Digitized by Google

BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
FONDO EBORENSE
36
16 A
10

~~B.1916~~
C 30.19

Digitized by Google

36-16-A-10

# NICOLAI DE NIISE,

## ORDINIS MINORVM DE OBSERVANTIA

In quatuor libros ſententiarum, opus,

*Reſolutio Theologorum inſcriptum,*

Cunctis in Theologia proficere uolentibus, maxime neceſſarium.

Nunc poſt multorum annorum tenebras in lucem prodiens, a mendis, ac impreſſorum negligentijs, quæ paſſim, ac frequentes legebantur purgatum.

Cui, pro ſtudentum profectu, additi loci ſunt, in quibus, uel D. Thomas, uel Io. Scotus, & quidam alij, eaſdem pertractarunt Quæſtiones.

*Duplici annexo Indice, quorum alter quæſtiones, dicta vero notabilia reliquus complectitur.*

36.16.A.1

VENETIIS, Apud hæredes Melchioris Seſſæ,
M D LXVIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

# REVERENDISS. D. D. EGIDIO VALENTIO EPIS. Sutrino, Nepetinoque

TIBVRTIVS CAMER. Bibliopola Maceratenſis.

Εὐπράττειν.

HINC tales, ac tantas Reueren diſsime Egidi, ex illuſtriſsimorum virorum amore, ſeu potius humanitate uires excitari perſpicio, quandoquidem hunc omnium animis affectum pariat, quòd non ſolum omni cura, opera, ac diligentia: eos aſſequi ſtudeant, uerum etiam ea, quæ nec prorſus ſomniaſſent; audeant. quod (& quid permendicata ibimus ſuffragia?) met ipſe im præſentiarum atteſtor, qui, & ex incredibili (quem præ te fers) amoris ſtudio, & ex maxima tuorum erga nos omnes magnitudine meritorum, ſolicitis diu agnitus, ac perturbatus curis, unquam cóquieui, donec mihi ipſi, mei amoris neruos tum apud te, cum apud omnes inſimul atteſtatos relin quendo: aliqua ex parte conquieuerim. Hac igitur primum de cauſa ductus, coactuſque, Enchiri dion iſtud quamplurimis, innumeriſq; iam obrutum, ac labefactatum erroribus, nunc uerò accu-

ratiſsima noſtri cenſura caſtigatum , omniq; labe (ueluti archade lympha lotum) expurgatum : clariſsimo nomini tuo deſtinare mihi certum, atque decretum fuit, quem maxime ( cum Theologiam profiteatur) tibi conuenire intellexi, eo quia inter huius noſtræ tempeſtatis excellentiſsimos Theologos , Philoſophosq; omnes (ueluti Sol inter aſtra ) ipſe refulgeas. Vnde,cum huius uanas orbis delitias,nugasq; penitus abhorreas , poterit etiam (ut ex antiquorum more ſaturnalium munus ) his in S. D. N. natalitijs : non parum ſolaminis afferre . Maximo profectò dolore afficior, meis optatis fortunam non reſpondere,quòd talem me inſcribendi præbeat,qualem tuæ merita uirtutis ſibi poſtularent,vt (ſicut cuperẽ) de ea homines omnes certiores redderem. De hac re ſatis me tamen conſolatur, quòd ita per ſemetipſam eluceſcat ; ut probatione, teſteq; indigeat nemine,una enim clariſſima omnium uoce cæteris præfertur . Reliquum eſt igitur,quòd hoc noſtrum munuſculum ſerena fronte , ſolitaq; humanitate accipias , ut tua duce virtute, tuæq; radiis famæ eò perueniat,quo tuorum extat meritorum memoria , unde quorumlibet , vel doctiſsimorum manibus indies attriri minime erubeſcat . Noſtrique ardentiſsimum , maximumque animum intuens: longe ingenium ſuperare ſcias , cum enim quod deberet non poſſit,ad poſsibile pro uiribus elaborat. Vale ,

INDEX

Digitized by Google

# INDEX QVAESTIONVM ET PROBLEMATVM HVIVS OPERIS.

## Partitiones primi tractatus.

SECTIONES, ſiue partitiones totalis libri, qui non incongrue Reſolutio Theologorum nuncupari poteſt. Vbi eſt attendendum, quòd a principio libri de ipſa theologali doctrina quæſtiones aliquæ præmittuntur. Dehinc ponitur libri partitio in ſeptem ſpeciales tractatus, quorum quilibet in tres præcipuas partes: & pars vnaquæque in portiones varias ſerioſiſſimo quodam ordine diſtinguitur.

Primum itaque circa doctrinam theologicam communes quædam quæſtiones mouentur in quadruplici differentia.

*De neceſſitate ſacræ ſcripturæ. c. 1.*

Primo de ipſius neceſſitate.
Secundo de eius ſufficientia, & vtilitate.
Tertio de ſui ſubiecti veritate.
Quarto de tam ſublimis doctrinæ qualitate.

Circa primum quęritur.
An ſit nobis neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis. 1

*De ſufficientia ſacræ ſcripturæ. c. 1.*

Circa ſecundum quæritur.
Vtrum doctrina ſupernaturalis viatori neceſſaria, ſit ſufficienter tradita in ſacra ſcriptura. 1

*De ſubiecto theol. c. 2.*

Circa tertium quod eſt de ſubiecto theologiæ quæruntur quattuor,
An theologia ſit de DEO tanquam de ſubiecto primo. 1
An theologia ſit de Deo ſub ratione deitatis, vel ſub alia ratione ſpeciali. 2
Vtrum cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici ſtare poſſit aliqua non identitas ex natura rei rationum formalium, aut modorum intrinſecorum, quo ad perfectiones de ipſo ſcibiles. 3
Vtrum theologia ſit de omnibus per attributionē ad ſuum ſubiectum primum. 4

*De qualitate theolog. c. 6.*

CIRCA quartum, videlicet circa qualitatem doctrinæ theologicæ mouentur tres qõnes.

1 Vtrum theologia ſit ſcientia, vel ſapientia ſubalterans, vel ſubalternata.

2 Vtrum ſacra doctrina pluralitatem ſenſuum ſub vna litera inuoluens ſit aliis ſciẽtiis certior, & nobilior.

3 Vtrum theologia ſit ſpeculatiua, vel practica.

Partitio libri in ſeptem ſpirituales tractatus.

primus eſt Dei perfectione.

Secundus eſt de mundi conditione.

Tertius eſt de hominis præuaricatione.

Quartus eſt de verbi reparatiua incarnatione.

Quintus de gratiarum & virtutũ informatione.

Sextus de ſacramentorum efficaci inſtitutione.

Septimus de finali retributione.

*De cognoſcibilitate Dei. c. 6.*

IN primo tractatu primo mouetur quæſtio talis de Dei cognoſcibilitate in communi.

1 Vtrum Deus ſit a nobis naturaliter per creaturas cognoſcibilis, & præ ipſis creaturis primo notus.

Sectio huius primi tractatus in tres principales partes, ſecundum ea quę ſunt de Deo cognoſcenda, quæ ſunt in triplici differentia.

Prima pars eſt de his, quæ ſpectãt ad diuinæ eſſentiæ vnitatẽ.

Secunda de his, quæ pertinent ad perſonarum trinitatem.

Tertia de his quæ concernunt attributorum pluralitatem.

*De eſſentia Dei. c. ii.*

IN prima parte quæruntur quattuor.

Primum de eſſe Dei.

An videlicet iſta propoſitio Deus eſt ſit per ſe nota. 1

Vtrum Deum eſſe infinitum inten ſiue ſit demonſtrabile. 2

Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbique immutabilis, & æternus. 3

Vtrum tantum ſit vnus Deus. 4

*De diſtinctione perſonarum. c. 15.*

IN ſecunda parte principali huius primi tractatus primo mouentur quæſtiones de perſonarum diſtinctione. Et conſequenter de ſingularum perſonarum ſpeciali ratione. Et exinde de ipſarum perſonarum comparatione.

Circa primum mouentur ſex quæſtiones.

Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones. 1

Vtrum in diuinis ſit generatio vniuoca. 2

In vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ. 3

Vtrum conuenienter dicantur eſſe in diuinis quandoque notiones. 4

Vtrum numerus perſonarum in diuinis pertineat ad ſubſtantiam, vel relationem ad primã intentionem, vel ſecundam. 5

Vtrum perſonę diuinæ conſtituantur per proprietates abſolutas, vel reſpectiuas. 6

De

*De Patre. c. 21.*

Circa ſecundum, primo quæritur de his, quæ ſpectãt ad perſonam patris.
Secundo de his, quæ ad perſonam filij.
Tertio de his, quæ ad perſonam .ſſ. pertinere videntur.
Circa ea, quæ ad perſonã patris pertinent quatuordecim mouentur quæſtiones.
1 An ingenitum ſiue innaſcibile ſit proprietas perſonę patris conſtitutiua.
2 An iſta propoſitio ſit vera ſolus pater eſt Deus.
3 An eſſentia in patre ſit principium generatiuum filij.
4 An paternæ generationis terminus ſit eſſentia.
5 An generatio actiua patris ſit perfectio ſimpliciter.
6 An potentia generandi in patre ſit quid, vel ad aliquid.
7 An in ſolo patre ſit potentia generandi.
8 An actus notionales patris, videlicet generare & ſpirare vere prædicentur de eſſentia.
9 An hæc propoſitio ſit vera: Deus generat Deum.
10 An pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationem eius.
11 An pater genuerit filium voluntate antecedente.
12 An pater genuerit filium neceſſitate naturali.
13 An actus dicendi ſoli patri conueniens ſit prior in patre, quàm actus intelligendi.
14 An pater ſit ſapiens ſapientia genita.

*De Filio. c. 36.*

Circa ea, quæ ſpectant ad perſonam filij, ſiue verbi mouentur quinque queſtione.
An in verbo noſtro, quod eſt actus intelligendi cum actu dicendi actus intelligendi præcedat actum dicendi. 1
An hoc nomen verbum in diuinis ſit proprium filii importans reſpectum ad creaturas. 2
An in diuinis imago ſit proprium nomen filij. 3
An filius generetur de ſubſtantia patris. 4
An generatio filii ſit æterna. 5

*De Spiritu Sancto. c. 40.*

Circa ea, quæ perſonã Spirituſſancti concernunt inquirendũ eſt præcipue de tribus.
Primo de eius productione.
Secundo de ipſius nominatione.
Tertio de eiuſdem miſſione.

*De productione Spirituſſancti. c. 40.*

Circa productionem ſpirituſſancti mouentur ſex quæſtiones.
An voluntas ſit principium neceſſario productiuum Spirituſſancti, & ei diuinæ eſſentiæ communicatiuum. 1
Si Spirituſſanctus non procederet a filio realiter diſtingueretur ab eo. 2
An productio Spirituſſancti ſit generatio, vel a generatione diſtincta. 3
An pater & filius ſint vnũ principium Spirituſſancti, & vnus ſpirator. 4
An pater prius origine ſpiret Spiritumſanctũ, quàm filius. 5
An pater & filius ſint priores natura Spirituſſancto. 6

*De nomine Spiritus ſancti. c. 45.*

Circa Spiritusſancti nominationem mouētur tres quæſtiones.

1 An hoc nomen Spiritus ſit propriū tertię perſonę in diuinis.

2 An Spiritusſanctus propriè nominetur nexus, & amor patris & filij, ita quòd vere dicatur, quòd pater & filius diligunt ſe Spiritusſancto.

3 An hoc nomen donū dicat proprietatem perſonalem Spiritusſancti conſtitutiuam.

*De miſsione Spiritusſancto. c. 48.*

Circa miſſionē Spiritusſancti ſunt duæ quæſtiones.

1 An mitti ſoli Spirituiſancto conueniat, aut etiā patri, & filio.

2 An miſſio actiua ſit actio immanens, vel tranſiens.

*De relatione perſonarum. c. 50.*

Circa perſonarū comparationem inueſtigandum eſt de tribus.

Primo de quadruplici communi relatione.

Secundo de perſonarū circumínceſſione.

Tertio de ſpeciali appropriatione.

Circa primum iſtorum ſunt tres quæſtiones.

1 An in diuinis ſint iſtæ quatuor relationes communes reales, diſtinctio, identitas, æqualitas, & ſimilitudo.

2 An in diuinis ſit realis diſtīctio.

3 An in diuinis perſonis ſit ſumma ęqualitas.

*De circumínceſſione. c. 53.*

Circa ſecūdū eſt vna quæſt.

1 An perſonæ diuinæ ſint in ſe inuicē per circuminceſſionem.

*De appropriatione. c. 55.*

Circa tertiū mouetur vnica quæſtio.

1 An diuinis perſonis conuenienter fiat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio.

*De attributis. c. 55.*

In tertia parte principali huius primi tractatus inueſtigandum eſt de his, quæ pertinent ad attributorum pluralitatem. Vbi primo in generali mouetur quæſtio vna.

1 Videlicet cum ſumma vnitate, & identitate attributorū inuicem, & cum eſſentia ſtare poſſit aliqua eorū diſtinctio ab inuicem, & ab eſſentia.

*De potentia intellectiua Dei. c. 56.*

Conſequenter autem in hac parte inueſtigandum eſt ſpecialiter de tribus.

Primo de his, quę pertinent ad potentiam intellectiuam.

Secundo de his, quæ ſpectant ad potentiam volitiuam.

Tertio de his, quæ concernunt potentiam effectiuam.

Circa primum, primo in generali mouetur vna quæſtio.

1 An in Deo ſit intellectus agens, & poſſibilis.

*De vnitate ſcientia diuina. c. 57.*

Conſequenter in ſpeciali quæritur de diuina intellectione, & ſcientia, vbi quęrendum eſt de tribus.

Primo de diuinæ ſcientię, & ſcibilium habitudine.

Secundo de ſcitorum multitudine.
Tertio de ſcientię certitudine.
Circa primum mouentur quatuor quæſtiones.
1 An in Deo ſint ideæ, vel relationes aliquę ad ſcibilia quidditatiue cognita, quæ ſint rationes cognoſcendi huiuſmodi ſcibilia.
2 An creatura inquantum eſt fundamentum relationis æternæ ad Deum, vt cognoſcentem habeat verum eſſe ſic, quòd eſſentia rei creabilis ſit æterna.
3 An omnia in Deo cognoſcente ſint vita.
4 An ſcientia Dei reſpectu factibilium ſit practica.

*De ſcitorum multitudine. c. 62.*

Circa ſcitorũ multitudinem vna mouetur quæſtio.
1 An Deus per ſuam eſſentiam omnia diſtinctè cognoſcat.

*De certitudine diuinæ ſcientiæ. c. 63.*

Circa diuinę ſcientiæ certitudinem vna eſt quæſtio.
1 An cum determinata, & infallibili, atque immutabili certitudine diuinæ ſcientiæ ſtare poſſit eius contingentia circa obiecta creabilia, & contingentia ipſorum obiectorum.

*De prouidentia Dei. c. 66.*

Circa ea, quæ pertinẽt ad potentiam volitiuam inquirendum eſt pręcipue de octo:
Primo de Dei prouidentia, & diſpoſitione.
Secundo de diuinæ voluntatis extenſione.
Tertio de eius impletione.
Quarto de diuinæ volũtatis permiſſione.
Quinto de creatæ voluntatis ad diuinam conformatione.
Sexto de diuina dilectione.
Septimo de ira, & odio Dei.
Octauo de diuinæ miſericordiæ, & iuſtitiæ ratione.
Circa Dei prouidentiam, & diſpoſitionem ſunt duæ quæſtiones.
An diuinæ prouidentiæ omnia ſint immediate ſubiecta. 1
An prædeſtinatio ſit actus diſtinctus a præſcientia Dei habens rationẽ ex parte prædeſtinati, & neceſſitatem ſibi imponens. 2

*De voluntate Dei. c. 68.*

Circa diuinæ voluntatis extenſionem eſt vna quæſtio.
An diuina voluntas immediate cauſaliter ſe extendat ad omnem effectum. 1

*De impletione voluntatis Dei. c. 69.*

Circa diuinæ voluntatis impletionem vna eſt quæſtio.
An diuina voluntas ſemper impleatur. 1

*De permiſſione c. 70.*

Circa diuinam permiſſionem eſt vna quæſtio.
An diuina voluntas debeat permittere mala fieri. 1

*De conformitate voluntatis creatæ ad diuinam. c. 71.*

Circa creatæ voluntatis ad diuinam conformationem vnica mouetur quæſtio.

An

1 An conformitas voluntatis creatæ ad diuinam voluntatem faciat eam iuſtam & bonam moraliter.

*De dilectione diuina. c. 72.*

CIRCA ſextum, quod eſt de diuina dilectione vna tractatur quæſtio.

An Deus ab æterno ex charitate æqualiter omnia diligat.

*De ira, & odio Dei. c. 75.*

CIRCA ſeptimum, quod eſt de ira, & odio Dei, mouetur talis quæſtio.

1 An Deus iraſcatur aliquibus creaturis, & eas odio habeat.

*De iuſtitia Dei. c. 75.*

CIRCA octauum, quod eſt de iuſtitia, & miſericordia Dei, vna tangitur quæſtio.

1 An in omni opere Dei concurrant miſericordia, & iuſtitia.

*De potentia Dei. c. 77.*

CIRCA ea, quæ pertinent ad Dei potentiam executiuam, ſiue effectiuam ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An potentia effectiua, ſiue executiua, quę dicitur omnipotentia in Deo diſtinguatur ex natura rei a potentia volitiua.

2 An prima ratio poſſibilitatis, vel impoſſibilitatis rei ſit ex parte Dei, vel rei factibilis.

3 An diuina potentia ſe extendat ad impoſſibilia.

4 An diuina potentia ſe extendat ad infinitum, ſiue etiam ad infinita.

An diuina potentia potuerit feciſſe mundũ meliorẽ quàm ſit. 5

An Deus de potentia abſoluta potuerit ante produxiſſe mundũ, quàm ab eo ordinatum fuerit. 6

An diuina potentia quicquid ſemel potuit, aut poteſt ſemper poſſit. 7

*De relatione ad creaturas. c. 83.*

TANDEM in fine tractatus huius quaſi continuando ipſum ad ſequentem mouetur quæſtio talis.

An in Deo poſſit eſſe ex tempore aliqua relatio ad creaturas. 1

Finis titulorum quæſtionum primi tractatus.

Sequuntur ſectiones ſecundi tractatus, in quo agitur de mundi conditione.

In ſecundo tractatu tres ſunt partes principales.

*De productione rerum. c. 85.*

IN prima agitur de rerum creatarum productione.

In ſecunda de earũ diſtinctione.

In tertia de ipſarũ gubernatione.

In prima parte mouentur ſex quæſtiones.

An omnia creata ſint ab vno primo principio, vt eſt in tribus perſonis vnum ita quòd productio cauſatorum neceſſario præſupponat productionem diuinarum perſonarum. 1

An Deus poſſit aliquid creare. 2

An poſſibile ſit, aut fuerit mundum, aut creaturam aliquam fuiſſe ab ęterno productã abſq; durationis principio. 3

An creatio diſtinguatur realiter a re creata. 4

An

5 An creatio ſit mutatio.
6 An omnis creatura ſit veſtigium Trinitatis.

*De diſtinctione rerum. c. 92.*

In ſecunda parte principali huius ſecũdi tractatus vbi agitur de rerum creatarum diſtinctione ſit diuiſio in tres portiones.

Primo enim tractatur de creatura mere ſpirituali.

Secundo de creatura mere corporali.

Tertio de creatura compoſita ex corporali, & ſpirituali.

Primo ergo agitur de creatura mere ſpirituali, ſcilicet de Angelis, de quibus ſex tractantur.

Primum eſt Angelorum naturalis conditio.

Secundum eſt localis eorũ tranſmutatio.

Tertium eſt ſuę durationis determinatio.

Quartum eſt eorum potentia, & operatio intellectiua.

Quintum eſt eorum potentia, & operatio volitiua.

Sextum eſt beatorum, & malorũ ſeparatio bonorum beatificatiua, & malorum damnatiua.

*De Angelis. c. 93.*

Circa naturalem Angelorum conditionẽ ſunt quatuor quæſtiones.

1 An angelus, & anima ex ſua naturali conditione differant ſpecie.
2 An poſſint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.
3 An angelus ſit compoſitus ex materia, & forma.
4 An Angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita.

*De loco Ang. c. 97.*

Circa ſecundũ, quod eſt angelorum localis tranſmutatio ſunt duæ quæſtiones.

An angeli ſint in loco. 1
An angelus poſſit moueri localiter. 2

*De menſura Ang. c. 99.*

Circa tertium, quod eſt de mẽſura durationis angelorum eſt vna quæſtio.

An omnium angelorum ſit vnum æuum menſurans durationem ipſorum. 1

*De intellectu Ang. c. 100.*

Circa quartum, quod eſt de intellectu, & intellectione angelorum ſunt quatuor quæſtiones.

An angelus poſſit ſeipſum intelligere per eſſentiam ſuam. 1
An angelus habeat naturalem notitiam diſtinctam diuinæ eſſentiæ. 2
An ad cognoſcendas diſtinctas quidditates rerũ oporteat angelum habere diſtinctas rationes cognoſcendi. 3
An angeli proficiant in ſcientia accipiendo notitiam a rebus. 4

*De volunt. Ang. c. 103.*

Circa quintum, quod eſt angelorum voluntas, & volitio ſunt tres quæſtiones.

An in angelis ſit liberum arbitrium. 1
An angeli naturali dilectione dilexerint Deum ſuper omnia. 2
An angeli plus diligant ſuperiores angelos, quòd inferiores. 3

*De præmio.bonor. Angelorum.c.105.*

CIRCA ſextũ quod eſt bonorũ angelorum, & malorum ſeparatio tres ſunt quæſtiones de beatificatione bonorũ, & tres de damnatione malorum.

1 An boni angeli meruerit beatitudinem antequã receperint' eã.
2 An angelis ſit data gratia ſecundum capacitatem ſuorum naturalium.
3 An angeli potuerint eſſe beati a primo inſtanti creationis.

*De damnatione dæmonum.c.108.*

DE damnatione malorũ.tres quæſtiones.

1 An malus angelus peccauerit appetendo ęqualitatem Dei.
2 An peccatum Luciferi, & aliorum dęmonum fuerit ſuperbia.
3 An mali angeli neceſſario male velint.

*De creatione rerum c.113.*

IN ſecunda portione ſecundæ partis principalis ſecundi tractatus agitur de creatura mere corporali, circa quam exprimit ſcriptura. Gene. primo triplex opus.

Primum eſt opus creationis.
Secundum eſt opus diſtinctionis.
Tertium eſt opus ornationis.

De opere creationis mouetur vna quæſtio.

1 An materia informis vna omnium corporum fuerit creata ante omnem diem.

*De operibus ſex dierum.c. 114.*

DE opere diſtinctionis tres quęſtiones mouentur.

An lux quæ prima die facta eſt ſuo motu cauſauerit diem. 1
An firmamentum quod vocatum eſt cœlum diuidẽs aquas ab aquis conuenienter fuerit factum ſecunda die. 2
An in die tertia conuenienter facta fuerit congregatio aquarũ & productio plantarum. 3

De opere ornatus quod factum eſt quinta, & ſexta die mouetur vna quæſtio.

An conuenienter deſcripta ſint opera illorum trium dierum. 1

Die autẽ ſeptima mouetur quæſtio talis.

An completio ſiue conſumatio operũ Dei conuenienter aſcribatur diei ſeptimę. 1

In tertia portione ſecundę partis principalis ſecundi tractatus agitur de creatura compoſita ex natura corporali, & ſpirituali ſcilicet de homine vbi eſt conſideratio triplex.

Prima de naturalis humanę conditionis qualitate.
Secunda de ſuæ productionis modalitate.
Tertia de aſſimilationis eius ad Deum dignitate.

*De anima.c. 118.*

In prima conſideratione agitur de anima humana tam in ſe quam in ſuis potentiis, & actibus naturalibus. Et primo de anima

anima humana in ſe ſunt tres quæſtiones.
1 An anima rationalis ſit naturaliter immortalis, & incorruptibilis.
2 An anima ſit compoſita ex materia, & forma.
3 An anima intellectualis conuenienter vniatur corpori fragili, & corruptibili.

*De intellectu.c.121.*

De potentia animæ humanæ intellectiua, & actibus eius ſunt quattuor quæſtiones.
1 An intellectus humanus poſſit habere certã notitiam alicuius ſincerę veritatis abſque lucis increatę ſpeciali illuſtratione.
2 An in anima intellectiua prtęer intellectum poſſibilem ſit intellectus agens tanquam lux quædam creata, & ratio cognoſcendi.
3 An in intellectu ponẽda ſit ſpecies intelligibilis tanquam cauſa principalis intellectionis.
4 An in parte intellectiua ſit portio ſuperior vt potentia diſtincta a portione inferiori.

*De uoluntate hominis.125*

De voluntate humana,& actibus eius ſunt vndecim quæſtiones.
1 An volnntas creaturæ intellectualis ſit nobilior potentia quam intellectus.
2 An Deus poſſit facere voluntatem creaturæ intellectualis impeccabilem per naturam.
3 An aliquid aliud a voluntate cauſet actũ volitionis in ipſa voluntate.
An uoluntas poſſit velle contra vel præter iudicium rationis. 4
An in actibus humanis violentia, & ignorantia cauſet inuoluntarium. 5
An electio, & intentio ſint actus ſolius voluntatis. 6
An omne opus quod ſit bona voluntatis intentione ſit bonum. 7
An bonę voluntatis ſit tantum vnus finis intentus vel poſſint eſſe plures: 8
An aliquis actus voluntatis poſſit eſſe indifferens. 9
An fruictio contra vſum diſtincta ſit actus voluntatis circa vltimũ finem neceſſario elicitus. 10
An ſindereſis: & conſcientia ſint in intellectu aut in voluntate obligantes ad omne id ꝙ dictant. 11
In ſecunda conſideratione ſecundę partis principalis ſecundi tractatus agitur de humanę productionis modalitate, vbi tractatur de triplici modalitate.
Primo de modo primariæ productionis. Secundo de modo primariæ diſpoſitionis. Tertio de modo primarię locationis.

*De productione primi hominis. c.142.*

De modo primariæ productionis ſunt tres quæſtiones.
An anima primi hominis fuerit creata in corpore. 1
An corpus Adæ conuenienter factum fuerit de limo terrę. 2
An corpus Euę factum fuerit de coſta 3

coſta Adæ ſecundũ rationem ſeminalem.

De modo primariè diſpoſitionis ſunt tres quæſtiones.

*De ſtatu primi hominis, c. 144.*

1 An in ſtatu innocentię fuiſſent omnes homines æquales dominãtes cęteris omnibus creaturis.

2 An in ſtatu innocentię fuiſſent corpora hominum immortalia, & impaſſibilia.

3 An in ſtatu innocentiæ filii nati fuiſſent in iuſtitia confirmati, & omnes electi.

*De loco primi hominis c. 147.*

De modo primariè locationis eſt vna quæſtio.

1 An conueniẽter fuerit primus homo locatus in paradiſo terreſtri.

*De aſſimilatione hominis ad Deum c. 148.*

In ſecunda cõſideratione tertię portionis ſecundę partis principalis ſecũdi tractatus agitur de aſſimilatione hominis ad Deum vbi moue tur quæſtio talis.

1 An in homine ſecundum animã ſit diſtincte imago trinitatis.

*De gubernatione rerum. c. 149.*

Seqvitvr tertia pars principalis ſecundi tractatus in qua agitur de rerũ creatarum gubernatione vbi primo in cõmuni mouetur quæſtio talis.

1 An omnia a Deo gubernentur ſine cauſis medijs.

*De miniſterio angelorum c. 150.*

De hinc omiſſis multis minus neceſſariis ſpecialiter agitur de mundi gubernatione per angelorum miniſterium tria pręcipuè conſiderantur. Primum eſt de rei corporalis per angelum tranſmutatione. Secundum eſt de angeli in angelũ actione. Tertiũ eſt de hominũ per angelos directione.

De primo mouetur talis quæſt.

An creatura corporalis obediat angelis ad nutum. 1

*De actione angelor. c. 151.*

De ſecũdo mouentur tres quęſtiones.

An vnus angelus poſſit intellectualiter loqui alteri. 1

An vn⁹ angelus illuminet aliũ. 2

An in angelis ſecundum diſtinctas ierarchias, & ordines ſit prelatio euacuanda completo finali iudicio. 3

*De directione hominum per angelos. c. 154.*

De tertio ſunt tres quæſtiones.

An angeli mittantur ad homines illuminandos, & inflammandos. 1

An angeli cuſtodes hominum quandoque pro cuſtoditis inuicem pugnam habeant, & de eorum ſalute maius gaudium acquirant. 2

An mali angeli hominum impugnatores, per ſuam tentationẽ ſint in hominibus cauſa omnium peccatorum. 3

Finis titulorum quæſtionum ſecundi tractatus.

Par-

Partitiones tertii tractatus in quo agitur de hominis prȩuaricatione.

Tertii tractatus tres partes principales. In prima fit peccati conſideratio generalis. In ſecunda oſtenditur peccati originatio primordialis. In tertia ponitur peccati determinatio ſpecialis.

*De peccato in generali. c.160.*

PRIMA igitur pars eſt de peccato in generali, vbi tria conſiderantur.

PRIMVM eſt peccati diffinitio. ſecundum eſt peccati cauſatio. Tertium eſt peccati cōſecutio.

Circa primū ſunt tres, quȩſtiones.

1 AN peccatum formaliter, & per ſe ſit corruptio boni.

2 AN illa peccati diffinitio quam ponit Auguſtinus contra Fauſtum: ſit conueniens in qua dicitur. Peccatum eſt dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Et iuxta hoc quæritur. An peccatum conſiſtat in ſermone in exteriori opere, & cogitatione.

3 AN omne peccatum aliud ab originali, conſiſtat in aliquo actu.

*De cauſa peccati. c.165.*

CIRCA ſecundum, quòd eſt peccati cauſatio mouentur octo quæſtiones.

1 AN potentia peccandi ſit a Deo.

2 AN peccatum ſit a bono ſicut à cauſa.

3 AN peccatum poſſit eſſe a Deo.

4 AN Diabolus huiuſmodi directe poſſit eſſe cauſa peccandi neceſſitatem inferens ad peccādū.

5 AN peccatum ſit cauſa peccati.

AN ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati. 6

AN inter paſſiones quæ sūt cauſa peccati prima, & principalis ſit amor ſui. 7

AN peccans ex certa malitia grauius peccet quam ille qui peccat ex paſſione. 8

*De effectu peccati. c.172.*

CIRCA tertium quod pertinet ad generalem peccati conſiderationem videlicet circa conſecutionem, & effectum peccati quinque mouentur quæſt.

AN conuenienter ponantur quatuor vulnera naturæ ex peccato conſequentia videlicet infirmitas: ignorantia: malitia: & concupiſcentia. 1

AN mors & alii corporales defectus ſint effectus peccati. 2

AN peccatum cauſet maculam in anima. 3

AN peccatum mortale inducat reatum pȩne ȩternȩ. 4

AN peccatum ſit pœna peccati. 5

*De peccato primi hominis c.176.*

SECVNDA pars principalis tertii tractatus eſt de peccatorum primordiali origine vbi tria tractantur. Primum eſt primorum parentum trāsgreſſio. Secundum eſt originalis peccati transfuſio. Tertium eſt ipſius originalis culpȩ conſecutio.

DE primo ſunt tres quæſtiones.

AN primū peccatum primi hominis potuit eſſe veniale. 1

AN peccatū Adȩ fuerit grauiſſimum. 2

AN peccatū primi hominis fuerit ex ignorantia. 3

De

*De peccato origin.c.178.*

De ſecundo, ſcilicet de peccati originalis transfuſione ſunt quinque quæſtiones.

1 An quilibet ſecundum legẽ communem propagatus ab Adam contrahat peccatũ originale.

2 An anima contrahat peccatum originale a carne infecta concupiſcibiliter ſeminata.

3 An peccatum originale ſit vnũ, vel plura.

4 An peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

5 An peccata actualia parentum tranſeant in filios.

*De pœna peccati orig. c.180.*

De tertio in tertia parte principali tertij tractatus propoſito, ſcilicet de peccati originalis conſecutione, ſiue punitione, vnica mouetur quæſtio.

1 An peccato originali debeatur ſola carentia diuinæ viſionis, & fruitionis pro pœna.

*De diuiſione peccatorum. c. 183.*

Tertia pars principalis tertij tractatus eſt de ſpeciali determinatione peccatorum vbi tria conſiderantur.

Primum eſt multiplex peccati diuiſio.

Secundum eſt peccatorum capitalium ramificatio, ſiue pullulatio.

Tertium eſt aliquorũ ſpecialium peccatorum ſpecialior determinatio.

Circa primum mouẽtur quatuor quæſtiones.

1 An ſit conueniens diuiſio peccati in veniale, & mortale.

An ſit conueniens diuiſio peccatorũ in ſpiritualia, & carnalia 2

An ſit conueniens diuiſio peccati in peccatum in patrẽ: in peccatum in filium: & in peccatum in ſpiritum ſanctum: & an peccatum in ſpiritum ſanctum ſit genus peccati ab aliis generibus peccatorum diſtinctum grauiſſimum, & irremiſſibile. 3

An cõuenienter dicantur eſſe ſeptem vicia capitalia. 4

*De ſeptem uitijs capit.c.181.*

Circa ſecundum ſcilicet circa pululationem peccatorum capitalium ſunt ſeptem quæſtiones.

An inani gloriæ quæ eſt primum peccatum capitale conuenienter aſsignentur rami ſiue filię quæ ſunt, inobedientia, iactantia: Ipocriſis, contentio, pertinacia: diſcordia: nouitatum præſumptio. 1

An inuidiæ quæ eſt peccatũ capitale conuenienter aſsignentur iſtę filię odium: ſuſurratio, detractio, exultatio in aduerſis proximi: afflictio in proſperis. 2

An irę quæ eſt uicium capitale cõuenienter aſsignentur ſex filię quæ ſunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor: indignatio: & blaſphemia. 3

An accidia ſit peccatum mortale capitale cuius ſex ſunt filię: malicia, rancor, puſillanimitas, deſperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis circa illicita. 4

An auaricia ſit peccatum mortale capitale cuius ſeptem ſunt filiæ. proditio, fraus: fallacia, per-

periurium inquietudo, violentia, & contra miſericordiam obduratio.
6 An gula ſit peccatum mortale capitale, & quinque eius filiæ, ſcilicet inepta lętitia: ſcurrilitas: immunditia, multiloquium ebetudo mentis circa ſpiritualiũ intelligentiam.
7 An luxuria ſit peccatum capitale, cuius octo ſunt filiæ, uidelicet cecitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſeculi, horror uel deſperatio futuri.

*De quibuſdam uitijs. c. 195.*

CIRCA tertium uidelicet circa ſpecialiorem determinationem aliquorum ſpecialium peccatorum ſunt quattuordecim quæſtiones.
1 De infidelitate an ſit maximum peccatorum.
2 De deſperatione an ſit grauiſſimum peccatorum.
3 De odio Dei: an ſit ſimpliciter maximum peccatorum.
4 De negligentia: an ſit peccatum mortale.
5 De mendacio: an omne mendacium ſit peccatum.
6 De periurio: an ſit peccatum mortale.
7 De ſacrilegio: an ſit ſpeciale peccatum.
8 De ſymonia: an committatur quandocunque pro ſacramentis, aut actibus ſpiritualibus, vel eis annexis ſumitur pecunia.
9 De ſuperſtitione: an ſit vitium religioni contrarium.
10 De ingratitudine, an ſit peccatum mortale.
11 De [illegible] fraudulentiæ an ſemper cõmittatur uendendo rem plus quàm valeat. Et de uſura an ſemper committatur accipiendo aliquid pro pecunia mutuata.
12 De furto: an ſit grauius peccatum quàm rapina.
13 De detractione, an ſit peccatum mortale grauius, quàm contumelia, quàm ſuſurratio, deriſio aut maledictio.
14 De ſcandalo, an ſit ſpeciale peccatum mortale, propter quod euitandum omittenda ſint interdum bona temporalia, quàm ſpiritualia.

Finis titulorum quæſtionum tertij tractatus.

Partitiones quarti tractatus, in quo agitur de verbi incarnatione, & hominis lapſi reparatione.

QVARTI tractatus tres partes principales.
Prima eſt de ipſa verbi incarnatione.
Secunda eſt de incarnati peregrinatione.
Tertia eſt de ſuæ peregrinationis conſummatione.
Prima pars in quinque portiones diuiditur.
Prima eſt de naturæ humanæ ad verbum vnione.
Secunda eſt de vnionis modificatione.
Tertia de naturæ aſſumptæ perfectione.
Quarta de quarundam veritatum hanc vnionem conſequentium declaratione.
Quinta de ipſius incarnati verbi temporali conceptione.

*De incarnatione. c. 216.*

De primo mouentur octo quæſtiones.

1 An poſſibile fuerit naturam humanam vniri verbo in vnitate ſuppoſiti.

2 An tres perſonæ poſſint aſſumere eandem naturam numero, & vna perſona plures naturas.

3 An ſuppoſitum creatum poſſit ſuſtentificare aliã naturam creatam.

4 An verbum aſſumpſerit veram & totam naturam humanam.

5 An conuenientius fuerit verbum aſſumere naturam humanam, quam angelicam, & de genere Adæ, quam aliunde.

6 An Chriſtus oblationibus, & primitijs in patribus deſignatus fuerit in Abraham, ſicut Leui decimatus.

7 An ſi homo non peccaſſet Deus incarnatus fuiſſet.

8 An poſſet Deus aſſumere naturã irrationalem.

*De modo vnionis. c. 225.*

De ſecundo ſcilicet de vnionis modificatione ſunt tres quæſtiones.

1 An Deus poſſit aſſumere naturam irrationalem, abſque hoc, ꝙ ipſa fruatur eo.

2 An fuerit aliquod medium intrinſecum, aut extrinſecum in illa vnione naturæ humanæ ad verbum.

3 An vnionem ipoſtaticã præceſſerit corporis organizatio.

*De anima Chriſti. c. 229.*

De tertio ſcilicet de naturæ aſſumptæ perfectione accidentali ſunt quinque quæſtiones.

An intellectus animæ Chriſti perfectiſſime videat in verbo omnia, quæ verbum videt. 1

An anima Chriſti nouerit omnia perfectiſſime in genere proprio. 2

An Chriſto collata fuerit ſumma gratia, & ſumma fruitio poſſibilis naturæ creatæ. 3

An Chriſtus in anima ſua ſumma gratia informatus meruerit nobis gratiam, & gloriam & ab inſtanti incarnationis. 4

An anima Chriſti habuerit omnipotentiam. 5

*De vnione perſonali. c. 238.*

De quarto, ſcilicet de quarundam veritatum perſonalem vnionem conſequentium declaratione ſunt decem queſtiones.

An iſtæ propoſitiones ſint vere Deus eſt homo. Deus factus eſt homo & Chriſtus, prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei. 1

An in Chriſto ſit aliud eſſe verbi & aliud eſſe creatum. 2

An in Chriſto ſint duę filiationes. 3

An Chriſtus dici poſſit filius ſpiritusſancti. 4

An Chriſtus ſit filius Dei adoptiuus. 5

An Chriſtus ſecundum quòd homo ſit creatura, & inceperit eſſe. 6

An Chriſtus ſecundum quòd homo ſit perſona & Deus. 7

An in Chriſto ſint duæ voluntates tantum. 8

An Chriſtus potuerit peccare. 9

An dulia, vel latria ſit humanitas Chriſti adoranda. 10

*De conceptione beatæ virginis. c. 248.*

De quinto in prima parte quarti tractatus propoſito, ſcilicet de Chriſti conceptione in virgine matre mouentur quinque quæſtiones. Prima eſt de puritate virginis concipientis.

1 Vtrum videlicet fuerit exempta a peccato originali.

2 An beata virgo Chriſtum concipiens vere fuerit mater Dei & hominis.

3 An conueniẽs fuerit filij Dei conceptione Mariæ nunciari per angelum corporaliter apparentem.

4 An beata virgo meruerit Chriſtum concipere.

5 An Chriſti conceptio fuerit ex merito ſanctorum patrum.

*De natiuitate Chriſti. c. 253.*

Secvnda pars principalis quarti tractatus eſt de incarnati verbi peregrinatione: & in tres portiones ſubdiuiditur.

Prima oſtendit quomodo per natiuitatem hanc peregrinationẽ inchoauit.

Secunda quomódo in hac peregrinatione ſe nobis conformauit.

Tertia quomodo ſe peregrinando nos multipliciter informauit.

De primo ſunt tres quæſtiones.

1 An Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter æternam.

2 An Chriſti natiuitas temporalis fuerit manifeſtata ordine conuenienti.

3 An conueniens fuerit magos veniſſe ad Chriſtum natum adorandum.

*De circumciſione, & baptiſmo Chriſti. c. 254.*

De ſecundo mouentur tres quæſtiones.

An Chriſtus conuenienter fuerit circuncíſus, & in templo oblatus. 1

An fuerit conueniens Chriſtum in Iordane baptizari a Ioanne. 2

An Chriſtus debuerit inter homines conuerſari, pauperem uitam ducendo, & ſecundum legem uiuendo. 3

*De miraculis Chriſti. c. 257.*

De tertio ſunt quinque quæſtiones.

An ſolis Iudæis debuerit Chriſtus prædicare. 1

An Chriſtus fecerit miracula ſufficientia ad oſtendendam ſuam deitatem. 2

An in Chriſti transfiguratione cõueniens fuerit teſtes veteris teſtamenti induci, & paternæ vocis teſtimonium audiri. 3

An Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus. 4

An Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum, ſecundum quòd homo. 5

Tertia pars principalis quarti tractatus eſt de peregrinationis Chriſti conſummatione, & habet tres ſpeciales portiones.

Prima eſt de Chriſti paſſione.

Secunda eſt de eius reſurrectione.

Tertia de ipſius aſcenſione.

*De paſſione Chriſti. c. 260.*

De primo ſunt octo quæſtiones.

1 An in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem fuerit uerus dolor.
2 An Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi, & alios defectus naturales humanitatis noſtræ.
3 An Chriſti paſſione deletum fuerit chyrographum, ſiue chyrographi decretum.
4 An neceſſe fuerit per Chriſti paſſionem genus humanum ſatisfactione reparari.
5 An propter mortẽ carnis ſit perſonæ verbi mors attribuenda.
6 An in triduo mortis Chriſtus fuerit homo.
7 An tempore mortis Chriſti anima eius deſcenderit ad inferos ad liberandas animas ibi detentas.
8 An ſi Chriſti reſurrectio non fuiſſet accelerata, fuiſſet tandem Chriſti corpus putrefactum.

*De reſurrectione Chriſti. c. 267.*

De Chriſti reſurrectione ſunt quattuor quæſtiones.

1 An conueniens fuerit Chriſtum reſurgere die tertia.
2 An corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus.
3 An Chriſtus debuerit diſcipulis ſuis ueritatem reſurrectionis argumentis declarare.
4 An reſurrectio Chriſti ſit cauſa reſurrectionis corporum, ac etiam animarum.

*De aſcenſione Chriſti. c. 269.*

De Chriſti aſcenſione ſunt tres queſtiones.

1 An Chriſtus ſecundum quòd homo aſcenderit ſuper omnes cœlos.
2 An Chriſti aſcenſio ſit cauſa noſtræ ſalutis.
3 An ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto ſecundum quòd Deus, vel ſecundum ꝙ homo.

Finis titulorum queſtionum quarti tractatus.

Partitiones quinti tractatus, quo agitur de gratiarum & virtutũ informatione.

Qvintvs tractatus tres habet partes principales.
Prima eſt de legali præceptione hominis regulatiua.
Secunda eſt de ſpeciali gratiæ perfectione hominis reformatiua.
Tertia eſt de virtutum qualificatione in bonum introductiua, & a malo reductiua.

*De lege in communi. c. 271.*

Pars prima in tres portiones diuiditur.
Prima eſt de communi legis ratione.
Secunda eſt de ſpeciali legum diuerſarum conditione.
Tertia eſt de præceptorum diuinæ legis diſtinctione.
De primo eſt quæſtio vnica.
An lex conuenienter diffiniatur ſic. Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgata. 1

*De lege in particulari. c. 274.*

De ſecundo mouentur vndecim quæſtiones.

An præter legem æternum, & naturalem atque humanam neceſſarium fuerit eſſe aliquam legem 1

gem diuinam.

2 An omnis lex diriuetur a lege æterna.

3 An lex naturæ poſſit a corde hominis aboleri.

4 An ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere, & actus omnium virtutum præcipere.

5 An lex humana ſit mutabilis, & diſpenſabilis per rectores multitudinis.

6 An conſuetudo poſſit obtinere uim legis, & legem amouere.

7 An lex diuina ſit una tantum.

8 An lex noua ſit grauior ueteri.

9 An conuenienter aſſignentur differentia inter legem veterem, & legem nouam ex parte effectus, quia lex uetus occidit, & noua uiuificat.

10 An lex uetus conuenienter data fuerit per angelos ſoli populo hebræorum.

11 An lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi.

*De præceptis. c. 248.*

De præceptorum diuin legis diſtinctione ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An pręter præcepta moralia lex vetus contineat præcepta cerimonialia, & iudicialia.

2 An omnia præcepta decalogi ſint de lege naturæ, & indiſpenſabilia.

3 An conuenienter aſſignentur alia præcepta moralia præter decalogum.

4 An cerimoniæ veteris legis conuenienter diuidantur in ſacriſicia ſacramenta ſacra, & obſeruantias.

5 An præcepta cerimonialia habuerint cauſam litteralem, uel figuralem tantum.

An poſt Chriſti paſſionem legalia potuerint obſeruari abſque peccato. 6

An lex noua ſufficienter ordinauerit hominem tam circa actus interiores, quàm exteriores ſuperaddendo etiam pręceptis determinata conſilia. 7

*De gratia. c. 291.*

Secunda pars quinti tractatus, quæ eſt de gratiæ perfectione in tres ſcinditur portiones.

Prima concernit gratiæ quidditatem, & exiſtentiam.

Secunda gratiæ multiplicitatem uariam.

Tertia gratiæ vtilitatem neceſſariam.

De primo ſunt quattuor quæſtiones.

An gratia ſit habitus creatus inhærens eſſentiæ animæ. 1

An gratia ſit uirtus. 2

An omnibus ad gratiam ſe diſponentibus ex neceſſitate detur a Deo gratia æqualis. 3

An homo poſſit ſcire ſe habere gratiam. 4

*De gratia diuiſione. c. 296.*

De ſecundo ſunt tres quæſtiones.

An gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratum facientem, & gratiam gratis datam. 1

An gratia gratum faciens conuenienter diuidatur per gratiam operantem, & cooperantem: pręuenientem, & ſubſequentem. 2

An gratia gratis data conuenienter diſtinguantur ab Apoſtolo primę ad Chorin. xii. vbi dicit. Alii per ſpiritum ſanctum &c. 3

*De iuſtificatione. c. 297.*

De tertio mouentur nouem quæſtiones.

1 An ad peccatoris iuſtificationem, quæ eſt maximum opus Dei neceſſario requiratur gratia.

2 An liberum arbitrium hominis poſſit ſine gratia cauere omne peccatum mortale: diabolum vincere: & omnia Dei mandata implere. Siue an gratia ſit ad hæc neceſſaria.

3 An liberum arbitrium poſſit ſine gratia gratis data ſe ſufficienter diſponere ad gratiam gratum facientem.

4 An exiſtens in gratia gratum faciente per ſeipſum poſſit bonū operari, & in bono perſeuerare abſque auxilio gratiæ alterius.

5 An per gratiam gratum facientem poſſimus apud Deum mœreri de condigno vitam æternam.

6 An per gratiam contingat mœreri gratiæ augmentum.

7 An poſſit aliquis ſibiipſi, vel alteri mœreri primam gratiam.

8 An per gratiam poſſit aliquis ſibi ipſi mœreri reparationem poſt lapſum, & perſeuerantiam.

9 An ſub merito habentis gratiam cadant bona temporalia.

*De uirtutibus. c. 307.*

Tertia pars principalis quinti tractatus, quæ eſt de virtutū qualificatione in tres præcipuas ſcinditur portiones.

In prima fit virtutum generalis determinatio.

In ſecunda uirtutum a donis beatitudinibus, & fructibus formalis diſtinctio.

In tertia virtutum quædam ſpecialis determinatio.

De prima portione ſunt vndecim quæſtiones.

An uirtus humana ſit habitus actiuus re ſpectu actus virtuoſi. 1

An habitus intellectuales ſint virtutes. 2

An ſufficienter diuidatur virtus in moralem, & intellectualem. 3

An virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, diſtinguantur ab illis quæ ſūt circa paſſiones. 4

An conuenienter ponantur quattuor uirtutes cardinales. 5

An uirtutes cardinales maneant in patria, vel euacuentur. 6

An virtutes morales ſint in voluntate, ſicut in ſubiecto. 7

An ponendæ ſunt tres uirtutes theologicæ a moralibus, & intellectualibus diſtinctæ. 8

An omnis uirtus conſiſtat in medio. 9

An omnes virtutes ſint adinuicem connexæ, & æquales. 10

An omnium virtutum forma ſit charitas. 11

*De donis. c. 326.*

De tertia portione tertiæ partis principalis quinti tractatus, vbi agitur de diſtinctione virtutum a donis, beatitudinibus, & fructibus ſunt quæſtiones quattuor.

An dona, beatitudines, & fructus ſint iidem habitus cum habitibus uirtutum. 1

An ſeptem dona ſpiritusſancti maneant in beatis. 2

An conuenienter enumerētur beatitudines, & earum præmia Matth. v. 3

An conuenienter enumerentur ab Apoſtolo ad Gala. v. duodecim fructus. 4

*De fide. c.325*

De tertia portione tertiæ partis principalis quinti tractatus, ubi de ſingulis virtutibus in ſpeciali agitur plurimæ mouentur quæſtiones.

Primo de fide ſunt ſeptem quæſtiones.

1 An de credibilibus reuelatis neceſſe ſit ponere fidem infuſam.

2 An de credibilibus reuelatis poſſet aliquis ſimul habere ſcientiam, & fidem.

3 An ante Chriſti aduentum fuerit fides neceſſaria de his quæ modo credimus.

4 An fides informis habeat rationẽ virtutis.

5 An fidei poſſit ſubeſſe falſum.

6 An ratio inductiua ad ea credenda quæ ſunt fidei diminuat fidei meritum.

7 An confeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem.

*De ſpe. c.330.*

De uirtute ſpei ſunt tres quæſtiones.

1 An ſpes ſit virtus theologica diſtincta a fide, & charitate.

2 An ſpes in actu ſuo certitudinem habeat.

3 An ſpes excludat timorem.

*De charitate. c.333.*

De charitate ſunt duodecim quæſtiones.

1 An ſit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia, & proximum propter Deum.

2 An ex charitate ſint diligẽda corpora noſtra.

3 An maioris ſit perfectionis diligere amicum, quàm inimicum.

An ſit aliquis ordo diligibilium ex charitate. 4

An habens perfectam charitatem teneatur ea, quæ ſunt perfectionis implere. 5

An charitas maneat in patria, nõ autem ſpes & fides. Septima eſt de gaudio, quod eſt effectus charitatis. 6

An ſpirituale gaudium, quod ex chariate cauſatur, poſſit in nobis impleri. 7

An pax ſit effectus charitatis. Nona eſt de miſericordia, quæ a charitate cauſatur. 8

An ſit maxima virtutum. Decima eſt de beneficentia, quę eſt actus quidam charitatis. 9

An ſit omnibus benefaciendum. 10

An elemoſinarum largitio ſit charitatis actus cadens ſub præcepto. 11

An fraterna correctio ſit caritatis actus cadens ſub præcepto. 12

*De prudentia. c.345.*

De prudentia ſunt tres qõnes.

An præcipere ſit principalis actus prudentiæ. 1

An prudentia poſſit eſſe in peccatoribus. 2

An conuenienter aſſignentur tres partes principales, ſcilicet memoria, intelligentia, & prouidentia. 3

*De iuſtitia. c. 348.*

De iuſticia ſunt duæ queſtiones.

An iuſtitia ſit virtus generalis, vel ſpecialis. 1

An conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis, ſcilicet cõmutatiua, & diſtributiua. 2


Finis titulorum quæſtionum quinti tractatus.

Qui autem de prudentia: iuſtitia: fortitudine, & temperantia ampliora videre voluerit ad ſecundam ſecundæ beati Thomæ recurrere poterit.

Partitio ſexti tractatus, in quo de ſacramentis agitur.

*De ſacramentis. c. 348.*

Sextus tractatus in tres principales partes diuiditur. In prima fit de ſacramentis in communi tam ueteris, quàm nouæ legis generalis determinatio. In ſecunda fit ſacramentorum nouæ legis ſufficiens enumeratio. In tertia fit uniuſcuiuſque illorum ſpecialis conſideratio.

Prima pars in tres ſcinditur portiones.

Prima eſt de ſacramenti diffinitione.

Secunda de ſacramenti inſtitutione.

Tertia de ſacramenti efficaci operatione.

De primo eſt vnica quæſtio, videlicet.

1 An ſacramentum poſſit diffiniri.

De ſecundo unica mouetur quæſtio, videlicet

1 An pro tempore cuiuſcunque legis a Deo datæ debuerit a Deo inſtitui ſacramentum.

De tertio ſunt tres quæſtiones.

1 An ſacramentum habeat cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ conferendæ.

2 An in circuncìſione, quæ fuit ſacramentum ueteris legis conferebatur gratia.

3 An ſacramenta efficaciam habeāt ex paſſione Chriſti.

Secunda pars principalis ſexti tractatus non diuiditur per portiones, ſed in ea vnica tantum mouetur quæſtio: videlicet

An conuenienter enumerentur ſeptem ſacramenta nouæ legis. 1

Tertia pars principalis ſexti tractatus, in qua de ſingulis ſacramentis in ſpeciali tractatur in tot ſpeciales portiones ſcinditur quot ſunt nouæ legis ſacramenta, ſcilicet in ſeptem.

*De baptiſmo. c.355.*

In prima portione, quæ eſt de baptiſmo, ſunt duodecim quæſtiones.

An diffinitio baptiſmi poſita a Magiſtro in.iiij.diſtinct.iij. ſit vera: videlicet. Baptiſmus eſt tinctio & ablutio corporis exterior facta in aqua ſub forma verborum præſcripta. 1

An hæc ſit forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris & filij, & ſpirituſſancti. 2

An ſola aqua, naturalis ſit conueniens in materia baptiſmi. 3

An paruuli baptizati recipiant effectum baptiſmi. 4

An paruulus in vtero poſſit baptizari. 5

An adultus non conſentiens poſſit recipere effectum baptiſmi. 6

An adultus fictus recipiat effectum. 7

An ad baptiſmi ſuſceptionem teneantur illi, qui iam intra ſunt iuſtificati. 8

An baptizati recipiant effectum baptiſmi æqualiter. 9

An paruuli infidelium ſint baptizandi inuitis parentibus. 10

11 An ſolus ſacerdos cum intentione actuali poſſit aliquem baptizare.

12 An in baptiſmo imprimatur caracter.

*De confirmatione. c. 363.*

DE ſacramento confirmationis duæ ſunt quæſtiones.

1 An confirmatio ſit ſacramentum nouæ legis neceſſarium ad ſalutem.

2 An ſacramentum confirmationis poſſit iterari.

*De Euchariſtia. c. 365.*

DE ſacramento Euchariſtiæ ſunt duodecim quæſtiones.

1 An euchariſtia ſit ſacramentum nouę legis.

2 An Chriſti corpus ſit realiter, & veraciter præſens ſub ſpecie panis facta in conſecratione.

3 An omnia, quę Chriſto conueniunt in cœlo, eidem conuenire poſſint in ſacramento.

4 An ſit poſsibilis tranſubſtantiatio qualis eſſe dicitur tranſubſtantiatio panis in corpore chriſti.

5 An poſſit quodlibet conuerti in quodlibet.

6 An panis conuerſus in Chriſti corpus annihiletur.

7 An poſſit eſſe accidens in ſacramento altaris ſine ſubiecto.

8 An accidentia manentia in hoc ſacramento poſſint habere omnem actionem, ſicut prius.

9 An huiuſmodi accidentia poſſint accidentaliter tranſmutari, ſicut poterant coniuncta ſubſtantiæ panis.

10 An ex ſpeciebus ſacramẽtalibus quando corrumpuntur euchariſtia non manente poſſit aliquid generari.

11 An omnis ſacerdos, & ſolus ſacerdos poſſit euchariſtiã conficere.

12 An hoc ſacramentum poſſit a nõ ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortali manducari.

*De pœnitentia. c. 383.*

DE ſacramento pœnitentiæ ſunt quindecim quæſtiones.

1 An pœnitentia neceſſario requiratur ad deletionem culpæ poſt baptiſmum commiſſæ.

2 An actus pœnitendi requiſitus ad deletione peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis.

3 An pœnitentia virtus ſit tantum vnius pœnæ inflictiua.

4 An per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa.

5 An cuilibet peccato mortali correſpondeat propria ſatisfactio.

6 An iniuſte detinens rem alienam poſſit vere pœnitere abſq; reſtitutione.

7 An damnificans alium in bonis perſonæ, vel famæ reſtituere teneatur ad hoc, quòd poſſit vere pœnitere.

8 An iſta tria, contritio, confeſſio, & ſatisfactio ſint partes pœnitentiæ.

9 An in iuſtificatione peccatoris, quę fit per pœnitentiam remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ ſint vna mutatio, vel duæ.

10 An neceſſarium ſit ad ſalutẽ confiteri omnia peccata ſua proprio ſacerdoti.

11 An poteſtas clauium ſacerdoti collata tantummodo ſe extendat in ſacramento pœnitentiæ ad pœnam temporalem.

12 An confeſſor in quocunque caſu teneatur celare peccatum ſibi

in confeſſione detectum.
13 An pœnitentia in extremis valeat ad ſalutem.
14 An poſt hanc vitã poſſit aliquod peccatum dimitti.
15 An peccata per pœnitentiam dimiſſa in recidiuante redeat eadem numero.

*De extrema vnctione. c. 403.*

De ſacraméto extremæ vnctionis eſt vnica quæſtio.
1 An extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis.

*De ordine ſacro. c. 405.*

De ſacramento ordinis mouentur tres quæſtiones.
1 An in eccleſia ſint ſeptem ordines eo modo, quo ordo, vel ordinatio ponitur ſacramentum.
2 An pœna canonica impediat a ſuſceptione, vel collatione ordinum.
3 An ſexus muliebris, aut ætas puerilis impediat ſuſceptionẽ ordinis.

*De Matrimonio. c. 407.*

De ſacramento matrimonij ſunt octo quæſtiones.
1 An matrimonium fuerit a Deo immediate inſtitutum.
2 An conſenſus expreſſus per verbum de præſenti non coactus, & ſequens appræhenſionem veram, non erroneam, cauſet matrimonium inter perſonas legitimas.
3 An inter Mariam, & Ioſeph fuerit verum matrimonium.
4 An ſint tria bona matrimonij ex quorum altero teneantur con iuges ſibijnuicem reddere debitum altero petente.
An fuerit aliquando licitum plures habere vxores ſimul, vel ſucceſſiue. 5
An impotentia coeundi, vel adulterium cum aliqua viuente viro ſuo, vt conditio ſeruilis, vel ætas puerilis impediant matrimonium. 6
An ſuſceptio ordinis ſacri, & votum perpetuæ continentiæ, & cultus diſparitas impediat matrimonium. 7
An cognatio, vel affinitas carnalis, & cognatio ſpiritualis, ac publicè honeſtatis iuſtitia impediat matrimonium. 8
Finis titulorum quæſtionum ſexti tractatus.

*De anima ſeparata. c. 419.*

Partitiones ſeptimi tractatus, in quo de finali bonorum, & malorum retributione tractatur.
Septimus tractatus in tres partes principales diuiditur.
Prima eſt de quibuſdam vltimum iudicium antecedentibus.
Secunda de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus.
Tertia de quibuſdam iudicium illud conſequentibus.
Prima pars in quatuor ſcinditur portiones.
Prima eſt de animarum ſeparatarum locatione.
Secunda eſt de animarũ purgandarum ſuffragatione.
Tertia de ipſarum animarum ſeparatarum cognitione.
Quarta de finali reſurrectione.
De primo ſunt tres quæſtiones.
An animæ ſeparatæ habeant receptacula, vel loca determinata. 1
An in inferno affligantur maligni ſpiritus 2

ſpiritus, & animę damnatorum igne corporali.

3 An pœna, qua puniantur animæ in purgatorio ſit maxima pœna temporalium.

*De ſuffragijs mortuorum. c. 433.*

De ſecundo ſunt tres quæſtiones.

1 An ſuffragia viuorũ proſint defunctis.

2 An animabus exiſtẽtibus in purgatorio proſint ſuffragia facta per malos.

3 An ſuffragia Eccleſiæ proſint æqualiter omnibus defunctis.

*De intellectione animæ ſeparatæ. c. 435.*

De tertio ſunt tres quæſtiones.

1 An anima ſeparata poſſit aliquid intelligere.

2 An anima ſeparata poſſit recordari præteritorum, quæ nouit ipſa corpori coniuncta.

3 An animæ ſeparatæ cognoſcant orationes, quas pro ipſis facimus, vel ad ipſas.

*De finali reſurrectione. c. 410.*

De quarto ſunt quatuor quæſtiones.

1 An generalis omnium reſurrectio ſit futura.

2 An poſsibile ſit per virtutẽ agentis naturalis aliquid idem numero reparari.

3 An futura reſurrectio erit naturaliter in inſtanti.

4 An in quolibet homine reſurget totum, quod fuit de veritate naturæ humanæ in eo.

*De iudicio. c. 437.*

Secunda pars principalis ſeptimi tractatus eſt de ipſo iudicio, & ipſum cõcomitantibus vbi mouentur tres quæſtiones.

An iudicium vniuerſale ſit futurum. 1

An in iudicio, vel circa iudicium ceſſabit motus corporum cœleſtium. 2

An ignis conflagrationis præcedet iudicium, vel ſequetur. 3

Tertia pars principalis ſeptimi tractatus, in qua agitur de quibuſdam iudiciũ conſequentibus in tres præcipuas ſcinditur portiones.

Prima eſt de mũdi innouatione.

Secunda eſt de reproborum punitione.

Tertia eſt de electorum remuneratione.

*De innouatione mundi. c. 441.*

De primo mouetur vnica quæſtio.

An mundi innouatio ſit futura poſt iudicium. 1

*De punitione reproborum. c. 442.*

De ſecundo ſunt ſex quæſtiones.

An corpora damnatorum poſt iudicium cruciabuntur igne infernali. 1

An damnati appetant non eſſe. 2

An ſit æqualis pęna omnium damnatorum. 3

An damnati velint ſe peccaſſe. 4

An damnati mallent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos eſſe beatos. 5

An in inferno damnatorum ſint tenebrę corporales, & ſpirituales. 6

De

*De præmiatione bonorum.* c. 447.

De tertio, ſcilicet de electorum præmiatione ſit triplex determinatio.

Prima eſt beatitudinis animę manifeſtatiua.

Secunda eſt beatitudinis corporis declaratiua.

Tertia eſt determinatio quædam comparatiua.

Circa primum ſunt octo quęſtiones.

1 An beatitudo creaturæ intellectualis per ſe conſiſtat in operatione.

2 An beatitudo cõſiſtat in vno ſimplici actu, vel in pluribus ſimul.

3 An beatitudo per ſe conſiſtat in actu intellectus, vel volũtatis.

4 An perpetuitas, vel ſecuritas tentionis pertineat ad eſſentiam beatitudinis.

5 An creatura intellectualis ſit naturaliter capax beatitudinis ſic quòd ad eam ex puris naturalibus poſſit attingere.

6 An omnes homines de neceſſitate, & ſummę velint, ſeu appetant beatitudinem.

Eſt de aureola.

An conuenienter attribuatur virginibus martyribus, & doctoribus. 7

An ſint dotes in beatis, etiam in Chriſto, & in Angelis. 8

*De beatitudine corporis.* c. 463.

Circa ſecundum, quòd eſt de beatitudine corporis ſunt quinque quæſtiones.

An conuenienter aſſignentur quatuor dotes corporis glorioſi, ſcilicet claritas, impaſſibilitas, ſubtilitas, & agilitas. 1

An corpora beatorum erunt impaſſibilia. 2

An corpora beatorũ erunt agilia. 3

An corpora beatorũ erunt clara. 4

An per dotẽ ſubtilitatis duo corpora poſſint eſſe ſimul in eodem loco. 5

*De æqualitate beatitudinis.* c. 475.

Circa tertium, vbi eſt determinatio quædam comparatiua ſunt duę quæſtiones.

An omnium beatorum ſit ęqualis beatitudo. 1

An beati videant pœnas damnatorum. 2

Finis titulorum quæſtionum ſeptimi, & vltimi tractatus: & per conſequens totalis libri, qui conuenienter dicitur Reſolutorium, [illegible] ſeu Reſolutio Theologorum.

# TABVLA ALPHABETICA MATERIARVM HVIVS OPERIS.

ABSTRACTIO multipliciter ſit tra.i.par.ii. por.ii.de ſpectãtibus ad ad pſonã patris, queſtione. viii.notabi.ii.c.29
Accidens qualiter eſt ſine ſubiecto in euchariſtia tractatu.vi.parte.iii. de euchariſtia quæſtione.viii. 377
Accidentia in euchariſtia an habere poſſint actiones ſuas ibidem. quæſtione.viii. 377
Accidentia in euchariſtia an poſſint tranſmutari. ibidem.quæ.ix. 377
Actio dicitur ęquiuoce tripliciter tra. i.par.ii. por.ii.de miſſione ſpiritusſancti. quæſt.ii.notabili.i. 89
Actio de genere actionis non eſt in Deo ibidem concluſione prima. 89
Actio tam immanens quàm tranſiens ad intra, & ad extra qualiter eſt in diuinis ibidẽ cõ.iii.iiii.v.&.vi. 89
Actio diuina dupliciter conſiderari poteſt. tra.i.par.iii. por.ii.de diuina prouidentia, & diſpoſitione. quæſtione.ii.in notabili. 67
Actus ſiue actio duplex.tra.i.par.ii. por.ii. de ſpectantibus ad perſonam patris. qu.x.notabili.i. 32
Actus efficiendi in Deo non diſtinguitur ab actu volendi tra.i.par. ii.por.iii.quæſt i. concluſione.v.53
Actus voluntatis duplex, & quis ordo inter eos tra.ii.parte.ii.,por.i. de malorum angelorum reprobatione.quæſt. 109
Actus bonitatis, & maliciæ triplex tra.ii.par.ii.por.i.de malorũ angelorũ reꝓbatione.q.iii.not.ii.112
Actus hominis duplex tra.ii.par. ii.por.iii.de voluntate humana. quæſtione.ix.notabili.i. 135
Actus qualiter poteſt eſſe vel non eſſe indifferens ad bonitatem, & maliciam tracta.ii.parte.ii.por. iii.de voluntate humana.quæſt. ix.in concluſionibus. 136
Actus recordandi habet duo obiecta tracta.vii parte.i.por.iii.q. ii.notabili.i.& ii. 427
Adoptio quid ſit tra.iiii.par.i.por. iiii.quæſt.v in notabili. 242
Adoratio multiplex, tract.iiii.par. i.por.iiii. qu.x.notabili.i. 242
Agentia ſunt triplicia tract.ii.par. ii.por.i.de voluntate angelorũ quæſt.i.in not. 103
Agentis duplex ratio tracta.ii.par. ii.por.iii.de intellectu humano quæſtione.iiii.in ſolutione tertii argumenti. 124
Amor duplex tracta.ii.par.ii.port. i.de voluntate angelorum quæſtione ii. notabili.ii. 104
Angelorum perſonalis pluralitas poteſt eſſe in eadẽ ſpeciei tract. ii.parte.ii. por.i.de angelorum naturali conditione quæſtione ii.in concluſione. 94
Angeli qualiter ſe habent ad corpora ibidem quæſtione. iii.per totum. 95
Angelus qualiter eſt aut eſſe poteſt in loco tracta.ii.par.ii. por.i.de angelorum locali tranſmutatione quæſtione.i.per totum. 95
Angelus ſeipſum cognoſcit per ſuã eſſen-

eſſentiam tracta.ii.par.ii.por.pri ma de in-ellectu angelorũ quæſtione prima in concluſione. 56
Angeli ſuperiores qualiter : vniuerſaliorem ſcientiã habent quã inferiores ibidem quæſtione iii. notabili ſecundo 97
Angeli qualiter intelligunt quiditates creatas, ibidem in tribus concluſionibus 97
Angelorum cognitio matutina, & veſpertina, ibidem quæſtione.iiii in notabili.& in concl.i.& ii. 98
Angeli naturali dilectione dilexerũt Deũ ſuper omnia tract.ii.par. ii.por.i.de voluntate angelorum quæſtione ii.in conclu. 99
Angeli quos plus aut minus diligũt. ibidẽ q.iii.in tribus conclu. 100
Angelorum beatitudo duplex, tract. ii.par.ii.por.i.de angelorum ſeparatione quæ.i notabili.ii. 100
Angeli prius meruerunt beatitudinem quam acceperunt ibidẽ not. i.& ii.& in concluſione.i. 99
Angelorũ morulę inter creationem eorũ,& præmiationem patet per ſeptem propoſitiones ibidem notabili ii.& iii. 99
Angeli qualiter habuerunt, & non habuerunt beatitudinem a creatione ibidem conclu.ii.& iii. 100
Angeli creati ſunt in gratia ibidem concluſi.iiii. 101
Angelis veriſimile eſt gratiam fuiſſe infuſam ſecundum capacitatem ſuorum naturalium ibidem quæſtione ii.in concluſionibus. 102
Angeli qualiter potuerunt eſſe ab inſtanti creationis beati aut miſeri ibidem qu.iii.per.totum 102
Angelus malus qualiter appetiit æqualitatem Dei.tracta.ii.part. ii.port.i.de malorum angelorum reprobatione q.i.in trib.cõc. 109
Angeli qualiter peccauerunt par.ii. por.i.de malorum angelorũ reprobatione quæſtione ii.& in ſex concluſionibus 110
Angelus qualiter habere potuit bonam volitionem, tracta.ii.part.ii. por.i.de malorum angelorũ reprobatione in concluſi. 111
Angelis qualiter obedit creatura corporalis tracta.ii.par.iii.de rei corporalis per angelum trãſmutatione qu.vnica per totum. 150
Angelus multipliciter poteſt aliquid intelligere tract.ii.par.iii.de angelorum locutione quæſti.vnica notabili.ii. 150
Angelus qualiter, & quam multipliciter loquitur angelo.ibidem in quinque concluſionibus 151
Angelus qualiter illuminat angelũ tract.ii.par.iii.de angelorum illuminatione quæſtione vnica per totum 114
Angelorum miſsio duplex tracta.ii. par.iii.de hoĩm per angelos directione quæſt.i.notabili.i. 151
Angeli omnes aſſiſtunt multipliciter, & tamen mittuntur ibidem notabili.ii.& conclu.i.ii.& iii. 151
Angelus poteſt hominem docere,& illuminare multipliciter ibidem notabili.iii.& cõ.iiii.& v. 151
Angelus qualiter poſſit inflammare voluntatem hominis ibidem concluſio.vi. 152
Angelica cuſtodia neceſſaria eſt ꝓpter tria ibidem qu.i.notab.i. 156
Angeli qualiter idẽ volũt, & qualiter inter eos eſt pugna ibidẽ notabili.ii.& con iii. 156
Angelum cuſtodẽ habet vnuſquiſq; dẽpto Chriſto ibid.con.i.& ii. 156
Angeli qualiter proficiunt in gaudio licet nunquam doleant ibidẽ concluſio.iiii.& v. 156
Animæ brutorum an productę ſint ex nihilo tra.ii.part.ii.por.ii.de opere ornatus q.vnica.not.iii. 117
Anima humana qualiter eſt aut qð

eſt cōpoſita ex materia,& forma. ibidē por.iii.de anima humana in ſe qu.ii.per totum 120

Anima humana qualiter eſt corruptibilis, & incorruptibilis ibidē quæſt.i.in conclu. 119

Anima humana conuenienter vnitur corpori corruptibili ibidem quæſt.iii.per totum 119

Anima creata eſt in corpore.tra.ii. par ii.por.iii.de modo primariæ pductionis humanę q.i.p totū 143

Anima ſeparata qualiter pōt itellige re,& nouā noticiā acquirere.tra. vii.par.i.por.iii.qu.i. 426

Anima ſeparata qualiter pōt recordari præteritorū ibidē.q.ii. 426

Anima ſeparata qualiter pōt ſcire q̄ apud nos fiūt tr.7.p.i.po.3.q.3. 428

Appropriatorum duplex cōſiderat. & quæ ſit appropriationis ratio. trā.i.par.ii.por.iii.de ſpāli appropriation.q.vnica.in notab. 54

Appropriationes multæ conuenienter factæ ibid.in ſex.concluſi. 54

Appetit⁹ multiplex.tr.ii.par.ii.po. 3.de volūtate hūana.q.4.not.i. 150

Aquarum congregatio facta cōuenienter tract.ii.par.ii.port.ii.de opere tertiæ diei.q.vnica.ī no. 117

Aquę nomē tripliciter exponitur. tra.2.par.ii.por.ii.de opere ſecundæ diei.q.vnica.nota.iii. 116

Ars dupliciter ſumi pōt trac.ipart. iii.por.i.de ſciæ,& ſcibiliū habitudine q.4.ī ſolutiōe primi arg. 66

Aſſumptio eiuſdē naturæ a tribus pſonis qualiter eſt poſſibilis tract. iiii.par.i.por.iq.ii.per totum 219

Aſſumpſit filius Dei verā naturā hūanā tr.4pa.i.por.i.q.4 p.totū 220

Aſſumere verbū naturā hūanā cōuenientius fuit quam angelicam tr.4.p.i.por.i.q.v.no.i.&cō.i. 220

Aſſumere hūanā naturā ex genere Adæ, & ex muliere cōuenientius fuit, quàm aliunde ibidē. nota. iiii. ii.iii.& iiii. & con.i.ii.& iii. 228

Aſſumere naturam irrationalem, an poſsit Deus,tracta.iiii.par.i. por.i.q.viii. per totum. 224.

Attributum dici poteſt quadrupliciter.tracta.i.par. iii.de attributis in cōi.q.vnica.nota.ii. 55.

Attributa qualē idētitatē, qualēq; diſtinctionē habēt.tr.i.pa.ii. 41.

De attributis in generali. q. vnica in ſex concluſionibus. 55

Auerſio a fine triplex,tra.iii.par.i. por.i. q.i.nota.i. 159.

Auaritia quid ſit, & quale peccatū, & quæ eius filiæ, tra.iii. par.iii. por.ii.q.v. per totum. 195

Aureola an conuenienter attribuatur virginibus,martyribus,& doctoribus,tra.vii.par.iii.por.iii. de beatitudine animæ,q.vii.per totum. 459

B

Baptiſmus Ioannis qualis fuit, & an eſſet ſacramentum tra. iiii.par.ii.por.ii.q.ii. not.i. & ii. 255

Baptiſmus quid ſit, tra. vii.par.iii. de baptiſmo q.i. 355

Baptiſmi forma,q̄ ſit ibid.q.ii. 355

Baptiſmi forma variari pōt quadrupliciter,ibid.nota.iiii. 356

Baptiſmi materia, quæ ſit ibidem q.iii.per totum. 358

Baptiſmi effectū paruuli recipiunt ibidem.q.iiii. per totum. 358

Baptiſmus an poſsit conferri paruulo exiſtenti in vtero, ibidem q.v.per totum. 358

Baptiſmi effectū an recipiat adultus non conſentiens ibid. q. vi. per totum. 358

Baptiſmi effectū an fictus recipiat, ibidem.q.vii. 358

Baptiſmi ſuſceptio an ſit neceſſaria iā iuſtificato ibid.q.viii. 358.

Baptiſmi effectus an ſit æqualis in omnibus, ibidem.q.ix. 360

Baptiſmus an ſit miniſtrandus par uulis infidelium inuitis parentibus ibidem quæſtione x. 360
Baptiſmum conferre quis poteſt,& qualis intentio ad hoc requiritur, ibidem quæſtione.xi. 361
Beatitudinem poteſt quis immoderate velle tripliciter tract.ii. parte.ii.por.i.de malorum angelorum reprobatione.quæſtione ii.nota.ii. 113
Beatitudines conuenienter annumerantur tractatu.v. parte.iii. por.iii.quæſt.iii.per totum. 324
Beatitudo an in operatione conſiſtat tractatu.vii.part.iii.por.iii. de beatitudine animæ qu.i. 449
Beatitudo an conſiſtat in vno ſimplici actu. ibidem. quæſtione.ii. per totum 150
Beatitudo dupliciter accipitur ibidem nota.ii. 450
Beatitudo an per ſe cōſiſtat in actu voluntatis vel intellectus ibidē quæſtione iii.per totum 450
Beatitudinis eſſentia an includat perpetuitatem, & ſecuritatem tentionis ibidem quæſtione iiii. per totum 340
Beatitudinis capacitas an naturaliter conueniat creaturæ intellectuali. ibidem quæſtione v.per totum 456
Beatitudo an ſumme,& neceſſario appetatur ab omnibus ibidem quæſtione vi.per totum 457
Beatorum corpora qualiter erunt impaſſibilia tractatu. vii.parte. iii.por.iii.de beatitudine corpo. quæſtione ii. 459
Beatorum corpora qualiter erunt agilia ibidem quæſtione iii.per totum 469
Beatorum corpora qualiter erunt clara ibidem quæſtione iiii.per totum 72
Beatorum corpora qualiter erunt ſubtilia, & quid per ſubtilitatem poterūt an ſimul eſſe in eodem loco.ibidem quæſtione.v. per totum 472
Beatitudinis æqualitas multiplex tractatu.vi. parte.iii.porti.iii.de æqualitate beatitudinis quæſti. vnica per totum 475
Beati qualiter uident pęnas damnatorum tractatu.vii. parte.iii. port.iii.quæſt.finali. 476
Benefaciendum eſt omnibus tract. v.parte.iii.de charitate quæſ.x. per totum 343
Bigamia an ſit licita tract.vi.part. iii.de matrimonio quæſtio.v.in concluſione 414
Bonitas intentionis dupliciter notabili.ii.quæſt.viii.tract.ii. 134
Bonitas triplex in actu humano. tractatu.ii.par.ii.por.iii.de voluntate humana.quæſtione vij. notab.i. 133
Bonitas qualiter attenditur in opere ex parte intentionis, & finis ibidem notabili.iii.& iiii.& in tribus con. 133
Bonitas quadruplex conuenire poteſt actui humano ibidem quæſtione ix.notab.ii. 135
Bonitas meritoria vnde conuenic actui ibidem notab.iiii. 135
Bonitas actus moralis quid ſit tra. v.part.iii.pot.i.quæſtione.i.notabili.iiii. 308

De litera. C.

CARACTER quid ſit,& quibus ſacramētis imprimitur tractatu.vii.part.iii.De baptiſmo queſt.xii. 361
Capacitas gratię poteſt attendi dupliciter tractatu.ii.parte.ii.por. i.de angelorum ſeparatione qu. ſecunda 107
Charitas virtus infuſa tractatu.v. parte.

par. iiii. por.iii. de charitate. q.i. notabili.i. 333
Charitas ratio obiectiua, ibidem. notabili. ii. 334
Charitas vna eſt ad Deum, & ad proximum, ibidem not. vj. 334.
Charitas an ſe extendat ad corpora humana, ibidem. q.ii.not.& con. iii. 335
Charitate diligendi ſunt boni, & mali & omnes viatores, ibidem. con.i. & ij. 335
Charitas an ſe extendat ad creaturas irrationabiles, ibid. in concluſione iii.in fine. 336
Charitatem perfectā habens an teneatur ad opera perfectionis, ibidem. q.v.per totum. 336
Charitas manet in patria, non aūt fides, & ſpes, ibidem. q. vi. per totum. 337
Capitale vitium quare ſic dicitur, & quæ ſunt principalia peccata, tracta.iii.par.iii.por.i.q.iiii.no. i.ii.iii. & iiii. 187
Cauſas plures cōcurrere, poteſt intelligi dupliciter, tract.ii.par.ii. por. iii. de intellectu humano, q.iii.not. iii. 123
Celatio cōfeſſionis eſt de iure multiplici.tract.vi.par.iii.de pœnitentia. q.xii. 399
Cœlum multipliciter dicitur, tra. ii. parte ii. por. ii. de opere ſecundæ diei.q.vnica.nota.i. 111.
Cerimoniæ veteris legis multiplices, tracta.v.par.i.por.iii.q.iiii. per totum. 287
Cermoniẹ veteris legis an cauſam habuerint literalē, vel figuralem tantū, ibid.q.v.per totum. 287.
Certa cognitio de multis naturaliter haberi pōt, tra.ii.par.ii.por. iii.de intellectu humano.q.i.notabiii i. 121
Certitudo duplex, adhærentiæ, & euidentiæ quæſtionibus prohemialibus de doctrinę Theologicæ qualitate q.ii. not.ii. 7
Circuminceſſio quid ſit, tra.i.par. ii.por.iii. de circūinceſſione diuinarū pſonarū.q.vnic.in no,53
Circūinceſſiue ſunt diuinæ perſonæ in ſeinuicem, & quę ſit circuminceſsioni huius ratio, ibidem in concluſionibus. 53
Circunciſio an eſſet ſacramentum conferens gratiam, tra.vi.par.i. por.iii.q.ii.per totum. 352
Clauis poteſtas conceſſa Eccleſiæ, quæ & quanta ſit, tra.vi.par.iii. de pœnitentia q. xi. 396
Cognoſcere Deum in creaturis, & per creaturas differūt, tra.i. par. i.in prin. q. de cognoſcibilitate Dei, notab.ii. 9
Cognoſcendi oīa determinate, & certitudinaliter, quæ ſit ratio in Deo, tra.j.par.iii.por.j. de diuinæ ſcientiæ certitudine queſtione vnica conc.ii.iij.& iiii. 65
Cognoſcendi rem aliquā diſtincte, quæ ſit ratio, & qualiter adęquata, tract.ii.par.ii.por.i. de intellectu angelorū.q.ii.nota.i. 101.
Cognoſcendi ratio eſt multiplex, ibidem q.iii. nota.i. 102
Cognoſcendi ratio dicitur quadrupliciter, tract.ii.par.ii.por.iii.de intellectu humano.q.ii.in nota. in principio. 121
Cogitatio circa illicitum, ac etiam delectatio qualiter eſt peccatū, vel nō, tract.iii.par.i.por.i.q.ii. conclu.ii.iii.iiii. & v. 164
Compoſitio triplex, tract.ii.par.ii. por.i.de angelorū naturali conditione, q.iii.notabi. ii. 98
Compoſitio qualiter eſt in angelis ibid.not.iii.& con.i.ii.& iii. 98
Cōceptio B. virginis immunis fuit a peccato originali, tra.iiii.par. i.por.v.q.i. per totum. 249
Conceptio verbi Mariæ per Ange-

lum conuenienter nunciata, ibidem, q.iii. per totum. 252
Concipere Chriſtum qualiter meruit B. virgo, ibi. q. 4. p totũ. 190
Confirmatio quid ſit, & de eius neceſſitate, tract. 6. par. 3. de confirmatione, q. 1. 364
Confirmationis ſacramẽtum an ſit iterabile, ibidem, q. ij. 364
Confiteri oĩa peccata proprio ſacerdoti an ſit neceſſariũ, trac. 6. par. iii. de pœnitentia, q. x. 395
Conſcientia quid ſit, & qualiter in ea poteſt eſſe error, tra. ii. par. ii. por. iii. de voluntate humana, q. xi. not. ii. & iii. 141
Conſcientia qualiter obligat, aut ligat, ibid. conc. 3. 4. 5. & 6. 142
Conſummatio operũ Dei in creaturis triplex, trac 2. par. 2. por. 2. de operum Dei conſummatione, q. vnica, per totum. 118
Cõtingẽtiæ ratio, aut radix, in quo ſtat, tra. 1. par. 3. por. 1. de diuinæ ſciẽ certitudine, q. vnic. in no. 64
Contingentia rerum qualiter ſtat, cũ certitudine diuinæ ſcientiæ, ibid. & in 5. concluſione. 65
Cõtumelia quale peccatũ eſt, trac. 3. par. 3. por. 3. q. 13. nota. 2. 211
Cõuenientia attenditur dupliciter inter perſonas diuinas, tr. 1. par. 2. por. 2. de nominatione Spiritusſancti, q. 2. nota. 2. 46
Cõuerti quodlibet in quodlibet an ſit poſſibile, tracta. 6. par. 3. de Euchariſtia, q. 5. 373
Corpus Adæ conuenienter factum eſt de limo terræ, tracta. 2. par. 2. por. 3. de modo productionis humanæ, q. 2. in concluſione. 121
Corruptio dicitur dupliciter, trac. 2. par. 2. por. 3. de anima humana in ſe, q. 1. in not. 118
Correctio fraterna qualiter ſit facienda, tra. 5. par. 3. por. 3. de charitate, q. 12. per totum. 345
Creaturæ qualiter ſunt in Deo vita, tra. 1. par. 3. por. 2. de ſcientiæ & ſcibilium habitudine, q. 3. conclu. 2. 3. & 4. 63
Creare quid ſit, tra. 2. par. 1. q. 2. in notabili. 87
Creare põt ſol⁹ De⁹ ib. cõ. 1. & 3. 87
Creatio quod importat, tracta. 2. par. 1. q. 4. notabili 2. 89
Creatio qualiter diſtinguitur a re creata, ibid. conc. 4. & 5. 90
Chriſtus figuratus eſt primicijs ſacrificijs, & decimis, tracta. 4. par. 1. por. 2. q. 6. nota. 3. 243
Chriſti caro aliter fuit in patribus quàm caro aliorũ, ib. con. 2. 168
Chriſtus non fuit decimatus in Abraham, ibidem, conc. 3. 222
Chriſtus nõ eſt dicendus filius Spiritusſancti, aut Trin. tra. 4. par. 1. por. 4. q. 4. per totum. 241
Chriſtus non eſt filius Dei adoptiuus, ibid. q. 5. per totum. 242
Chriſtus, ſecundum ꝙ homo an ſit creatura, & an inceperit eſſe, ibidem, q. 6. per totum. 242
Chriſtus, ſm ꝙ homo an ſit perſona, & Deus, ibi. q. 7. per to. 244
Chriſtus conuenienter adorandus eſt a magis, tract. 4. par. 2. por. 1. q. 3. per totum. 254
Chriſtus cõueniẽter eſt circũciſus, tra. 4. par. 2. por. 2. q. 1. p to. 254
Chriſtus cõuenienter fuit in tẽplo oblatus, ib. no. 1. & cõ. 2. & 3. 254
Chriſtus conuenienter baptizatus eſt in Iordane, ib. q. 2. p tot. 255
Chriſti conuerſatio qualis eſſe debuit, tra. 4. par. 2. por. 2. q. 3. per totum. 256
Chriſtus an ſolis Iudæis debuerat prædicare, & qualiter, tracta. 4. par. 3. por. 3. q. 1. per totum. 257
Chriſtus an fuit homo in triduo, tra. 4. pa. 3. po. 1. q. 6. per to. 264
Chriſtus qualiter deſcenderit ad inferos, ibid. q. 7. per totum. 266

Chriſti corpus an fuiſſet putrefactū ſi eius reſurrectio nō fuiſſet accelerata, ibid.q.8.per totum. 266

Chriſtus primus eſt reſurgentiū, & cōuenienter reſurrexit die tertia, tr.4.par.3.por.2.q.1.per to.267

Chriſtus conuenienter reſurrexit cum cicatricibus, trac.4.par.3.por.2.q.2. 268

Chriſti reſurrectio conuenienter per argumenta determinata eſt, tra.4.par.3.por.2.q.3.p to. 268

Chriſti reſurrectio qualiter eſt reſurrectionis corporum, & animarum cauſa, tract.4.par.3.por.2.q.4.per totum. 269

Chriſtus an ſecundū ꝙ homo aſcenderit, tra.4.par.3.por.3.q.1.269

Chriſti aſcenſio an ſit noſtræ ſalutis cauſa, ibid.q.2.per totū.270

Chriſtus primo potuit eſſe ſub ſacramento, quā in vtero virginis, tr.6.pa.3.de eucha.q.3.no.1.371

Chriſto in ſacramento, quæ operationes, & proprietates ineſſe poſſunt, ibidem per totum, 371

D

Damnati an appetant nō eſſe, tracta.7.par.3.por.2.q.2. per totum. 443

Damnatorum omnium an pœna ſit æqualis, ibid.q.3. 444

Damnati an velint ſe peccaſſe, ibidem, q.4. 446

Damnati an mallent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos ſaluatos, ibidem.q.5. 446

Damnatorū infernus an tenebras habet corporales, ibid. q.447.

De aliquo dicitur eſſe aliquid multipliciter, tract.1. par.2.por.2.de ſpectantibus ad perſonam filij, q.4.nota.1. 39

Defectus multiplices naturæ humanæ, & qualiter in Chriſto fuerunt, tracta.4.par.3.por.1.q.2.per totum. 261

Demonſtrabile eſt aliquod ens eſſe ſimpliciter primum, tra.1.par.1.q.1. conclu.3. 10

Deletio cyrographi qualiter facta eſt per Chriſti paſſionem, tra.4.par.3.por.1.q.3.per totum.262

Demonum impugnatio, a quo eſt, tracta.2.par.3.de hominum per angelos directione.q.3.no.1.158

Dæmon qualiter eſt cauſa peccati, & qualiter illudit, & cogitationes, aut affectiones immitit ibi, no.3.& 4.& con.2.3.5.& 6. 158

Dæmon non poteſt illabi animæ, ibidem, not.5.& concl.5. 159

De nihilo aliquid fieri poteſt intelligi multipliciter, trac.2.par.1.q.2.in nota. 93

Deriſio quale peccatum, tracta.3.par.3.por.3. q.13.nota.5. 211

De ſubſtantia patris eſſe qualiter filio conuenit, trac.1.par.2.por.2. de ſpectantibus ad perſonam filij, q.4.in conclu. 39

Deſperatio qualiter contingit, & quàm graue peccatum eſt, tra.3.par.3.por.3.q.2. 185

Determinatio de ineſſe, & de poſſibili, tra.1.par.3. por.1.de diuinæ ſciæ certitudine, q.vnic.no.1.57.

Detractio quale peccatum ſit, tra.3.par.3.por.3.q.13.not.3. 212

Deus ſub qua ratione eſt ſubiectū Theologiæ quæſtionibus prohemialibus de ſubiecto Theologiæ, quęſtione 2. 5

Deus neque a viatoribus, neque a beatis cognoſci poteſt comprehenſiue, tr.1. par.1.in prin.q.de cognoſcibilitate Dei con.1. 9

Deus non poteſt intuitiue naturaliter ab homine cognoſci, ibidē concluſione 2. 10

Deus eſt a nobis naturaliter cognoſcibilis in aliquo conceptu p ſe, ſed nō in cōceptu proprio quidditatiuo, ib.con.3.4.& 5.10

Deus a nobis cognoſcibilis per aliquos cōceptꝰ ſibi ꝓprios,& hoc ꝑ creaturas,ib.con.vi.& vii. 10
Deus nō eſt obiectum nobis primo notū primitate generationis, & adæquationis, ſed bene primitate perfectionis ſimpliciter, ibidem concluſione viii. 10
De Deo nullum proprium conceptum ſimplicem in nobis percipimus, tra.i. par.i.q.i.no.ii. 10
Deus oīa cognoſcit per eſſentiam ſuā diſtincte per vnicū actū, tra. i.par.iii.por.i.de ſcitorum multitudine. q.vnica in ſex con. 62
Deus poteſt aliquid de nihilo facere,& creare,trac.ii.par.i.q.ii. con.i.& ii. 87
Deꝰ potuit ꝓducere materiā abſq; quacunq; forma, & oīa ſimul facere,tra.ii.pa.ii.por.ii. de opere creationis,q.vnic.cō.ii.& iii.113
Diabolus qualis eſt homini cauſa peccandi, tract.iii.par.i.por.ij. q.iiii. in conclu. 168
Dicere qualiter differt ab intelligere,tra.i.par.ii.por.ii.de ſpectātibus ad ꝑſonā patris,q.x.no.i.32
Dicere tripliciter ſumitur, & qualiter ſolo patri conuenit,ibidem quæſtione xiii. nota.i. 35
Dicere notionaliter ſumptū quid ſit,ibidem not.ii. 35
Dies dicit̄ dupliciter,tra.ii. par.ii. por. ii. de opere primæ diei, q. vnica in not. 115
Dilectio Dei reſpectu creaturarum qualiter attendenda eſt, tract.i. par.iii.por.ii.de diuina dilectione quæſtione vnica in nota. 73.
Dilectio amici an ſit maioris perfectionis quām dilectio inimici, trac.v.parte iii.por.iii.de charitate quæſtione iii.per totū. 336
Diligi aliqua ęqualiter, aut inæqualiter,dupliciter poteſt intelligi,tract.i.par.iii.por.ii.de diuina dilectione, q. vnica. 73
Diligere creaturas qualiter competit Deo, ibid.in ſeptē conclu. 73
Diligi aliquid plus,vel minus,pōt intelligi tripliciter, tra.ii.par.ii. por.i. de voluntate angelorum, q.iii. in notab. 104
Diligi pōt Deus ſuper oīa ex naturalibus,& ꝙ dupliciter hoc pōt intelligi, tra.v.par.iii.por.iii.de charitate, q.i.no.iii.& iiii. 334
Diligibilium ex charitate,quis ordo,tra.v.par.iii. por.iii.de charitate,q.iiii.per totum. 336
Diſtinctio eſt aliqua in diuinis inter eſſentiam, & perſonam ante omnem actum intellectus, tra.i. par. ii. por.i. q.iii.nota ii. 18
Diſtinctionis ratio, quę, & qualis ſit, tra.i.par.ii.por.iii.de quadruplici cōi relatione, q.ii.no.i. 51
Diſtinctionis multiplex genus, ibidem notabili ii. 51
Diſtinctio,quę,& qualis eſt in diuinis, ibid.in quinque conclu. 52.
Diſtinctionis ſpecificæ inter animā & angelū diuerſi, diuerſimode aſſignāt rōnē, tra.ii.par.ii. por.i. de angelorū naturali cōditione, q.i.in nota.& in tribus conc. 90
Diſtingui aliquo tripliciter contingit, tra.i.pa.ii.por.ii.de productione.ſſ.q.iii.in nota. 40
Doctrina ſupernaturalis nobis neceſſaria vtiliter, & ſufficiēter habet in ſacr.ſcript.q.ii.prohe. 1.
Dolor verus qualiter fuerit in anima Chr̄i,& in portione ſuperiori,tra.4.pa.3.por.i.q.i.ꝑ to.260
Dominij rerum diſtinctio non eſt de lege naturæ. 208
Donum, & datum, tripliciter differunt,trac.i.par.ii.por.ii.de nominatione.ſſ.q.iii.not.i. 47.
Donū ſignificat reſpectum,qui pōt tripliciter intelligi,ibidem. 47
Donabile dicitur dupliciter,ib. 47

Donum in diuinis conuenientius dicitur quàm datū: ibi.con.j. 47
Donum ſi proprie ſumatur eſt proprium nomen ſpirituſſancti. ibi. conſi.iii. 47
Donum aptitudinaliter dictum dicitur de Deo ab æterno, & eſt proprietas diſtinctiua ſpirituſſancti: ſed non conſtitutiua. ibidem conſi.ii.&.v. 47
Donum noſtrum dici poteſt ſpirituſſanctus. ibidem. concl. vi. 47
Dona, beatitudines, fructus, & virtutes qualiter ſe habent ad inuicē. tra.v.pars.iii.por.ii.quæſt.i.per totum 240
Donorum enumeratio, & qūo manebunt in beatis. tra.v. pars.iii. por.ii.q.ii.per totum 320
Dotes an ſint in beatis, & in Chriſto & angelis. tra.vii.par.iii.por. iii.de beatitudine animæ.q.viii. per totum 462
Dotes quattuor corporis glorioſi. tra.vii.par.iii.por.iii.de beatitudine corporis.q.j.per tot. 463
Durationis tres ſunt měſuræ. tra.ii. par.ij.por.j.de menſura durationis angelorum.q.vni.not.ii.100

E

Elicitum dici poteſt aliquid quadrupliciter. tra.i.par.ii.por.iii. de ſpectantibus ad perſonam patris.q.iii.notab.i. 22
Electio quid ſit: tra.ij.par.ii. por. iii. de voluntate humana. q.vi. not.i.& con. i. 132
Elementa qūo manēt in mixto. tr. 2.par.2.por.3. de mō primæ productionis humanę.q.2.in no.143
Elemoſinæ largitio an ſit ſub præcepto: tra.v.par.iii.por.iii. de caritate.q.xi. 343
Ens in communi qualiter eſt obiectum naturale noſtri intellectus. q.i.prohemiali de neceſſitate doctrinæ ſupernaturalis; in ſolutione primi argumenti 2
Equalitas in quo fundatur. tract.i. par.ii.por.iii.de quadruplici cōmuni relatione.q.iij.no.i. 52
Equales equalitate ſumma ſunt diuinæ perſonæ: ibid. in quattuor conclu. 38
Equalitas duplex tr.ii. par.ii. por. iii. de anima humana in ſe q.iii. in nota. circa finem. 119
Eſſe in loco dicitur aliquid tripliciter: tra.i.par.i.q.iii.no.i. 13
Eſſe in loco qualiter Deo conuenit & eſſe in omnibus, & vbique: ibidem notab.ii.& conclu.i. 13
Eſſentia diuina qualiter communicatur perſonis. tra.i. par.ii.por. ii. de ſpectantibus ad perſonam filii.q.iiii. notab.ii. 39
Eſſentia diuina per voluntatē communicatur. tra.i.par.ii.por.ii.de productione ſpirituſſancti. q. i. concl.i. 40
Eſſentia qualiter eſt terminus ſpirationis: ibidem.con.ii. 40
Eſſentia qualiter eſt principiū productiuum ſpirituſſancti. ibidem con.iii.&.iiii. 40
Eſſentia diuina qualiter eſt ratio cognoſcendi creaturas.tr.i.par. iii. por.i. de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine. q.i. concl. ii.&. iii. 58
Eſſe eſſentiæ quid ſit, & qualiter ab exiſtentia diſtinguitur. tra.i.par. iii. port.i. de diuinæ ſcientiæ, & ſcibilium habitudine. quæſt.ii. in notab. 59
Eſſentiæ ad exiſtentiam quis eſt ordo: ibid. concl. i.ii.iii.& iiii. 59
Eſſentia rei creabilis non eſt æterna, nec realis eſt ante exiſtentiā: ibid.con.v.vi.vii.& viii. 60
Eſſe quadruplex habent creaturæ. tra.i.par.iii.por.i. de diuinæ ſciētiæ, & ſcibilium habitudine. q. iii. in not. 60

Eſſe creaturarum in Deo eſt excellentius, licet non verius: ibidem in conclu.v. &.vi. 60
Eſſe an ſint in Chriſto duo, vel vnũ tantum. tract. iiii. par. i. por. iiii. q. ii. per totum 260
Eſſe ſub ſpecie panis in euchariſtia qualiter conuenit corpori Chriſti. tract. 6. par. 3. de euchariſtia. q. ii. 368
Eſſe idem corpus in diuerſis locis circumſcriptiue poſſibile eſt, ibidem nota. 4. 368
Eternitas quid ſit, tra. i. par. i. q. 3. not. 3. 13
Eternus eſt ſolus Deus. ibidem con clu. 3. 13
Epiſcopatus an ſit ordo, tra. 6. par. 3. de ſacramento ordinis. q. 1. notab. 4. 403
Euchariſtia quid ſit: & de eius excellentia, materia, & forma, tract. 6. par. 3. de euchariſtia. q. 1. per totum 365
Euchariſtia non manente, an poſſit aliquid ex ſpeciebus generari, tractat. 6. par. 3. de euchariſtia. q. x. 379
Euchariſtia conficere quis poteſt: ibid. q. xi. 380
Euchariſtiæ manducatio multiplex & quis poteſt eam manducare: ibid. q. 12. 381
Extrema vnctio quid ſit: & an ſit ſacramentum nouæ legis. tracta. 6. par. 3. De extrema unctione. q. vnica 402
Euum poteſt dupliciter dici: tractatu ſecundo, par. ſecunda, portione prima. De menſura durationis angelorum. q. vnica. notab. 4. 99
Euum an ſit vnum, vel plura: ibid. con. 1. 2. & 3. 99
Euo, qui entia menſurantur. ibid. conclu. 4. 99

F

Factio qualiter eſt in incarnatione, tra. 4. par. 1. por. 4. q. 4. not. 4. 237
Fides infuſa ponenda eſt. tractat. 5. par. 3. de fide. quæſt. i. per totum fol. 326
Fides an poſſit ſtare cum ſcientia, ibi. q. 2. per totum 326
Fides qualiter eadem eſt in antiquis, & nobis. ibidem. quæſt. 3. per totum 327
Fides informis an ſit virtus: ibidem q. 4. per totum 328
Fidei an poſſit ſubeſſe falſum, ibid. q. 5. per totum 328
Fidei meritum, an minuatur propter rationes adductas: ibidem. q. 6. per totum 329
Fidei confeſſio qualiter eſt neceſſaria ad ſalutem, ibid. q. 7. per totum 329
Filiatio an in Chriſto ſit vna tantum realis. tracta. 4. par. 1. por. 4. q. 3. per totum 233
Finis dicitur dupliciter. trac. 2. par. 2. por. 3. de voluntate humana. q. 8. notab. 1. 134
Fines plures contingit ſtatuere dupliciter, ibidem, nota. 2. 134
Finis cuiuslibet bonæ voluntatis eſt charitas, ibidem, concluſione 1. 134
Firmamentum factum ſecunda die: tract. 2. par. 2. port. 2. de opere ſecundæ diei. quæſt. vnica in conclu. 116
Formalitas quid ſit quæſtionibus prohemialibus de ſubiecto theologiæ. q. 3. not. 2. 5
Fraudulentia multipliciter contingit in contractibus. tract. 3. par. 3. por. 3. q. xi. per totum 208
Fructus conuenienter enumerantur ab Apoſtolo. tra. 5. par. 3. por. 2. q. 4. per totum 324

Fruc

Frui dupliciter accipitur : tra. ii. parte.2.por.3.de voluntate humana.q.x.not. 2. 137

Fruitionis ad vſum comparatio ſecundum quattuor:ibidem.notabil.3. 137

Fruitio multipliciter ſumitur, ibi. not.4. 137

Fruitio eſt actus voluntatis ibidem conclu. 2. 137

Fruendum vti peſor eſt actus,quàm frui vtendis : ibidem concluſione 3. 137

Fruitionis ordinate,quod eſt obiectum,& qualiter: ibidem.concluſio. 4.& ſequentibus. 137

Fruitio ſumma poteſt intelligi dupliciter, tra. 4. par.1. por.3.q.3. notab. 3. 233

Furtum quale peccatum ſit.tractatus.3.par.3.por.3.q. 12. per totum 269

G

GAudium ſpirituale effectus eſt charitatis, & qualiter poteſt eſſe plenum, tra.v.par.3.por.4. de charitate. quæſtio. 7. per totum 340

Generatio in creaturis annexam habet mutationem , ſed non eſt formaliter mutatio,trac.1.par.2. por.1.q.2. in notab. 17

Generatio in diuinis eſt vniuoca : ibidem in conclu. 18

Generationis diuinæ ad intellectualem qualis ſit ordo, tract.1. par. 2.por.2.de ſpectantibus ad perſonam patris.q.x. concluſi.5. &.6. fol. 32

Generatio filii Dei eſt æterna, tracta.i.par.2. por. 2. de ſpectantibus ad perſonam filii . q. 5. per totum 38

Genuit pater filium intellectu præcedente,concomitante eliciente, ſed non ſubſequente . tractat. 1. par.2. por.2. de ſpectantibus ad perſonam patris. q. x. in primis concluſionibus. 32

Genuit pater filium intellectione præcedente , concomitante , ſed non ſubſequente , nec eliciente : ibidem in ſecundis concluſionibus 32

Genuit filium pater volens voluntate,& uolitione antecedente, & concomitante,ſed non ſubſequête, nec eliciente , ibidem. q. xi. per totum 32

Gerarchia quid ſit, & quot ſunt angelorum gerarchiæ,tract.2. par. 3.de angelorum gerarchiis. quæſtione vnica,notab. primo & 4. fol. 153

Gratia ſumma poſſibilis dupliciter poteſt intelligi , & qualiter fuit in Chriſto.tract. 4.par.3. por.3. q.3. 270

Gratia triplex in Chriſto. ibidem. notabili.quarto. & concluſio.3. fol. 270

Gratia quid ſit, & in quo ſit,& quo tupliciter ſumitur . tractatus 5. par.2. por.1.quæſt.1. per totum. fol. 292

Gratia an diſtinguatur a virtute. tracta.5.par.2.por.1.quæſtio.2. per totum 294

Gratia a quo cauſatur , & an detur neceſſario diſponenti ſe. ibidem. q.3.per totum 294

Gratiæ præſentia an poſſet ſciri. ibid.q.4.per totum 295

Gratia conuenienter diuiditur per gratiam gratum facientem, & gratis datam.tract. 5. par.2.por. 2.q.1.per totum 295

Gratiæ diuiſio in operantem, & cooperantem.ibidem.q.2.per totum 296

Gratiæ gratis datæ diuiſio.ibi.q.3. per totum 296

Gratię neceſſitas ad cauendum peccatum, ad uincendum aduerſarium, ad implendum diuina mãdata. tract.v.par.ii.por. iii.q.ii. per totum 299
Gratiam habens an poſſit per ſe bonum operari, & perſeuerare. tra. v.par.ii.por.iii.q.iiii.per to. 301
Gratiæ augmentatio qualiter fit, & an cadat ſub merito. ibidem. q.vi.per totum 304
Gratia prima an cadat ſub merito: ibid.q.vii. per totum 306
Gratiam habens an ſibi mœreri poſſit reparationem poſt lapſum, & perſeuerantiam. ibidem. q.viii. per totum. 306
Gratiam habens an mœreri poſſit temporalia bona. ibidem. q. ix. per totum 306
Gubernationi diuinæ qualiter oĩa ſubſunt. tra.2.par.3.de rerum gubernatione.q.vni.per to. 150
Gula quid ſit, & quale peccatum, & quæ eius filię.tra.iii.par.iii.por. ii.q.vi.per totum 193

H

Habitus intellectuales quæ ſunt & an ſint virtutes, tra.v. par. iii.por.i.q.ii.per totum 309
Habitus quot ſunt, & qui ſunt neceſſarij in uia.tract. v. par. iii. por.ii.q.i. per totum 321

I

Ideæ quid ſint & qualiter ſunt in Deo.tra.i.par.iii.por.i. de diuinæ ſcientiæ & ſcibilium habitudine.q.i.nota.ii.& con.iiii.v.vi. & vii. 57
Idearum, quæ ſit habitudo ad intellectionem diuinam. ibidem. nota.iii. 57
Ideam habet in Deo omne poſitiuum.ibidem. con.vii. 57
Identitas, quæ ſit relatio realis, & quæ non.tra.i.par.iii.de attributis in communi q. vnica 57
Identitatis quattuor modi.ibidem 58
Ignis inferni qualiter affligit ſpiritus.tra.vii.par.i.por.i. q. ii. per totum 439
Ignis cõflagrationis an prįcedat iudicium.tract.vii. par.ii.q.ii.per totum 440
Ignis infernalis qualiter cruciabit corpora damnatorum.tract. vii. par.iii.por.ii. q.i. 441
Ignorantia multiplex.tra.ii.par.ii. por.iii.de voluntate humana.q. v.notab. iiii. 130
Ignorãtia quomodo facit inuoluntarium.tract. ii.par.ii. por.iii.de voluntate humana.q.v. con. iii. iiii.& v. 130
Imago quomodo multipliciter ſumitur, & quid ſit de ratione imaginis tra.i.par.ii.por.ii.q.iii.in notabili 38
Imago ſi proprie ſumitur in diuinis eſt nomen proprium filii. ibid. in conclu. 38
Imago trinitatis qualiter reperiatur in anima, tract.ii.par.ii.por. iii. de aſſimilatione hominis ad Deum.q.vnica. per totum 148
Imago & veſtigium differunt, trac. ii.par.i.q.vi.nota.i. 90
Immortale dicitur dupliciter.trac. ii.par.ii.por.iii. de modo primariæ diſpoſitionis.q.ii.not.i. 145
Immortalis qualiter erat homo in ſtatu innocentiæ.tract.ii. par.ii. por.iii.de modo primariæ diſpoſitionis.q.ii.concl.i.ii.iii.&.iiii. 145
Impeccabilitas dicitur dupliciter: tra.iiii.par.i.por.iiii.q.ix. in notab. 246
Impeccabilitas qualiter erat in Chriſto.ibid.in conclu. 246
Impoſſibilitas rei unde eſt.tracta.i. par.iii.por.iii.quæſt.ii.notab.ii. & concl.

& conclu.iii. 68
Impoſſibile triplex . ibidem. q.iii. in notab. 69
Impoſſibile qualiter cadit ſub potentia Dei, aut non : ibid. in tribus concluſionibus 69
Immutabilis eſt ſolus Deus: tract.i. par.i.q.iii.in conclu. 15
Inanis gloria tripliciter dicitur, & qualiter a ſuperbia differt, & quot,& quæ ſunt filiæ eius.trac. iii.par.iii.por.ii.q.i.per to. 188
Incarnatus fuiſſet Deus etiam ſi homo non peccaſſet.tra.iiii. par.i. por.i.q.vii. per totum 223
Incarnationis myſterium an fuerit ex merito patrum, tra.iiii.par.i. por.v.q.v. 252
Indeterminatio duplex, tra.i.par. ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris.q.vi. in ſolutione quinti argumenti 27
Indiuiduationis quid ſit principiũ multæ ſunt opiniones.tra.ii.par. ii.por. ii. de angelorum naturali conditione.q.ii.in notab.i.&.ii. 99
Infinitas non eſt eadem omnibus modis in eſſentia diuina, tract.i. par.i.q.ii.notab.i. 12
Infinita multitudo non recipit æqualitatem, aut inæqualitatem, nec rationẽ totius & partis. tra. i.par.iii.por.i. de ſcitorum multitudine.q.vnica in notab. 62
Infinitum triplex.tra.i.par.iii.por. iii.q.iiii. in notab. 80
Infinitum qualiter cadit, vel non cadit ſub potentia Dei : ibid. in quattuor conclu. 80
Infidelitas qualiter eſt peccatum & de eius grauitate,tra.iii. par.iii. por.iii.q.i. per totum 194
Informitas duplex terræ:tra.ii.par. ii.por.ii.de opere tertiæ diei. q. vnica in notab. 116
Ingenitum in diuinis quid importat, & qualiter ſe habet ad innaſcibile.tra.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris.q. i.in notab. 20
Ingenitum eſt proprietas patris, non tamen eius conſtitutiua: ibi. conclu.i.&. ii. 20
Ingratitudo quale peccatum eſt, tracta.iii.par.iii.por.iii.q.x. per totum 205
Inimicus qualiter eſt diligendus, tra.v.par.iii.por.iii.de charitate.q.iii.quaſi per totum 335
In innocentiæ ſtatu qualiter fuiſſent, aut non fuiſſent in iuſtitia confirmati,tra.ii. par.ii. por.iii. de modo primariæ diſpoſitionis q.iii.per totum 145
In innocentiæ ſtatu illi ſoli nati fuiſſent,qui modo ſunt electi: ibidem concl. v. 145
In innocentię ſtatu,an fuiſſet diſparitas inter homines,tracta.ii.par te.ii. por.iii. de modo primariæ diſpoſitionis.q.i. per tot. 145
Innouatio qualiter ſit futura poſt iudicium: tract.vii.par.iii.por.i. q.vnica 441
Intelligi poteſt aliquid quadrupliciter quæſtionibus prohemialibus de ſubiecto theologiæ . q,ii. fol. 4
Intellectus & voluntas nedum ſunt potentiæ receptiuæ, ſed etiam operatiuæ,ac productiuæ,tracta. i.par.ii.por.i.quæſtio.i.notab.i. & ii. 14
Intellectus qualiter cũ obiecto producit actum intelligendi in nobis.tracta.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris.q. iii.no. 23
Intellectiua potentia eſt in Deo. tracta.i.par.iii.por.i. de potentia intellectiua;quæſt.vnica:notab.i. 56
Intellectus agens, & poſſibilis in creaturis,

creaturis, quæ habeant officia: ibidem not.3. 56
Intellectus agens,& poſſibilis,qualiter eſt in Deo. ibidem in duabus conclu. 56
Intellectus diuinus cognoſcit omnia determinate certitudinaliter,infallibiliter,immutabiliter, tracta.1.par.3.por.1. de diuinæ ſcientiæ certitudine. q. vnica. con.1. 64
Intellectus agens cauſat quatuor effectus,tra.2.par.2.portione 3. de intellectu humano.q.2.in notab. 2. 121
Intelligere quid ſit, ibid. 121
Intellectus agens ponendus eſt in anima: ibidem in conclu. 121
Intellectus animæ Chriſti qualiter omnia uidetur in uerbo. tra. 4. q.1.per totum 260
Intellectus animæ Chriſti qualiter omnia nouit in genere proprio, ibid.q.2.per to. 261
Intendere quid ſit & quàm multipliciter accipitur,tract.2.par.2. por.3. de voluntate humana. q. 6.notab.2. & con. 2. 131
Intrinſeca in diuinis priora ſunt quocunque reſpectu ad creaturas,tra.1.par.1.por.2. de nominatione ſpiritusſancti.q.3. notabi.2. 47
Inuidia quid ſit, & quale peccatum, & quot, & quæ eius filiæ, tra.3.par.3. por.2.q.2. per totum 195
Inuoluntarium, & non voluntarium,non ſunt idem,trac.2.par. 2.por.3. de voluntate humana. q.v.nota.2. 129
Inuoluntarium multipliciter dicitur, ibidem 130
Inuoluntarium quomodo cauſatur a violentia,tract.2. par.2.por.3. de voluntate humana.q.v. 131
Ira, & odium quid nominant in Deo,tra.1.par.3. por.2. de ira & odio Dei.q.vnica in nota. 75
Ira & odium qualiter ſunt in Deo, ibid. in tribus conclu. 75
Ira quale ſit peccatum, & quæ eius filiæ,tra.3. par.3. por.2.q.3. per totum 191
Iudicium vniuerſale an ſit futurum.tracta.7.par 2.q.1. 437
Iudicium multipliciter dicitur: ibidem no.1. 43
Iudicabunt multi multipliciter:ibidem not.3.& in conclu. 437
Iudicabit Chriſtus in forma humana glorioſa:ibi.con.9. 438
Iudicii tempore an ceſſabit motus corporum cœleſtium & qualiter. ibi.q.2.per tot. 440
Iuramentum quid ſit, & quotuplex,tra.3.par.3.por.3.q.6.not. 1.& 5. 200
Iuſtitia poteſt dupliciter ſumi: tra. 1.par.3.por.2 de iuſtitia & miſericordia Dei q.vnica.no.1. 76
Iuſtitia multiplex: ibidem 76
Iuſtitia qualiter eſt in Deo:ibidem con.1.2.3.4.& 5. 76
Iuſti,& iniuſti regulæ multæ,tra.3. par.3.por.3.q.xi.notabi.tertio & quarto 205
Iuſtitia ſumitur multipliciter, tra. 5.par.2.por.3.q.1.no.1. 297
Iuſtificatio multipliciter dicitur, ibid.not.2. 298
Iuſtificatio impii quattuor requirit,ibi. no.3.& in con.1.& 2.298
Iuſtificatio qualiter eſt maximum opus Dei,ibi.no.4.& con.3.299
Iuſtitia quid ſit, & qualis virtus, & quis actus eius.tra.5.par.3. por. 3.de iuſtitia.q.1. 347
Iuſtitiæ, quæ ſunt ſpecies, ibidem q.2. 347

L

LAtria quid ſit,& qualiter Chriſto debetur,tra. 4. par.1. por. 4.q.x.no.1.& 3.& in con.2 47

Legis

Legis nouæ et veteris differentia ex parte effectus, tra.v.par. i.por.i. q.9.per totum 281
Legis ueteris multiplicia præcepta tra.5.par.1.por.3 q.1.per to. 282
Legalia præcepta an poſt Chriſti paſſionem poterunt obſeruari, tr.5.pa.1. por.3.q 6.per to. 288
Lex quid ſit, & quid actus eius, tra. v.par.i.por.i.q.i. per tot. 271
Lex diuina neceſſaria fuit ultra legem æternam, naturalem, & diuinam, ibid.q.i. per to. 272
Lex omnis qualiter a lege æterna deriuetur, ibi.q.2. per to. 273
Lex naturæ an poſſit a corde hominis aboleri.ibi. q. iii. per totum 207
Lex humana an debeat omnia uitia cohibere.ibidem, q.4. per totum 277
Lex humana an ſit mutabilis, & diſpenſabilis.ibi.q.5.per to.278
Lex an poſſit per conſuetudinem amoueri, ibi.q.6.per tot. 278
Lex diuina an ſit vna tantum.ibi. q.7. per totum 272
Lex noua an ſit grauior veteri.ibidem.q.8.per tot. 281
Lex vetus an conuenienter data ſit per angelos, ibi.q. x.per to. 282
Lex noua an ſit duratura uſque ad finem mundi.ibid.q. xi. per totum 282
Lex noua ſufficiéter tradita, & hominis ordinatiua, tract.5. par.i. por.3.q.7. 280
Libellus repudii, an fuerit licitus, tract.vi.par.iii.de matrimonio, q.5.not.2. 413
Liberi arbitrii pręparatio ad gratiam & meritum, tracta.5. par.2. por.3.q.3. 300
Libertas ſimpliciter, & libertas arbitrii differunt, tra.i.par.2.de pductione ſpūſſancti.q.i.no.i. 40
Libertas arbitrii triplex, tr.ii. par. 2.por.1.de voluntate angelorũ. q.i.not.2. 104
Libertas arbitrii qualiter eſt in angelis, ibid. in conclu. 104
Loca animarum ſeparatarum ſunt in duplici differentia, tra.7.par. i.por.i. q.i. 419
Locutio illa pater, & filius diligũt ſe ſpiritu ſancto non eſt perſonalis, ſed eſſentialis: non formalis ſed identica: non propria, ſed appropriata, tra.i.par.2.por.2. de nominatione ſpiritusſancti.q.2. con.1.2.& 3. 44
Locutio quid ſit, tra.ii. par. iii. de angelorum locutione. q. vnica. not.1. 150
Loquentia voluntas facit ad locutionem, tra.2.par.3.de angelorũ locutione.q.vnica.not.iii. 151
Luminarium cęli vtilitas triplex, tra.2 par.2. por.2. de opere ornatus.q.vnica.no.2. 115
Lux qualiter dicitur in ſpiritualibus, & corporalibus, tra.1. par. 2.por. ii. de opere primæ diei. q. unica. in not. 114
Lux qualiter cauſabat diem ante Solis productionem, ibidem in conclu. 115
Luxuria quid ſit, & quale peccatum, & qui eius filius, & quæ ſpecies, tra.3.par.3.por.2 q. 7. per totum 194

M.

Maledicere qualiter eſt peccatum, tra.iii par. iii .por. iii. q.xiii.not. 6. 218
Malũ triplex, & qualiter malũ eſt a Deo uolitũ, aut nolitũ. tra.1.par. 3.por.2. de diuina permiſſio.q. vnica.in no.& con.1.2. & 3. 6
Materia dicitur tripliciter. tra. ii. par.ii.por.i.de angelorum naturali conditione.q.iii.no. i. 95
Materia eſt ſcibilis dupliciter ibidem notabili. iiii. 95

Materia qualiter præceſſerit formam.tra.ii.por.ii.de opere creationis. q.vnica.not.iii.con. i. & vi. 113
Materia qualiter eſt in angelis, tracta.ii. par.ii. portione prima de angelorum naturali conditione quæſtione.iii.conclu.iiii. 96
Materia dupliciter intelligi poteſt informis trac.ii. par.ii.por.ii. de opere creationis.q.vnica notab. primo 113
Materia poteſt intelligi vna tripliciter ibidem no.i. con. iii. 113
Mater vera Dei & hominis & quodam modo naturaliter fuit beata virgo, tractatu.iiii.par.i.por. v.quæſtione.ii.per totum. 250
Matrimonii inſtitutio conuenienter facta, & a quo, tractatu.vi. par.iii.de matrimonio. quæſtio. prima per totum. 407
Matrimonium quo conſenſu cauſatur & inter quas perſonas ibidem quæſtione.ii. 408
Matrimonium impeditur triplici ignorantia ibidem no.ii. 408
Matrimonium verum fuit inter Mariam & Ioſeph.ibid.q.iii. 410
Matrimonii bonum triplex & de reddendo debito.ibid.q.iiii. 411
Matrimonium an ſemper fuit vnius ad vnam tantum. ibid.q.v. 412
Matrimonium qualiter impeditur per impotentiam coeundi, & per adulterium; & per conditionem ſeruilem, & per ætatem puerilem, ibidem.q.vi. 414
Matrimonium qualiter impeditur per ſuſceptionem ordinis ſacri, per votum continentię diſparitatem cultus, quæſtione.vii. 415
Matrimonium qualiter impeditur per cognationem, vel affinitatē & publicæ honeſtatis iuſtitiam, ibidem.q.viii. 417
Mediator Dei & hominum qualiter Chriſtus fuerit.tra.4. par. 2. por.3.q.5.per totum 260
Medium aliquod an fuerit in vnione naturæ humanæ ad verbum, tra.4.par.1.por.3.q.2. 232
Mendacium quid ſit, & quotuplex, & quale peccatum.tra.3. por.3. q.v. per totum 198
Menſuratē quid ſit, & quotupliciter contingit.tra.2. par.2. por.1. de menſura durationis angelorum. q.vnica.notab.3. 99
Meritum quid ſit, & quid, & qualiter meruit Chriſtus, tractatus 4. par.prima, portio.3.quæſt.4.per totum 241
Meritum triplex,tra.4.par.1. port. 5.q.4. in nota. 252
Meritū multipliciter ſumitur, trac. 5.par.2.por.3.q.5.no.1.& 2. 302
Merito condigni qualiter pōt quis mœreri vitam æternam. ibi.no. 3.& con.3. 303
Meritum qualiter eſt a gratia.ibid. con.1.&.2. 303
Miſeria duplex.tracta.7.par.3.q.2. nota.2. 442
Miſericordia in nobis duo importat,tractatu primo, par.3.port.3. de iuſtitia, & miſericordia Dei. q.vnica.not.2. 75
Miſericordia duplex, & dupliciter poteſt intelligi.ibid. 75
Miſericordia qualiter eſt in Deo, ibid.conclu. 6. 76
Miſericordia & iuſtitia in Deo,quomodo ſe habent, & quomodo concurrunt,ibidem con.7.8.9. 10.11.12. & 13. 76
Miſericordia an ſit maxima virtutum.tra.5.par.3.por.3.de charitate.q.9. per totum 342
Miſſio diuinæ perſonæ duplex,tra. 2.par.2.por.2. de miſſione ſpiritus ſancti,q.1.nota.5. 48
Miſſio diuinæ pſonæ nō eſt æterna

ſed

ſed temporalis ibidē.con.i. 48
Miſſio actiua communis eſt tribus perſonis ibidem concl.ii. 48
Miſſio viſibilis non in lege veteri ſed in eccleſia primitiua in certis creaturis conuenienter facta eſt ibidem conclu.iiii.v.& vi.48
Miſſio actiua ſpūaſſci per ſe ſignat duplicem reſpectū rationis ibidem quæſt.ii notab.ii. 49
Miracula Chriſti qualiter fuerunt ſufficientia ad oſtendendā eius diuinitatem tra.iiii.par.ii port.iii.quæſt.ii. 194
Mitti in diuinis quid ſit tra.i.par.ii.por.ii.de miſſione ſpūancti q.i.notab.i.& ii. 48
Mitti dupliciter, dicitur de ſpūancto ibidem notabili.iiii. 48
Mitti,& venire nō dicūt mutationē localē in diuinis ibid.no.iii.48
Modus intrinſecus quid ſit,& quot ſint modi extrinſeci quæſt.prohemialibus de ſubiecto Theologię quæſt.iii.notabili.iii, 4
Modus triplex dicendi de relationibus tra.ii.par.i.q.iiii.not.i. 89
Mors qualiter eſt attribuēda perſonæ verbi tractatu.iiii.par.iii.por.i.quæſt.v.per totum 264
Motus multiplex tra.ii.par.ii.por.i.de angelorum locali trāſmutatione. 98
Motus localis qualiter angelis cōuenit ibidē in nouē cōclu. 98
Mulier quō facta eſt de uiro tra.ii,par.ii.por.iii de modo primariæ productionis humanæ quæſ.iii.in tribus cōcluſionibus 145
Mundū poſſe fieri meliorē pōt intelligi tripliciter, & qualiter ſit poſſibile tra.i.par.iii.por.iii.q.v.per totum 81
Mūdū potuiſſe fieri antiquiorem poteſt dupliciter intelligi tra.i.par.iii.por.iii.q.vi.notab.ii.82
Mundum feciſſe antiquiorem qualiter Deus potuerit ibidem in quatuor concluſi. 82
Mundum fuiſſe ab æterno eſt impoſſibile trac.ii. par.i.quæſt.iii.per totum 88
Mutari quid ſit trac.i.par.i.quæſ.ii.notabili.ii. 13

De litera. N.

Natiuitas Chriſti multiplex tr.iiii.par.ii.por.i.q i.p totū 253
Natiuitas Chriſti conuenienti ordine manifeſtata eſt tract.iiii.par.ii.por.i.q.ii.per totum 253
Naturale quid ſit,& quomodo ſe habet natura ad ſubſtātię eſſentiam, & quiditatem tra.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris qu.xii.notab.ii.33
Naturalis eſt productio filii:ibidē conclu.iii. 34
Neceſſaria nobis ē doctrina aliqua ſupernaturalis.i.quæſtio.prohemiali in concluſionibus 2
Neceſſitatis ſex ſunt modi tract.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris q.xii.nota.i.34
Neceſſitas quę & qualiter eſt in generatione filii tra.i.par.ii.port.ii.qu.xii.concluſi.i.& ii. 34
Neceſſitas vnde eſt in productione ſpiritusſancti tr.i.par.ii.por.ii.de productione ſpiritusſancti qu.i.notabili.ii. 40
Neceſſitas humanæ reparationis per Chriſti paſſionem quæ, & qualis fuerit tra.iiii.par.iii.por.i.quæſt.iiii.per totum 263
Negatio in genere qualiter differt a negatiōe extra genus,& a priuatione tractatu.i.par.ii.port.i.quæſt.v. notabili.ii. 19
Negligentia quale peccatum eſt tr.iii.part.iii por.iii.p totū.197
Nexus quid ſit tra.i.part.ii.port.ii.de nominatione ſpiritusſancti quæſt.ii.notabili i. 46
Nobilior dici poteſt vna ſcientia quam

quam alia tripliciter, quæſtionibus prohemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, quæſtione, ii. notabili. iii. 7
Nomina quædam dicuntur de Deo propriæ, & alia methaphoricæ, tra. i. par. 3. por. ii. de ira, & odio Dei, quæſt. vnica in notab. 75
Noticia qualiter dici poſſet ſupernaturalis vel non i. quæſtio prohemiali, de doctrinæ ſupernaturalis neceſſitate, in notab. 1
Noticia comprehenſiua, apprehẽſiua ĩtuitiua, & abſtractiua quomodo differūt, tr. i. pa. i. in principio q. de cognoſcibilitate Dei notabili. i. 9
Notio, elatio, & proprietas qualiter differunt, tract. i. par. ii. port. i. q. 4. in notab. 18
Notiones in diuinis conuenienter dicuntur eſſe quinque, ibid. 18
Notionales actus vt generare, & generari non veræ prædicantur de eſsẽtia, tra. i. par. ii. por. ii. de ſpectantibus ad perſonam patris, quæſt. 8. notabil. ii. & in cõc. 29
Noticia a quo cauſatur, tra. ii. par. ii. por. i. de intellectu angelorũ quæſt. i. in notab. 100
Notitia duplex, abſtractiua, & intuitiua tract. ii. pa. ii. por. i. de intellectu angelorũ, q. ii. in no. 101
Numerus conſiderari poteſt dupliciter, & de eo notandę ſunt quatuor propoſitiones ſecundũ Franciſcum de maronis, tract. i. par. ii. por. i. q. v. notab. i. 19
Numerus qualiter eſt in diuinis, tract. i. par. ii. por. i. q. v. con. i. 19

O.

OBiectum duplex diuini intellectus, & voluntatis, tr. ii. par. i. qu. i. in notab. 92
Oblatio poteſt accipi tripliciter, tractatu. 4. parte. i. port. i. quæſt. vi. in notab. ii. 222
Obſtinationis dæmonum ratio vnde ſit tra. ii. part. ii. por. i de malorum angelorum reprobatione, quæſtione ii. notab. i. 109
Odium Dei, qualiter contingere poteſt, & quam graue ſit peccatum, tra. 3. par. 3. por. 3. quæ. 3. per totum 197
Omnipotens, & omnipotẽtia qualiter dicuntur, tra. i. par. 3. por. 3. quæſt. i. notab. i. 86
Omnia creata ſunt ab vno principio, tractatu. ii. part. i. quæſtione i. concl. i. 92
Omnipotentia an conueniat animæ Chriſti, tra. 4. part. i. por. iii. quæſtione v. per totum. 237
Opus diſtinctionis, & opus ornatus differunt, tra. ii. part. ii. port. ii. de opere ornatus, quæſtione vnica notabili. i. 117
Opus ornatus triplex, ibidem. 88
Oratio Chriſti qualiter fuerit ſẽper exaudita, tra. 4. par. ii. por. 3. quæſt. quarta per totum 259
Ordo naturæ, & ordo originis qd ſit, tracta. i. par. ii. por. ii. de productione ſpirituſſanti, quæſt. v. in notabili. 45
Ordine naturæ non prius ſpirat pater quam filius, ſed prius ordine originis, tra. i. par. ii. por. ii. de productione ſpirituſſancti, quæſt. v. cõ. ii. & 3. 45
Ordo naturæ in quibus inuenitur, ibidem, quæſt. vi. notab. i. 45
Ordo naturæ dupliciter attenditur ibidem notab. ii. 45
Ordo naturæ, & ordo originis in quibus inuenitur in diuinis, ibidem con. i. ii. & 3. 45
Ordo triplex inter peccatum luciferi, & aliorum dæmonum, tra. ii. par. ii. por. i. de malorũ angelorũ reprobatione, q. 2. not. 3. 108
Ordo angelicus quod ſit, tractat. 2 part. 3. de angelorum ierarchiis, quæ-

quæſtio.vnica notabili.ii. 153
Ordinū diſtinctio qualiter ſit ibidem notab.3.4.& v. 153
Ordinib⁹ angelorū qualiter ſociādi ſunt homines, ibid.cō.2. 153
Ordo qualiter eſt ſacramentum, & quot ſunt ordines, tract.vi.part. 3.de ſacramēto ordinis q.i.403
Ordinis ſuſceptio aut collatio an impediat per pœnam canonicā ibidem,quæſt.ii. 404
Ordinis ſuſceptionē qualiter impedit ætas puerilis,& ſexus muliebris, ibidem,qu.3. 405
Origine prior eſt pater filio, tract. i.par.ii.port.ii.de productione ſpiritusſanti,q.v.con.i. 45
Originale peccatum quid ſit, & qualiter a quolibet naturaliter filio Adæ contrahitur, tr.3.par. ii.port.ii.qu.i.per totum 178
Originale peccatum an contrahatur a carne infecta, ibidem qu. ii.per totum 180
Originale peccatum an ſit vnū vel plura, ibidem,qu.3.per totū 180
Originale peccatum venialiter eſt in omnibus,ibid.q.4.p totū 180
Originali peccato quæ pęna debetur tra.3.par.ii.por.3.quæſtione vnica per totum 181

P.

PAradiſus terreſtris quis, & qualis locus ſit, & quā conuenienter ibi locatus eſt primus homo, trac.ii.part.ii. por.3.de modo primariæ locationis quæ. vnica per totum 147
Paſſio triplex, tra.ii.par.ii.port.3. de domo primariæ diſpoſitionis quæſt.ii.notab.3. 146
Paternitas, & generatio actiua in patre qualiter ſe habet tr.i.par. ii.por.i.qu.vi.in notab. 10
Pax eſt effectus charitatis,tract.v. par.3.por.3.de charitate, qu. 8.per totum 341
Peccatū qualiter eſt corruptio boni ſiue priuatio, tr.3. pa.i.por.i. q.i.nota.ii.& in tribus concluſionibus. 160
peccatorum quod grauius eſt ibid. in ſolutione tertii argumēti 161
Peccatum quātum, & qualiter cōſiſtat in actu,& qualiter non tra. 3.par.i.por.3.q 2.per totū 164
Peccandi potentia a quo eſt tra.3. par.i.por.ii.q.i.per totum 164
Peccatum qualiter habet cauſam, & an bonum ſit eius cauſa,ibidē quæſt.ii.per totum 165
Peccati an Deus ſit aliqualiter cā ibi,q.3.no.3.& in tribus cō. 166
Peccatum qualiter eſt cauſa peccati,ibid.q.v.per totum 168
Peccatum qualiter cauſatur aut excuſatur vel aggrauatur ab ignorantia,ibid.q.vi.p totū 169
Peccatū qualiter a paſsione cātur aut alleuiat,ibid.q.8.p totū 171
Peccare ex malitia quid ſit, & an grauius ſit quā ex paſſione, ibidem qu.8.per totum 171
Peccatū qualiter eſt cauſa mortis, & aliorū defectuū naturaliū,tra. 3.par.i.por.3.q.ii.per totum 172
Peccatum qualiter cauſat maculā in anima,ibid.q.3.p totū 173
Peccatum qualiter ſequitur pœna ibid.qu.4.per totum 174
Peccatum omne qualiter eſt pęna, & qualiter vnū peccatū eſt pęna alterius, ibid.q.v.per totum 175
Peccatū primi hominis an potuerit eē veniale,tr.3.pa.ii.por.i.quæ.i per totum 178
Peccatum Adæ an fuerit grauiſſimum,tra.3.par.ii.por.i.quęſt.ii. not.ii.& in tribus conclu. 178
Peccatū primi hominis an fuerit ex ignorātia ibid.q.3.p totū 178
Peccata actualia parētum qualiter trāſeūt in filios,tra.3.par.ii.por. ii.quæſt.v. 181

Pec-

Peccata carnalia qualiter a ſpiritualibus differunt tracta.iii.par.iii.por.i.qu.ii.per totum 184

Peccatum in ſpiritūſſanctum quid ſit, & qualiter doctores diuerſimode loquuntur de eo.ibidem quæſt.iii.notabili.i.& ii. 185

Peccati in ſpiritūſſanctū quot ſunt ſpecies, & qualiter ab inuicem diſtinctæ ibidē not.iii.& iiii. 185

Peccatum in ſpiritumſanctū qualiter grauiſsimum eſt, & irremiſſibile ibidem notabili.v.& conc.ii.& iii. 186

Peccatum aliquod an dimitti poſſit poſt hanc vitam tra.vi.par.iii.de pęnitentia qu.xiiii. 401

Peccatum dimiſſum an in recidiuante redeat idem numero ibidem quæſt. xv. 401

Peccatum actuale dupliciter dicitur ibidem in notab. 401

Pœnitentia an ſit neceſſaria ad delectionem peccati tra.vi.par.iii. de pœnitentia q.i.per totū 383

Pœna poteſt eſſe voluntaria tripliciter ibidem not.ii. 384

Pœnitere quid ſit.ibidem. 384

Pœnitere cuius virtutis eſt actus ibidem q.ii.per totum 385

Pœnitentia virtus an ſit vnius pœnæ tantum inflictiua tra.vi.par.iii. de pęnitentia.q.iii. 386

Pœnitentia ſacramentalis an ſit culpæ deletiua ibid.q.iiii. 386

Pœnitētiæ tres ꝑtes ibidem quæſtione.viii. 380

Pœnitentia in extremis an valeat ad ſalutem ibidem de pœnitentia quæſtione xiii. 400

Pœnæ canonicæ quot ſunt trac.vi. par.iii.de ſacramento ordinis quęſtione ii. 403

Pœna dici poteſt voluntaria tripliciter tract.vii.part.i.porti.i. quæſtione iii.nota.ii. 418

Perfectiones ſimpliciter quales ſint, & quæ ſint tra.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris q.v.not.i.ii.& iii. 25

Perfectio quintuplex tra.v.par.iii. por.iii.de charitate quæſtione v.notab.iii. 338

Perfectionem ſimpliciter, nec aliquam perfectionem dicunt relationes originis ibidem concl. i.& ii. 25

Permiſsio dicitur tripliciter tra.i. par iii.por.ii.de diuina permiſſione qu. vnica in nota. 70

Permiſsio vt eſt in Deo tria importat ibidem. 70

Pęnitere debet Deus malum fieri ibidem conc.iiii. 71

Periurium quale peccatum ſit,tra. iii.part.iii.por.iii quæſti.vi.per totum 200

Perſonæ diuinæ ſunt tantum tres tra.i.par.ii.por.i q.iii.cō.ii. 16

Perſona quid ſit,& quid nominat in diuinis tra.i.par.ii.por.i.qu. v.notab.ii.& conc.iii. 17

Perſona eſt nomen proprium primæ intentionis, & non ſecundæ, ibidem con.iii. 18

Perſonæ diuinæ an per abſolutas vel relatiuas proprietates diſtinguantur primo, & conſtituantur tra.i.par.ii.por.i.quæſ.vi.in nota.& conclu.i. 20

Perſonę diuinæ quomodo ſunt vnum tractat.i.part.ii.port.ii.de ſpe.ad perſonam patris quæſti. viii.notabili.i. 29

Perſonalitas creata quid dicatur tr.iiii.pa.i.por.i.q.i.in.no.3. 225

Poſſe multipliciter dicitur,tract.i. par.iii.por.iii.q.i.in notab. 68

Poſsibile dicitur dupliciter, tract. i.par.ii.por.iii. de quadruplici cōmuni relatione.q.iii.not,ii. 53

Poſsibilitas rei vnde,eſt tra.i.par. iii.por.ii.q.ii.not.i.cō.i.&ii. 69

Potentia multipex,tra.i.par.ii. por.

por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris, q.6.nota.1. 30
Potentialitas quid ſit, & potentia generandi in diuinis, ibidem notabili 2. 30
Potentia generādi in diuinis quid dicatur, ibidem, conclu.1.2.3.4.5. & 6. 30
Potentia generandi ſumi poteſt quadrupliciter, ibidem, q.7, in notab. 30
Potentia generandi qualiter eſt, vel non eſt in filio, ibidem, conclu.1.2.3.& 4. 30
Potentia quadruplex, tra.1.par.3. por.1. de potentia intellectiua, q.vnica, nota.2. 56
Potentia executiua in Deo qualiter ſe habet ad voluntatē, tra.1. par.3.por.3.q.1.in nota.& conclu.4. 69
Potentia executiua, & potentia volitiua in hominibus, & angelis quomodo ſe habent, ibidem, conclu.2. & 3. 69
Potentia Dei eſt omnipotentia, ibidem, concluſione 1. 69
Potentia abſoluta, & ordinata, tracta.1.par.3.por.3.q.6.no.1. 82
Potentia diuina non quicquid potuit poteſt, tract.1. par.3. por.3. q.7. per totum. 83
Practica ſciētia, a quo dicitur, quæſtionibus prohemialib. de doctrinæ Theologicę qualitate, quæſtione tertia, notabili 2. 8
Practici habitus ratio, in quo conſiſtit, tra.1 par.3. por.1. de ſcientiæ, & ſcibiliū habitudine, q.4. in nota. 61
Practica eſſe nō poteſt ſcientia Dei reſpectu factibiliū, ib. in con. 62
Praxis quid ſit, quæſtionibus prohemialibus de doctrinæ Theologicæ qualitate, q.4.not.1. 8
Pręcepta Decalogi an ſint de lege naturæ, & diſpenſabilia, tract.5. par.i.por.iii. q.ii.per totū. 186
Praecepta moralia ſuperaddita Decalogo, tracta.v. par.i. por.iii. q.iii. 287
Prædeſtinatio poteſt dupliciter accipi, tracta.i.par.iii.por.ii.de diuina prouidentia, & diſpoſitione, q.ii.in nota. 67
Prædeſtinatio, & reprobatio ſunt vnus, & idē actus, ib. con.ii. 67
Prædeſtinationis, & reprobationis qualiter eſt, vel nō eſt ratio aliqua, ibid.conc.iii.& iiii. 68
Prædeſtinatus an poſſit damnari, ibidem, conclu.v. 68
Prædeſtinatio qualiter conuenit Chriſto, tra.4.par.i.por.iiii.q.i. conclu.iii. 238
Prælatio vnius rei ad aliam poteſt eſſe tripliciter, tract, ii. par.iii.de angelorū Ierarchijs, q.vnica, nota.vi. 153
Prælatio in angelis qualiter manebit, ibidem, con.iii. 153
Primo cognitū eſſe aliquid intelligi pōt tripliciter, trac.i.par.i.in principio, q.de Dei cognoſcibilitate, not.iii. 10
Principium totale productiuū verbi diuini non eſt eſſentia ſola, nec intellectus ſolus, tr.i.par.ii. por.ii.de ſpectātibus ad perſonā patris, qi.ii. con.i.ii.iii.& iiii. 23
Principium rerum creatarū Deus eſt in triplici genere cauſæ, tra. ii.par.i.q.i. con.ii. 85
Primiciæ quid erant, tra. iiii.par. i. por.i.q. vi.nota.i. 228
Prioritas, aut poſteritas ſigna duplicia, tra.i.par.ii.por.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris, q.x.nota.ii. 31
Productiones in diuinis ſunt tm̄ duæ, tr.i.pa.ii.por.i.q.i.in cō.15
Productiuum principium reſpectu cuius dicitur, tra.i. par.ii.por. ii. de ſpectantibus ad perſonam pa-

patris, q.iii. notabi.i. 23
Proceſſio qualiter eſt in diuinis, trac.i.par.ii.de productione Spi ritusſancti, q.ii. nota.i. 41
Productio rerum creatarum neceſ ſario eſt a tribus perſonis, & earum productionẽ præſupponit, tra.ii.par.i.q.i.con.iii.& iiii. 85
Proprietates relatiuæ qualiter perſonas diuinas cõſtituunt, & quæ ſunt conditiones ad hoc neceſſa rię,tracta.i.par.ii. por.i, q.vi.in nota. par.vltima. 45
Proprietas perſonalis non per ſe includit reſpectũ ad creaturam, trac.i.par.ii.por.ii. de nominatione ſſ.q.iii.notab.ii. 47
Propoſitionũ quatuor genera formantur in diuinis, quæſtionibus prohemialib⁹ de ſubiecto Theologiæ,q.iii.not.ii. 4
Propoſitio per ſe nota quid ſit,tra. i.par.i.q.i.no.i. 11
Propoſitio hæc ( Deus eſt ) per ſe nota,tra.i.par.i.q.i.con.i. 11
Propoſitiones iſtæ, ens primum eſt, ens infinitum eſt, & ſimiles ſunt per ſe notæ,ibidem,con.ii. 11
Propoſitio iſta eſt falſa(ſolus pater eſt Deus ) tra.i.par.ii.por.ii. de ſpectãtibus ad perſonam patris, q.ii.in conclu. 24
Propoſitio hęc vera eſt(Deus generat Deum) ſed nõ hæc(Deus generat alium Deum)tra.i.par.ii. por.ii. de ſpectantibus ad perſo nam patris, q.ix. per totum. 31
Prouidentia dupliciter accipitur, tra.i.pa.iii.por.ii.de Dei ꝓuidẽ tia & diſpoſitione, q.i.in not. 66
Prouidentia quid dicatur, ibid. 66
Prouidẽtiæ diuinæ qualiter omnia ſubſunt,ibid.in conclu. 66
Prudentiæ principalis actus eſt percipere, trac.5.par.iii.por.iii. de prudentia,q.i. 346
De prudentia multiplex, ibidem, bene viuendum, trac.v.par.iii. por.i.q.ii..no.iii.q.ii. 346
Prudentiæ partes, ibid.q.iii. 346
Purgatorii pœna grauiſſima,trac. vii. par.i. por.i. q.iii. 423

Q

QVadruplex ſcripturæ ſenſus quęſtionib. prohemialib. de doctrinæ Theologicæ qualitate, q.i.nota.i.& con.i. 1
Quidditates rerum creatarum aliter, & aliter ſe habent reſpectu intellectus creati, quæſtionibus prohemialib⁹ de ſubiecto Theologiæ,q.iiii. 5

R

RAtio ſeminalis, cauſalis primordialis, & obediẽtialis differunt, tract.ii.par.ii.por.ii.de opere ornatus,q.vnica. 119
Ratio ſuperior,& inferior quomodo diſtinguuntur, trac.ii.par.ii. por.iii. de intellectu humano, q.iiii. per totum. 124
Ratio primordialis, obedientialis, naturalis,& ſeminalis,quomodo differunt, tract.ii. par.ii. por.iii, de modo primæ productionis humanæ,q.iii.in no.in fine. 144
Rapina quale peccatũ eſt, trac.iii, pa.ii.por.iiii.q.xii.per totũ. 209
Relatiuo incluſo an poſſet excludi correlatiuũ, trac.i.par.ii.por.ii. de ſpectantibus ad perſonam pa tris,q.ii.nota.ii. 22
Relatiuum tripliciter ſumi poteſt, trac.i.par.ii.de ſpectan.ad perſo nam patris, q.vi.nota.v. 26
Relationes communes reales, ſcilicet diſtinctio, identitas, æqualitas,& ſimilitudo ſunt in diuinis, & quo ordine, trac.i.par.ii.por. iii.de quadruplici communi relatione, q.i. per totum. 50

Relatio inter ſcientiam, & ſcibile qualis ſit, tra.i.par.3.por.i.de diuinæ ſcientiæ, & ſcibiliũ habitudine, q.i.notab.i. 57
Relationes ad obiecta qualiter sũt in Deo, ibidem in primo, & ſecundo notab. & con.prima. 57
Relatio realis ad creaturas qualiter eſt aut non eſt in Deo, tra.i.par.3.por.3.q.finali con.prima tertia, & quaata 83
Relatiuorum triplex modus, ibidẽ in notab. 84
Relatio ad Denm communis omni creaturæ eſt eadem realiter fundamento, tr.ii.par.i.por.i.q.4.concl.ii. 89
Relatio creaturę ad Deum vt creãtem, & conſeruantem eſt eadẽ, ibidem conclu.3. 89
Relatio poteſt tripliciter ſe habere ad fundamentum, trac.4.par.i.por.i.qu.i.notab.4. 216
Remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ an ſint vna mutatio an duæ, tr.6.par.3.de pęnitẽtia q.nona. 393
Reparari idem numero an ſit poſſibile per virtutem agentis naturalis, tr.vii.par.i.por.3.q.3. 431
Reſpectus aptitudinales, & fundamentales quomodo differunt tr.i.par.ii.por.ii. de ſpectantibus ad perſonã patris, q.6.not.3. 30
Reſtitutio rei alienæ an ſit neceſſaria ad pœnitentiam, & qualiter, & quando ſit fienda tra.vi.part.3.de pœnitentia, qu.vi. 389
Reſtitutio damni in bonis perſonæ, & famæ qualiter eſt fienda, ibidem qu.vii. 390
Reſurrectio quid, & qualiter poſſibilis tra.7.par.i.por.4.q.3. 432
Reſurrectio an naturalis erit, & in inſtanti, tra.7.par.i.por.4.queſtione 1. 432
Reſurgentis an erit omnimoda idẽtitas, tracta.7.parte.prima portione 4. quæſtione 4. 433

S

Sacra doctrina certior eſt, & nobilior omnibus aliis, quæſtionibus prohemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate q.ii.concl.ii.&3. 9
Sacramentum quid ſit, tra.vi.part.i.por.i.qu. vnica per totũ. 348
Sacramentorum inſtitutio an fuerit neceſſaria, tra.vi.part.i.por.i.quæ.vnica. 348
Sacramentorum propriæ dictorũ inſtitutio eſt a ſolo Deo, ibidem conclu.i. 348
Sacramenta qualiter ſint cauſa gratiæ, tra.vi. par.i.por.3.quæſtio.i.per totum 349
Sacramenta quõ habent efficaciã ibidem. q.3.per totum. 350
Sacramentorum enumeratio, trac.vi.par.ii.qu.vnica per totũ 351
Sacrilegium quid, & quale peccatũ eſt, tra.3.part.3.por.3.quæſt.vii. per totum 102
Sapientia quid ſit, & quotuplex, quæſtionibus prohemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate, qu.i.notab.3.& in ſolutione ſecundi argumenti. 6
Sapientia in diuinis quid nominat & qualiter conuenit tribus perſonis, tracta.i.part.ii.port.ii.de ſpectantibus ad perſonam patris qu.xiiii.in notab. 35
Sapientia genita non eſt pater ſapiens, ibidem in conc. 35
Satiſfactio multipliciter dicitur, & qualiter peccato correſpondere debet, tra.vi.par.3.de pœnitentia quæſtione v. 387
Scandalum quid ſit, & quotuplex, & quale peccatum, tra.iii.part.iii.port.iii.qu.xiv.per totũ 211
Status triplex naturæ humanæ, tr.ii. parte.ii.port.ii.de modo primariæ diſpo.qu.ii. 145

Semen, & ſeminalis ratio quid ſit, tracta.ii.par.ii.port.iii. de modo primariæ productionis humanę,quæſt.3.in notab. 144
Sedere ad dexteram patris qualiter Chriſto conuenit,tra.4.par.3.por.3.qu.3.per totum 287
Species intelligibilis eſt ponenda in part.intellectiua, & qualiter cũ intellectu cauſat actum intelligendi,tra.ii.pa.ii. por.3.de intellectu humano.q.iii.p totũ 123
Speculatio quid ſit quæſtionibus phemialibus de doctrinæ theologicæ qualitate,qu.3.nota.i. 7
Spes eſt virtus theologica diſtincta ab aliis,tra.v.parte.3.porti.2.de ſpec.qu.i. 330
Spei certitudo qualis eſt.ibidem q.ii.per totum 331
Spes an excludat timorem, ibidẽ q.iii.per totum 332
Sciẽtia quid ſit quæſtionibus prohemialibus de doctrinæ thologicæ qualitate,q.i.not.2. 6
Scientia poteſt tripliciter accipi, ibid.in ſolutione primi argu. 6
Signum triplex,tra.vi.part.i.por.i.qu.vnica per totum 348
Symonia qualiter, & quam multipliciter committitur,tra.iii.par.iii.por.iii.q.8.per totum 203
Singulare indiuiduum ſuppoſitum & perſona qualiter ſe habent per ordinem, tra.i.par.ii.port.i.qu.v.notab.iii. 18
Synderecis quid ſit,& qualiter differt a conſcientia, tra.ii.part.ii.por.iii.de voluntate humana, qu.xi.notab.i. 141
Synderecis ſimpliciter obligat, & nõ põt extigui,ibid.cõ.2.& 7. 142
Synderecis pertinet ad intellectum ibidem,conc.i. 142
Spirituſſanctus neceſſario producitur a voluntate, tra.i.parte.ii.por.2.de productione ſpirituſſancti quæſt.i.conclu.v. 40
Spirituſſanctus procedit a patre,& filio, & qualiter, ibid.quæſti.2.concl.i.& ii. 41
Spirituſſanctus ſi non procederet a filio an realiter diſtingueretur ab eo.ibidem conc.i. 41
Spiratio qualiter ad generationem ſe habet, & qualiter ab ea diſtinguitur,tr.i.par.ii. po.ii.de ꝓductione ſpirituſſancti,q.3.ĩ cõ. 42
Spirituſſancti ſunt pater, & filius vnum principium ſpiratiuum,& qualiter vnum,ibidem quæſt.4.conclu.i.ii.iii.& 4. 43
Spirituſſancti non ſunt vnus ſpirator pater, & filius, ſed tamen duo ſpirantes,ibid.conc.5. 43
Spiritus dicitur, in corporibus, & creaturis intellectualibus, & in Deo, tra.i.par.ii.port.ii.de nominatione ſpirituſſancti qu.i.in notab.conc.4. 45
Spiritus a ſpiratione paſſiua dictus eſt proprium nomẽ tertiæ perſonę,ibidem in conc. 45
Spirituſanctus per identitatem, & appropriationem dicitur, amor patris, & filii,tra.i.par.ii.porti.ii.de nominatione ſpirituſſancti qu.ii.conc.4. 46
Spirituſſanctus conueniẽter dicitur nexus patris& filii,ibid.cõ.5. 46
Subalternatio ſcientiarum quid ſit, q.prohemiali de doctrinæ theologicæ qualitate q.i.not.4. 6
Subſtantia panis in euchariſtia nõ manet, nec tamen annihilatur, tra.vi.par.3.de eucha.q.6. 374
Subiecti primi alicuius ſciẽtiæ quæ ſit ratio quæſtionibus prohe.de ſubiecto theologiæ,q.i. 3
Subiecti theologiæ perfectiones ſcibiles quæ ſint, ibid.q.3.no.4. 4
Subiectum theologiæ eſt ſumme ſimplex,ibidem concl.i. 5
Subiectũ receptaculũ fundamẽtũ, &

& radix qualiter ſe habēt ad inuicē,tr.i.par.ii.por.ii. de ſpectātibꝰ ad ꝑſonā filii q.4.not.iii. 38
Suffragia uiuorum an proſint defunctis,tr. 7.par.i.pu.2. q.1. 423
Suffragia facta per malos an proſint.ibid.q.2. 424
Suffragia eccleſiæ an proſint æqualiter omnibus.ibi. q.iii. 424
Summæ ſimplex quid ſit, quæſtionibus prohemialibus de ſubiecto theologiæ.q.iii.not.1. 4
Summæ ſimplicitati non repugnat pluralitas,aut diſtinctio.ibi. 5
Summæ ſimplicitati ſubiecti theologiæ non repugnat formalis nō identitas perfectionum de ipſo ſcibilium , ſed ei repugnat non identitas ſimpliciter.ibi.con.2. & 3.not 4. 4
Superbia poteſt dupliciter dici , tra.2. par.2.por.1. de malorum angelorum reprobatione . q. 2. not.4. 110
Superbia dupliciter conſiderari poteſt,tra.2.par.3.por.i.q.4. notabili.4. 189
Suppoſiti ratio in quo conſiſtit. tra.i.par.2.por.i.q.3.no.i. 15
Superſtitio quale vitium eſt, tra.3. par.3.q.9.per totum 204
Suſtentificare naturam poteſt intelligi dupliciter.tr.4.par.i.por. i.q.3. per totum 219
Suſurratio quale peccatum eſt. tra.3.par.3.por.,.q.13.no.i. 211

T

Transfiguratio Chriſti conuenienter facta eſt,tra.4. par.1. por.3.q.3.per totum 258
Tranſlatio rerum multipliciter fieri poteſt,tract.iii.par.iii.por.iii. q.xi.not.i. & iii. 206
Tranſubſtantiatio quid ſit, & qualiter poſſibilis, tract.6.par.3.de euchariſtia. q.4. 373
Temporaliter dicuntur aliqua de Deo,tra.1.par.1.por.3.q. finali , con.v. 84
Tempus poteſt dupliciter dici, tra. 2.par.2. por.i.de menſura durationis angelorum, q. vnica, notabi.4. 100
Tentare, quid ſit , & quàm multiplex eſt tentatio. tra.2. par.2.de hominum per angelos directione.q.3.not.i. 158
Terminus diuinę ꝓductionis quid ſit,tra.i.par.2.por.2.de ſpectantibus ad perſonam patris. q. 4. in notab.& conclu. 24
Teſtimonia decem pro conuincendis erroribus ſacræ ſcripturæ cōtradicentibus.ii.q. prohemiali, quæ eſt de ſufficientia, & utilitate ſacræ doctrinæ 1
Theologia qualiter dicitur in ſe,& in nobis.in quæſtionibus prohemialibus,de ſubiecto theologiæ, quæſt.1. 3
Theologiæ in ſe , & theologiæ in nobis,quid ſit ſubiectum.ibi. 3
Theologia Dei eſt de omnibus , & omnis cognitio ſibi poſſibilis , ibid.de ſubiecto theologiæ.q.4. conclu.i. 5
Theologia beatorum nō eſt actualiter de omnibus.ibi.con.ii. 5
Theologia noſtra nec actualiter , nec poſſibiliter eſt de omnibus. ibid.conclu.3. 5
Theologia quæcunque eſt de omnibus quantum ad aliqua de ipſis ſcibilia.ibid. con. 4. 5
Theologia quadrupliciter accipitur quæſtionibus prohemialib. de doctrinæ theologicæ qualitate.q.i.not i. 6
Theologia in ſe eſt ſcientia , & ſapientia ſimpliciter.ibid. conc.i. & ii. 6
Theologia nulli ſcientiæ ſubalternatur , & nullam ſibi ſubalternat. ibidem concl.3. 6

Theo-

Theologia tam noſtra, quàm beatorum eſt practica.ibi.q.3.conclu.i. & ii. 7
Theologia Dei de neceſſariis eſt practica, ſed non de contingentibus.ibi.con.3. & 4. 7
Timor multiplex.tra.v.par.3.por.3.de ſpe.q.3.not.1.& 2. 323
Totum eſt ens aliud a partibus.tra cta. 4.par.i.por.2.q.2.no.i. 228

V

VEniale peccatum, & mortale qualiter differunt,tra.3.par.3.por.i.q.i.& in con. 183
Veniale peccatum dici poteſt tripliciter.ibid.not. 2. 183
Verba quæ dicuntur de Deo, reſpectu creaturarum ſunt in triplici differentia,tra.i.par.3.de diuina dilectione.q. vnica in nota. 73
Verbum in nobis quid ſit,& quotuplex,tract.i.par.2.por.2.de ſpectantibus ad perſonam filij, q.i. not.1. 36
Verbi gignitio an requirat voluntatem,ſiue amorem,ibi.no.ii.36
Verbum noſtrum quid includit, & quo ordine,ibid.concl.1. 2.3.4. 5. & 6. 36
Verbi in communi formalis ratio, ibi.q.2.in no.in prin. 37
Verbi diuini,& verbi creati,non eſt eadem ſpecialis ratio, ibid.2.& 3.præambulo. 37
Verbum & filius eandem relationem ſignificant,ibidem præambulo v. 37
Verbum diuinum qualiter ſit notitia genita,ibi.con.1.2.3.& 4. 37
Verbum in diuinis eſt nomen proprium filio.ibi.conc.v. 37
Verbum in diuinis connotat reſpectum ad creaturas non tamen perſo.ibi. con.6. 37
Verborum peccata qualiter penſanda ſunt,tra.3.par.3. por.3. q.11. not.1. 211
Veritates neceſſariæ qualiter videntur in regulis æternis,tractatu.2. par.2.por.3.de intellectu humano.q.1. 128
Veſtigium trinitatis qualiter reperitur in creaturis,trac. 2.par.i.q. 6.not.2.3.& 4.& in tribus concluſionibus 91
Via quadruplex veniendi in notitiam diuinorum,tra.i.par.i.q.2. nota. 2. 11
Via ſufficienter deueniendi in notitiam diuinorum eſt uia remotionis,ibid. in conclu. 11
Via triplex ad ſuſtinendum aliqua de Deo dici ex tempore,tract.1. par.4.por.3.q.ſi.in not. 84
Violentum quid ſit,& quotupliciter dicitur,tra.2.par.2.por.3. de volũtate humana.q.v.no.3.131
Virtus humana an ſit habitus actiuus,tra.v.par.3.por.1. q. i. per totum 308
Virtutis diuiſio in moralem, & intellectualẽ,ibi. q. iii.per to.310
Virtutes morales, quæ ſunt circa operationes, an diſtinguantur ab his quæ ſunt circa paſſiones. ibi.q.4. per tot. 311
Virtutes cardinales quæ ſint,& quales,ibid.q.v.per tot. 312
Virtutes cardinales an maneant in patria,ibid.q.6. per tot. 313
Virtutes morales,in quo ſunt ſubiectiue.ibid.q.7.per tot. 314
Virtutes theologicæ quæ ſint,& an ſint neceſſariæ,ibid.q.8.per totum 315
virtus omnis an conſiſtat in medio ibi.q. 9. per tot. 316
Virtutes an ſint inuicem connexæ, & æquales,ibi.q.x.per to. 317
Virtutum aliarum qualiter forma eſt charitas,ibid.q xi. 320
Vnum eſſe Deum nõ ſolum eſt cre

ditum, ſed etiam demonſtrabile: tra.i.par.i.q.4.not.i.& in cō. 13
Vnitas duplex, ſcilicet compoſitionis & ſimplicitatis, tra.1.par.1. q.4.nota. 2. 13
Vnitati diuinæ eſſentiæ non repugnat pluralitas perſonarum, tra. 1.par.2.por.i.q. 3. con.1. 14
Vnio, diſtinctio, & compoſitio, quo modo ſe habent, tra.4.par.i.por tio.i.q.i.not.i. 215
Vnio hipoſtatica qualis relatio ſit. ibid.not.2. 215
Vnio naturæ humanæ ad verbum eſt poſſibilis, ibi.nota.v. & conclu.i. 216
Vnio perſonæ humanæ ad perſonam diuinam non eſt poſſibilis, ibi.conclu.2. 216
Vnionis naturæ humanæ ad verbū ratio terminatiua quæ ſit, conclu.3. 217
Vnio naturæ humanæ ad verbum fuit congrua, & magis quàm ad aliam perſonam, ibidem concl. 4.& 5. 217
Vniri poteſt natura humana verbo abſque fruitione, trac.4.par. 1.por.ii.q.1. per totum 226
Vnionem hipoſtaticam an præceſſerit corporis organizatio, & animatio, ibi.q.3. per to. 228
Vnio naturæ humanæ ad verbum qualis eſt, tra.4.par.i.por.4.q.i. nota,3. 240
Vniuocum prædicatum, & vniuoce prædicari differunt, tracta.4. par.1.por.4.q.i. not.3. 240
Voluntatis diuinę duplices effectus tra.i.par.3.por.2. de diuinæ voluntatis extenſione. quæſt.vnica in nota. 69
Voluntatis diuinæ qui ſunt immediati effectus, & qui ſunt mediati: ibidem in duabus concluſionibus 69
Voluntatis diuinæ diſtinctio multiplex, tra.i.par.3.por.2. de diuinæ voluntatis impletione.quæſ. vnica.in nota. 70
Voluntas diuina qualiter ſemper impletur, aut non. ibid.in duabus conclu. 70
Voluntatis creatæ ad diuinam qualis poteſt eſſe conformitas, tract. i.par.3.por.2.de voluntatis diuinæ ad diuinam conformationem q. vnica in notab. 71
Volita a Deo ſunt in multa differentia, ibid. 71
Voluntas triplex in nobis, & in Chriſto quadruplex ibidem. 71
Voluntas creata qualiter tenetur, vel non tenetur conformari voluntati diuinæ: ibidem. con. i. ii. iii.&.iiii. 71
Voluntatis creatæ conformitas ad diuinam qualiter facit ad voluntatem creatam bonam: ibidem concluſione quinta, & ſexta. 71
Volitio duplex. tracta. ij. par. ii. por. i. de malorum angelorum reprobatione: q.i. 108
Voluntas eſt nobilior ſimpliciter, quàm intellectus: tracta.ii.par. ii. por. iii. de voluntate humana: quæſtione prima per totum. fol. 126
Voluntas creata non poteſt fieri impeccabilis per naturam: ibidem.q.ii.per totum. 128
Volitionis actum an aliquid aliud a voluntate cauſare poſſit. ibidem q.iii.per totum. 128
Volibile ſimpliciter quid ſit. ibidem.q.iiii.notabi.iii. 129
Voluntas qualiter poſſit velle an non velle obiectum ſibi præſentatum, & præter aut contra rationis iudicium: ibidem in tribus conclu. 128
Voluntarium dicitur multipliciter: ibidem.q.v.notabi.i. 129
Voluntati qualiter ſubſunt operationes

tiones exteriores ſermo, & cogitatio: tracta.iii.parte.i.por.i. q. ii.notabili.i.ii.&.iii. 165
Voluntarium eſt omne peccatum: ibidem nota.ii.& conclu. i. 165
Voluntas an ſit totalis cauſa ſuę volitionis, ſic quòd Deus non concurrat: tracta.iii parte.i.por.ii. q.iii.nota.i. &.ii. 166
Voluntas multipliciter mouetur: ibidem.q.iiii.no.i.&.ii. 168
Voluntatis actus duplex: ibidem. q.ii.notabili primo. 166
Voluntas multipliciter accipi poteſt,& voluntas naturaliter dicitur tripliciter: tracta. iiii. parte.i.por.iiii.q.viii.nota.i. 285
Voluntas in Chriſto poteſt tripliciter conſiderari: ibid. no.ii. 245
Voluntas multiplex in Chriſto, & qualiter voluntas creata fuit conformis diuinæ: ibidem nota. ii.& in conclu. 245
Vſus multipliciter accipitur: tractatu.ii.parte.ii.por. iii. de voluntate humana.q.v.no.iii. 138
Vſus qualiter diſtinguitur a fruitione: ibidem.not.iii.& iiii.cóclusione prima. 138
Vſura quomodo contingit in contractu mutui: tracta.iii. par.iii. por.iii.q.xi.notabi.iii. 106
Vulnera quattuor animæ ex peccato conſequentia: tracta.iii.parte prima: portione.iii. quæſtione prima per totum. 172

FINIS.

# NICOLAI DE NIISE

## ORDINIS MINORVM DE OBSERVANTIA IN QVATVOR LIBROS SENTENTIARVM OPVS,

Cunctis in Theologia proficere nolentibus, perquam neceſſarium,

Reſolutio Theologorum inſcriptum

### AVTORIS PRAEFATIO.

*QVVM ſoleat traditionis breuitas animos allicere ſtudentium, & intellectus iocundius informare, necnon, & memoriam reddere tenaciorem. Idcirco conſideratis prolixis plerunque, & interdũ ambiguis theologorum diſputationibus, non mediocris vtilitatis opus cenſendum eſt ea, quæ de Theologicis doctrinis magis neceſſaria uidentur pro nouellis ſtudentibus uno breui uolumine perſtringi. Cuius quidem voluminis ſeptiformem poſtea faciemus ſectionem. Sed primum oportet communia quædam anteferri, videlicet de theologalis doctrinæ neceſſitate: de eius ſufficientia & utilitate, de ſui ſubiecti veritate, ac de tam ſublimis doctrinæ qualitate.*

*Vtrum aliqua Doctrina ſuper naturalis ſit nobis neceſſaria.*

*Hoc idem quæſitum mouet Io. Scotus in Prologo 1. Sent. q. 1. D. Thomas pri. p. q. 1. a. 1. Durandus 1. Sen. q. 1. et Io. Baccon. 1. Sen. q. 1. Prolog.*

CIRCA primũ: primo quæritur. Vtrum ſit nobis neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis. Primo arguitur ꝙ nõ, quia omnis notitia cuiuſcunque obiecti eſt à nobis naturaliter acquiſibilis. Quod probatur tripliciter. Primo ſic. Ens in communi eſt obiectũ naturale & adæquatũ intellectus noſtri. vt patet per Auicennam. *5. Met.* Secundo arguitur. In anima noſtra eſt principium actiuum cuiuſcunque cognitionis videlicet intellectus agens quo eſt omnia facere, vt dicit Ariſtoteles. *Ariſt. 3. de anima. t. c. 2* & etiam principium

pium paſſiuum videlicet intellectus poſſibilis, quo eſt omnia fieri, vt dicit Ariſtot. Tertio arguitur. Prima principia ſunt naturaliter à nobis cognoſcibilia, in quibus includuntur omnes concluſiones ſcibiles. Contra. Dicit Apoſtolus. omnis doctrina diuinitus inſpirata, vtilis eſt ad docẽdũ & arguẽdum, &c. Notandũ ꝙ ſi cõparetur intellectus ad notitiã nulla eſt ei notitia ſupernaturalis, qm̃ naturaliter informatur notitia cuiuſcunque intelligibilis & ad eam naturaliter inclinatur. Si uero comparetur ad agẽs quod imprimit notitiã: tunc illa notitia eſt naturalis quæ imprimitur ab agente naturaliter motiuo intellectus, ſcilicet ab intellectu agẽte & fantaſmate pro ſtatu iſto. Illa uero eſt ſupernaturalis, quæ imprimitur ab agente, a quo nõ eſt natus naturaliter moueri intellectus, ſcilicet ab agẽte ſupernaturali, reſpectu cuius ipſe intellectus eſt in potẽtia obedientiali, & ita ſufficienter proportio natus ad hoc, vt ab ipſo moueatur ꝑ aſſenſum cauſatũ ĩ ipſo, cuius aſſenſus etiã ipſe intellectus eſt naturaliter capax. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Nobis eſt neceſſaria aliqua doctrina ſupernaturalis. Patet, quia omni agenti per cognitionẽ neceſſaria eſt diſtincta cognitio ſui finis. Sed non poteſt homo naturaliter cognoſcere finẽ, ad quem ordinatur. igitur &c. Minor patet, quia nullus vnquàm philoſophorũ potuit pertingere ad cognitionẽ diſtinctã illius finis. Itẽ in præſenti vita nõ experimur ex actibus noſtris, ꝙ nobis ſit conueniens cognitio ſubſtãtię immaterialis. Itẽ ſic probatur cõcluſio. Ad perueniẽdũ in finẽ, neceſſariũ eſt cognoſcere quæ ſunt neceſſaria & ſufficientia media. Sed hæc nõ poſſumus naturaliter cognoſcere. Ipſa. n. ſunt opera meritoria, quorũ acceptatio mere depẽdet ex uolũtate diuina, ergo &c. Præterea, ad ea etiam, quæ poſſumus naturali ratione cognoſcere, neceſſe fuit hominẽ diuinitus inſtrui quantũ ad id, quod eſt de neceſſitate ſalutis, quia talia non poſſent niſi a paucis & multo tpe & cũ multorũ errorũ ammixtione naturaliter cognoſci, ergo &c. Ad primum argumentũ dicendũ ꝙ ens ſecundũ ſuã totã cõitatem non eſt obiectũ naturale intellectus noſtri. i. naturaliter attingibile, quantũ videlicet ad oĩa obiecta quę ſub eius cõitate cõtinentur, licet ſit obiectũ naturale. i. ad quod naturaliter intellectus inclinatur. Ad ſecundũ argumentũ dicendũ, ꝙ intellectus agẽs non eſt principiũ totale reſpectu intellectionis, ſed cũ hoc concurrit obiectũ: obiectũ aũt aliquãdo excedit facultatẽ intellectus. Ad tertiũ arg. dicendũ, ꝙ licet oẽs cõcluſiones ſcibiles includãtur in primis principijs potẽtialiter, nõ tamen uirtualiter niſi duntaxat concluſiones illæ, in quibus de ſubiectis inferioribus prædicãtur ꝑdicata cõiſſima primorũ principiorum.

*ibid.* (margin)

*1. Thi. 3.* (margin)

*De ſufficientia & vtilitate ſacræ ſcripturæ. Quæſt. II.*

*Vtrum Doctrina ſupernaturalis ſit neceſſaria viatori.*

*Scot. q. 2. 1 ſent. in Prol. D. Th. pri. p. q. 1. ar. 2. Dur. q. 3. Prol. Bac. 1. ſent. q. 2. Prol.*

CIRCA ſecundũ quæritur. Vtrũ doctrina ſupernaturalis viatori neceſſaria, ſit ſufficienter

ciẽter tradita in ſacra ſcriptura? Primo arguitur ꝙ nõ. Doctrina enim neceſſaria nunq̃ defuit humano generi: ſacra aũt ſcriptura nõ erat in lege naturę. igitur. Secũdo arguitur. Tota ſacra ſcriptura nõ erat in lege Moſayca. Tertio arguitur. Multa ſunt, de quibus ſacra ſcriptura nõ docet certitudinaliter an ſint peccata mortalia, vel nõ: & tñ hoc ſcire uidetur eſſe neceſſariũ ad ſalutẽ. igiẽ. Contra. Aug. de ſcriptura canonica dicit. Hanc fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ſcire idonei ſumus. Notãdum ꝙ in hac materia plures ſunt errores condẽnantes ſacrã ſcripturam, vel in toto, vel in parte, pro quibus cõuincẽdis adducẽda ſunt decẽ teſtimonia ſecũdũ Sco. Primum eſt prænũciatio prophetica, quę vt dicit Aug. vera ſe narraſſe ṗterita ex his, q̃ futura prænũciauit cũ tãta veritate implẽtur oſtendit. Secundũ eſt ſcripturarũ concordia. Diuerſi.n. ſcriptores ſacri canonis varie diſpoſiti diuerſis locis & tẽporibus exiſtẽtes de nõ euidentibus ex terminis, nec euidẽtiã habentibus ex principijs oĩno concordarũt: quod nõ videẽ poſſibile, niſi a cauſa ſuperiori moueretẽ intellectus eorũ ad aſſenſſum. Et de hoc loquiẽ Aug. Tertiũ eſt auctoritates ſcribentium. Vñ dicit. Ric. A ſummæ ſanctitatis viris nobis ſunt hæc tradita. De hoc etiã loquitur Aug. Quartum eſt diligẽtia recipientiũ. Iudæi enim magnã curã habuerunt de libris habendis in canone ſcripturę: vt dicit Aug. & maxima fuit diligentia apud Chriſtianos de libris recipiendis tanquam canonicis. Quintum eſt rationabilitas con-

*Aug. 11. de ci. Dei c. 2.*

*Aug. 11. de ci. Dei c. 10.*

*Aug. 18. de ci. Dei c. 41.*

*Ric. 1 de Tri. c. 2.*

*Aug. 11. de ci. dei c. 2.*

*Aug. 18. de ci. dei c. 4.*

tentorum. quid tantum rationabilius, ꝙ Deũ tanquam finẽ vltimũ ſuper oĩa diligere & ꝓximũ ſicut ſeipſum. i. ad id, ad quod ſeipſum, vt dicit Greg. in quibus duobus tota lex pẽdet & prophetæ: vt habetur Matth. 22. Et de hoc loquitur Auguſt. Sextum eſt irrationabilitas ſingulorum errorum. Quid.n. ſtultius q̃ fatuitas paganorum ſuarũ manuum opera colentiũ? Quid aũt turpius q̃ ſecta Machomet, ſuis diſcipulis promittens felicitatẽ porcinã: gulã videlicet & coitum? Et quid inanius quàm error Iudeorũ dãnantiũ nouũ teſtamentũ, quod tñ continetur in ſuo veteri. vt declarat Apoſtolus in epiſt. ad Hebr. Quid.n. inſipidius q̃ eorum cerimonię ſine Chriſto, quẽ etiã iam aduenisſe & autorẽ eſſe noui teſtamenti eorũ prophetiæ teſtanẽ? Vnde Gen. 44. Nõ auferetẽ ſceptrũ de Iuda: nec dux de femore eius donec veniat, qui mittẽdus eſt. Et ſequiẽ. Et ipſe erit expectatio gẽtiũ. Et Daniel. 19. Cũ venerit ſanctus ſanctorũ: ceſſabit vnctio veſtra. Septimũ ẽ Eccleſię ſtabilitas, quæ nec tyrannorũ perſecutionibus, nec hæreticorũ ꝑuerſis dogmatibus euelli potuit. Octauũ eſt miraculorũ claritas. Vnde dicit Ric. Dñe ſi eſt error, a te decepti ſumus, cum tantis ſignis ſint hæc confirmata, quæ nõ niſi a te fieri poſſunt. De hoc ẽt loquiẽ Aug. Nonũ eſt eorũ, qui foris ſunt auctoritas. Ioſephus.n. li. 18. Antiquitatũ pulcherrimũ teſtimoniũ perhibet de Chriſto, vbi inter cętera dicit. Fuit ijſdẽ tꝑibus Ieſus ſapiẽtiſſimus vir. Et ſequiẽ. Chriſtus hic erat. vbi etiã doctrinam eius & reſurrectionem cõfitetur. Narrat etiam Aug. quomodo Si-

*Matt. 22.*

*Aug. 2. de ci. Dei c. 98.*

*Gen. 44.*

*Dan. 19.*

*Ric. 1. de Tri. c. 2.*

*Aug. 22. de ci. dei c. 5.*

*Ioſeph. lib. 18. Ant.*

*Aug. 18. de ci. dei c.*

billæ maxima teſtimonia perhibent de Chriſto, vbi inter cætera dicit de Sibilla Erithrea, ꝙ ī ſuis verſibus habet iſtā ſentētiā: Ieſus Chriſtus Dei filius ſaluator. Decimū eſt diuina bonitas, quæ nulli pōt deeſſe diligenter quærenti ſalutē. Multi aūt diligētiſſime ſalutē quærētes cōuerſi ſunt ad fidē Chriſti, ꝓ qua etiā duriſſima tormenta ꝑpeſſi ſunt, quod nō videtur ꝓbabile, niſi Chriſti fidē ſacræ ſcripturæ innitentē irrefragabiliter Deus approbaret & ordinaret ad ſalutē. His præmiſſis ponit talis cōcluſio. Doctrina ſupernaturalis nobis neceſſaria vtiliter & ſufficiēter habetur in ſacra ſcriptura. Probatur: ipſa.n.oſtendit quis ſit vltimus finis hoīs in particulari videlicet viſio & fruitio Dei. Et etiā quantū ad circuuſtātiā appetibilitatis videlicet ꝙ poſſidebitur ab homine in aīa & corpore in vita immortali. Oſtēdit etiā quæ ſint neceſſaria & ſufficientia media perueniendi ad hūc finē ſcilicet præcepta diuina quorū explicatio tā in credēdis, quām in ſperādis: q̄ etiā in operādis tradit in multis locis ſcripture. Ad primū argumentū dicendū, ꝙ lex naturæ paucioribus erat contēta: quæ memoriter ad filios per patres deuenerunt. Erāt enim magis ꝑditi in naturalibus ideo ſufficiebat eis modica doctrina diuinitus inſpirata. Ad ſecundū arg. dicendū ꝙ licet in lege Moyſi nō eſſet nota ſcriptura explicite, bene tū implicite: & talis ordinatus ꝓgreſſus ſcripturæ oſtendit ſapientiā ſui autoris: vt dicit Aug. Ad tertium arg. dicendum quòd ſicut dicit Origenes omelia de archa Noe. Nulla ſciētia omnia ſcienda explicat: ſed illa ex quibus poſſunt alia ſufficiēter elici. Vnde multæ ſunt veritates neceſſariȩ quæ nō expreſſe ponunt in ſacra ſcriptura, tamen ibi virtualiter includunt: & licet ſuppoſita ſacra ſcriptura, ac etiā expoſitionibus eius remaneāt aliqua dubia, An ſint peccata mortalia, vel nō: non tamen remanet via ſalutis dubia, quia a talibus tanquàm a periculoſis debet homo cauere ne ſe exponendo periculo incidat in peccatum.

*Aug. li. 83. q. 58.* *Orig.*

### *Vtrum Theologia ſit de Deo.*

*Hoc idem quærit Scot. in prol. 1. ſent. d. 3. D. Thomas pr. p. q. ar. 7. Dur. 1. ſent. d. 1. q. 1. Bac. 1. ſent. d. 1.*

CIRCA tertiū quæritur. An Theologia ſit de Deo tanquàm de ſubiecto? Primo arguitur quòd non, quia dicit Boetius, quòd forma ſimplex ſubiectū eſſe non poteſt. Secundo arguitur. Subiectum ſcientiæ habet principia partes ſubiectiuas & proprietates: ſed Deus non habet principium, cum ſit ſimpliciter primum ens: neque partes ſubiectiuas, cum ſit ſingulare, neq; proprietates, quia proprietas eſt extra eſſentiam ſubiecti. Nihil aūt eſt in Deo extra eius eſſentiā. Tertio arguit auctoritate Euſtracij in prohemio Ethicorū dicentis. Scientia moralis eſt de homine ſ͠m aīam. ſicut medicinalis ſ͠m corpus. Ex quo ſic arg. oīs ſcīa practica habet pro ſubiecto illū, cui acquirit finis eius & non ipſum finē. Sed homo ē illud, cui acquiritur finis Theologiæ & nō Deus. ergo hō eſt ſubiectū Theologiæ. Contra. Dicit Aug. Theologia eſt ſermo vel ratio de Deo. Notan-

*Boet. in lib. de Trin.*

*Aug. 8. de ci. Dei c. 1*

Notandum ſecundum Sco. ꝙ dupliciter loqui poſſumus de Theologia. Vno modo de Theologia in ſe. Alio modo de Theologia in nobis. Theologia in ſe eſt notitia, quæ nata eſt haberi de obiecto Theologico in intellectu ſibi proportionato cuiuſmodi eſt intellectus diuinus & intellectus ſupernaturaliter eleuatus. Theologia vero in nobis eſt talis notitia, qualē natus eſt habere intellectus noſter de obiecto theologico. Præterea notandū eſt, quòd ex ratione ſubiecti primi alicuius ſcientiæ eſt virtualiter primo continere omnes veritates talis ſcientiæ. Oportet.n. quòd cauſa adæquata virtualiter contineat totum ſuum effectum. Dico autē primo virtualiter continere non depēdere ab alijs in continendo. Inſuper notandū, quòd duplices ſunt ueritatés Theologicę. Quædā neceſſariæ, vt Deus eſt trinus in perſonis, Pater generat filium. Aliæ contingētes: vt Deus creauit mundū, filius Dei incarnatus eſt. His præmiſſis ponunt tres cōcluſiones. Prima eſt Deus eſt ſubiectū primū Theologie in ſe quantū ad veritates neceſſarias. Probat̃, q̃a nihil aliud a Deo virtualiter cōtinet oēs veritates Theologicas. patet quia nihil aliud a Deo pōt illas cōtinere tanq̃ cauſa ſiue etiā tanq̃ ad id, quod attribuunt̃. Deus.n. nulli alteri attribuit̃. Neq; tanq̃ effectus quoniā in creaturis nullus ē effectus Dei virtualiter cōtinens illā veritatē Deus eſt trinus in ꝑſonis, quæ eſt potiſſima veritas Theologica. Secunda cōcluſio Deus eſt ſubiectū Theologię in ſe quātū ad veritates cōtingētes nō quidē tanq̃ virtualiter continēs hmōi ueritates ſed tanq̃ principiū cognoſcibile, ſiue intuitibile, cui primo ineſt ꝑdicatū primæ veritatis contingētis. Prima pars patet, q̃a Deus de ſe equaliter ſe habet ad hmōi ueritates contingētes, & ad oppoſitas. Secunda pars patet, quia oēs veritates contingētes vltimā habēt attributionē ad ipſum Deū, de quo etiā vt trino ſunt multæ veritates contingētes. Tertia concluſio. Subiectū primū Theologię noſtræ quātū ad rōnem primi & perfectiſſimi nobis noti ē ens infinitū: ſed quantū ad rōnem virtualis cōtinētię eſt ipſe Deus. Primū patet, q̃a perfectiſſimus conceptus quē poſſumus habere de ſubiecto Theologię in ſe, eſt cōceptus entis infiniti, ꝑ quē intelligimus Deū oīa ſupereminēter continere & oīa excedere. Secundū patet, quia Theologia nr̃a eſt de eiſdē, de quibus eſt Theologia in ſe, nō eſt tñ obiectū dās nobis euidentiā ipſe Deus cū nō ſit nobis notus, ſed ē ſubiectū ex ſe virtualiter cōtinēs veritates theologicas & natū facere euidentiā ſi cognoſceret̃. Ad primū arg. dicēdū ꝙ Boetius loquit̃ de ſubiecto accidētis & nō de ſubiecto cōſiderationis. *Boet.* Ad ſm dicendū primo ꝙ licet Deus nō habeat pricipia eſſendi, ſunt tñ aliqua principia demoſtrādi ꝓprietates eius de ipſo. Secundo dicendū ꝙ tres perſonę ſunt quaſi partes ſubiectiuę, in q̃bus tñ diuina eſſentia nō numerat̃. Hoc.n. eſt imperfectionis in creaturis ꝙ cōe numerat̃ in ſuis ſuppoſitis. Tertio dicēdū ꝙ attributa diuina ſunt quaſi paſſiones, ſiue ꝓprietates. Et licet proprietas ſit extra eſſentiā ſubiecti.i. extra quiditatē, nō tñ extra eſſentiā ſubiecti tāq̃ aliquid eſſentialiter

ab eo diſtinctũ. Ad tertiũ dicẽdũ primo ꝙ nõ eſt ſimile, q̃a hõ in ſe virtualiter continet veritates ſciẽtię medicinalis ſm corpus, & ſcię moralis ſm aĩam. Corpus. n. humanũ virtualiter in ſe cõtinet rõnem ſanitatis naturalis. Ex eo enim eſt talis ſanitas, q̃a corpus eſt taliter complexionatũ. Aĩa vero rõnalis virtualiter continet rationẽ felicitatis naturalis. Vñ in 1. Ethicorũ philoſophus ex rõne animæ concludit rationẽ felicitatis. Nõ ſic autẽ includit homo rationẽ finis ſupernaturalis. Et cũ dicit̃ oĩs ſcientia practica &c. Verũ eſt de fine amato amore cõcupiſcentiæ. Finis. n. amatus amore amicitiæ ẽ ipſum primũ ſubiectũ etiã in ſcientia medicinali & in ſciẽtia morali, & habet ibi rationẽ finis vltimi. Idcirco etiam in ſcientia ſimpliciter prima, ſubiectum primũ eſt finis ſimpliciter vltimus ſcilicet ipſe Deus.

*In 1. Eth.*

*Vtrum Theol. ſit de Deo.*

*Hec idem quærit Scot. 1. ſent. q. 2. Prol. D. Thom. 1. p. q. ar. 7. Dur. 1. ſent. q. 5. Prol.*

SEcundo queritur. Vtrũ Theologia ſit de Deo ſub rõne deitatis, vel ſub aliqua alia rõne ſpeciali. Primo arg. ꝙ nõ ſub rõne deitatis, q̃a deitas nõ eſt diffinibilis, cũ ſit ſimpliciter ſimplex. Vñ dicit Dam. Deũ dicere quid ẽ impoſſibile eſt, ſed nõ ſit demonſtratio, propter quid niſi per mediũ diffinitiuũ. igit̃. Secundo arg. ꝙ ſub alia ratione ſpeciali, quia dicit Caſsiodorus ſuper Pſal. ꝙ ſubiectũ Theologiæ eſt Chriſtus caput cũ mẽbris. Tertio. Iſta ſciẽtia eſt nobiliſſima, ergo eſt de nobiliſſimo ſubiecto cuiuſmodi eſt ratio boni, uel finis. Cõtra. Notitia contracta præſupponit abſolutã, & abſoluta eſt certior, vt habet̃. 1. Metaphiſicæ, ergo ſi Theologia ſit de Deo ſub ratione ſpeciali, erit alia prior & certior ſciẽtia de Deo ſub ratione abſoluta, quod eſt falsũ. Notandũ ſecundũ Scot. ꝙ aliquid põt intelligi quadrupliciter. Primo ſub rõne reſpectiua, ſicut homo vt nobiliſſimũ aĩalium. Secundo ſub aliqua paſsione: vt homo inquantũ riſibilis. Tertio ſub rõne cõi, vt homo inquantũ ſubſtantia. Quarto ſub rõne quiditatiua, vt homo inquantũ aĩal rõnale. Nõ eſt autẽ ꝑfectiſſima notitia de aliquo ſub rõne reſpectiua, quia notitia reſpectus præſupponit notitiã abſoluti. Nec ſub rõne alicuius paſsionis, quia paſsio preſupponit ſuũ ſubiectũ. Nec ſub rõne cõi, q̃a illa eſt notitia confuſa. Reſtat igit̃ quòd ꝑfectiſſima & nobiliſſima notitia alicuius, eſt ſm rõnẽ quiditatiuã. Hoc præmiſſo ponitur talis cõcluſio. Deus nõ eſt ſubiectũ theologiæ ſub rõne reſpectus ad extra: ſicut ponit Egidius de Roma, Deũ eſſe ſubiectũ ſub rõne reparatoris. Nec ſub aliqua rõne attributali, quæ eſt quaſi paſsio quemadmodũ ponit Guilermus Varonis, Deũ eſſe ſubiectũ Theologię ſub rõne boni. Nec ſub ratione cõi: queẽadmodũ ponit Hẽricus, Deũ eſſe ſubiectũ Theologiæ ſub rõne entis, ſed eſt ſubiectum Theologię ſub rõne deitatis. Probant̃ tres primæ partes ſimul ſic: quia nullus cõceptus de Deo ſub rõne reſpectus ad extra, aut ſub rõne attributali, aut ſub rõne cõmuni continet virtualiter veritates theologicas, pertinẽtes ad pluraliter

*Dam.* *Caſ.* *1. Met. c. 12.* *Egid.* *Guiler.* *Henr.*

ralitaté perſonarum. Patet, oĩs. n. talis cóceptus de Deo eſt a nobis naturaliter cognoſcibilis, ergo & ꝓpoſitiones immediatę quę ſunt de talibus cõceptibus, & ita per huiuſmodi propoſitiones immediatas poterunt ſciri veritates Theologiæ, & ſic tota Theologia naturaliter acquiri quod eſt falſum. Quarta pars patet, quia nobiliſſima ſcientia nobiliſſimũ habet ſubiectum Theologia eſt nobiliſſima ſcientia, vt patet per Aug. Et nobiliſſimus conceptus de Deo eſt conceptus eius ſub ratione deitatis, igitur &c. Ad primum argumentum dicendum ꝙ in nulla ſcientia quæ habet ſubiectum ſimpliciter ſimplex, fit demonſtratio propter quid, ſed ex priori paſſione, quæ eſt per ſe nota, de ſubiecto demonſtratur poſterior vt in Metaphiſicá, ratio boni per rationem veri, vnde in Methaphiſica & Theologia fiunt tãtum demonſtrationes q̃a eſt, videlicet a priori paſſione ad poſteriorem, & ab effectu ad cauſam. Ad ſecundum dicendum, quòd Caſſiodorus aſſignat materiam proximam, & non formale ſubiectum. Ad tertium dicendum quòd reſpectus finis nõ eſt ratio nobiliſſima cognitionis ſed id quod eſt finis ſiue ratio fundamentalis illius reſpectus, Deitas autem eſt ratio fundamẽtalis ipſius reſpectus finis. Et licet ſecũdum aliquam appropriationem bonum dicatur fundamentum finis: tamen deitas eſt primum & radicale fundamentum ipſius.

*Aug. 11. de ci. Dei*

*Vtrum cum ſumma ſimplicitate ſubiecti ſtare poſſit aliqua non identitas, etc.*

*Hoc idem quærit Io. Scot. 1. Sent. q. 5. in Prol. D. Tho. 1. ſent. d. 1. q. 5. Dur. 1. d. 1. q. 5. Bac. 1. d. 1. q. 3.*

TERTIO quæritur. Vtrum cũ ſumma ſimplicitate ſubiecti theologię, ſtare poſſit aliqua non identitas ex natura rei rationum formalium aut modorum intrinſecorum, quo ad perfectiones de ipſo ſcibiles. Primo arg. quòd non, quia vbi eſt non identitas, ibi eſt diuerſitas, ergo ſi aliqua in Deo ſunt non idem, ſequitur quòd ſunt diuerſa, quod eſt falſum. Antecedens probatur tripliciter. Primo ſic, quia idem & diuerſum ſunt paſſio diſiuncta entis. Secundo ſic, idem & diuerſum ſunt contraria immediata circa totã latitudinẽ entis ergo per locũ a contrariis immediatis, ſi aliqua non ſunt idem, ſequitur quòd ſunt diuerſa. Et ſi dicatur quòd illa argumenta procedunt de eodẽ aut diuerſo ſimpliciter & nõ formaliter. Cõtra, Illa determinatio formaliter nõ diminuit de rõne entis: ergo non tollit paſſionem diſiũctã, ſcilicet, idẽ vel diuerſum, nec impedit cõſequentiam a cõtrarijs immediatis. Contra, ſi diffinirentur perfectiones ſcibiles de Deo, vna non poneretur in diffinitione alterius. Primo notandum, quòd ſumme ſimplex dr̃ quod non eſt ex aliquibus cõpoſitũ, nec alicui cõponibile. ex quo ſequitur primo, quòd in creaturis nullũ eſt ſumme ſimplex, quia omnia aut ſunt cõpoſita aut cõponibilia. Secundo ſequitur, quòd ſummę ſimplicitati repugnat oĩmoda cõpoſitio, non tamen pluralitas aut diſtinctio. Vnde cũ ſumma ſimplicitate diuinæ eſſentiæ ſtat plurali-

tas & realis diſtinctio proprietatũ perſonaliũ. Pro cuius declaratione aduertendũ eſt, ꝙ quatuor ſunt habitudines eſſẽtialiter ordinatę videlicet, Diſtĩctio, Vnio, Cõpoſitio, & Reſolutio. Vnio.n.non põt eſſe niſi diſtinctorũ: diſtinctio aũt inuenitur ſine vnione, vt patet in cõtrariis. Vnio ẽt eſt prior cõpõne. Non tñ fit cõpoſitio, niſi per vnionẽ partiũ cõponentium & tñ econuerſo vnio eſt ſine cõpõne: vt patet in incarnatione verbi, vbi eſt vnio, ſed non cõpoſitio, alioquin diuinitas eẽt pars. Vñ, cũ in eſſẽtialiter ordinatis nõ repugnet priori eẽ ſine poſteriori: nõ repugnat ergo quòd diſtinctio & vnio ſint ſine cõpõne, ſicut & compoſitio poteſt eſſe ſine reſolutione: in corporibus.n.incorruptilibus eſt realis cõpoſitio ſine reſolutione reali. Secundo notandum, ꝙ formalitas dicit quiditas vniuſcuiuſq; quiditatẽ habentis, ſiue ſit diffinibile, ſiue nõ, quia ratio formalis cuiuſque eſt id quod pertinet ad ipſum in primo modo dicendi per ſe: talia autẽ omnia ſunt quiditatiua. Et ſi quæratur an formalitas ſit aliqua realitas. Reſpondetur, ꝙ ſic, quia ſm Augu. quod nulla res eſt omnino, nihil eſt, quòd eſt intelligendum ſimpliciter, & non quiditatiue. Intelligendum tamẽ eſt ad iſtorum declaratione, ꝙ quatuor genera propoſitionum formantur in diuinis. Primum eſt propoſitionum quiditatiuarum, vt Deus eſt ſpiritus, Deus eſt ſubſtantia, quia talia reducuntur ad primum modum perſeitatis. Secũdum eſt identicarum, vt Pater eſt eſſentia, intellectus eſt voluntas, quia talis prædicatio conceditur a ſanctis vbi vterque terminus eſt infinitus, aut alter, vt patet per Aug. & Hilarium lib. de Tri. Contingit etiam quandoque fieri prædicationem identicam propter cõmunitatem alterius extremi, vel amborum quando ſcilicet ſunt tranſcedentes. Et hoc modo conceditur in creaturis, quòd formalitas eſt entitas. Tertium eſt denominatiuarum, vt Deus eſt volens, Deus eſt intelligens: quia talia non dicunt eſſentiam, ſed aliquid quaſi circa eſſentiam ſecundum Damaſcen. Quartum eſt eſſentialium vt Pater eſt idem quòd filius, & filius idem quòd pater. Quas propoſitiones formare docet Augu. ad deſignandum identitatem eſſentialem. Cum itaque dicimus formalitatem eſſe realitatem illa eſt propoſitio identica. Tertio notandum; quòd modus intrinſecus eſt, qui adueniens alicui, vel ab ipſo diſcedens non variat rationem formalem eius, vt patet in gradibus per quos intenditur, & remittitur forma. Dicitur autem modus intrinſecus, nõ quia ſit intra quiditatẽ; ſed quia reducitur ad idẽ genus ad quod ratio formalis. Sunt autem quatuor modi intrinſeci principales. Primus eſt quantitas virtutis, quia finitum, & infinitum intenſum, & remiſſum circa idem, non variant in eo rationem formalem. Secundus eſt actualis exiſtentia, quæ alicui adueniens, vel ab eo diſcedens non variat rationem formalem eius. Tertius eſt realitas, quia quiditates creaturarum in potentia obiectiua nullam habent realitatem, & quando creatæ ſunt habent eam, & tamen in nullo variatæ ſunt eorum rationes formales. Quartus

*Aug.* *Auguſ. & Hilarius de Tri.* *Dam.* *Aug. lib. de Trin.*

tus eſt hecceitas,quæ non variat omnem formalem in indiuiduis eiuſdem ſpeciei. Quarto notandum, quòd perfectiones ſcibiles de ſubiecto theologico ſunt illæ,quæ conueniunt ei in ſecundo modo dicēdi per ſe, cuiuſmodi ſunt attributa, non enim conueniunt ei per accidens vt patet, neque per ſe primo modo, quia diuina eſſentia eis præintelligitur. Omnia autem de primo modo ſunt priora & de nō identitate talium eſt quæſtio propoſita, omni etiam diſtinctione ſublata. Pro cuius declaratione intelligendum eſt, quòd in duabus creaturis puta albedine & nigredine eſt reperire quatuor ſigna naturæ. Primum eſt in quo illa de primo modo per ſe conueniunt eis, & in illo non ſunt non idem,neque diſtinctę.Secundum eſt in quo conueniunt eis per ſe negationes in earum rationibus fundatæ. & in hoc ſigno incipit verificari primum principium complexum. in primo etiam ſi albedo non eſt quantitas, vel non quantitas, quia nulla negatio conuenit ei quiditatiue, vnde in hoc ſecundo ſigno albedo & nigredo ſunt non idem, quia ex ratione formali vnius ſequitur quòd non ſit alterum. Tertiū eſt in quo conueniunt eis per ſe poſitiue paſſiones. Vnde in hoc ſigno albedo & nigredo ſunt diſtinctæ. Quod autem non identitas præcedat diſtinctionem poſitiuam patet, quia nulla duo poſſunt eſſe diſtincta niſi ſint non eadem, ſed bene econtra. Deus enim ab eterno erat non idem creaturę ſine vlla diſtinctione, ens enim a non ente non diſtinguitur realiter, quia realis reſpectus realem habet terminum. Quartum eſt in quo conueniunt eis illa, quæ per accidens inſunt, vt albedo ſit actualiter in ſubiecto. Applicando ergo ad propoſitum accipiamus duplices diuinas perfectiones: vt ſapientiam & iuſtitiam. In primo ſigno non ſunt non idem nec diſtinctæ. In ſecundo poſſunt intelligi non idem. In tertio intelliguntur diſtinctę ſi poſitiue diſtinguātur, in quarto aduenirent eis aliqua per accidens niſi eis repugnaret & eodem modo poteſt dici de tertio,quia diſtinctio videtur infinitis ſimpliciter repugnare, & ideo ponuntur in eis duo prima ſigna tantum. Cum itaque priori non repugnet eſſe ſine poſteriori, nulli ſubtiliter intelligēti videtur abſonum ſi nō identitas ſine diſtinctione ponatur. His premiſsis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Subiectum Theologiæ eſt ſumme ſimplex. Probatur,quia non eſt compoſitum,nec componibile quod patet, quia ratio compoſitionis conſiſtit in vnione aliquorum, quorum vnum eſt in potentia reſpectu alterius. In Deo autem omnia ſunt purus actus. Sed inſtatur, quia diuina eſſentia intelligitur præcedere attributa & ſic ea expectare, ergo eſt in potētia reſpectu eorū. Item attributa inſunt eſſentiæ ſicut forma in ſubiecto, ſed forma cū ſubiecto facit compoſitionē igitur. Item in Deo eſt potentia intellectiua & actus intelligendi. Ad primum dicēdū, ꝙ in ordine ſignorū permanentiū nulla eſt expectatio. Diuina etiam eſſentia cum ſit de ſe vltimate actuata nullo modo

poteſt

poteſt eſſe in potentia reſpectu cuiuſcunque. Vnde ſi per impoſſibile aliqua ſibi aduenirent ex tempore non actuarent eã neque ipſa reſpectu eorum eſſet in potẽtia niſi logicali. Ad ſm dicendum, ꝙ attributa nullo modo perficiunt eſſentiam cum de ſe ſit vltimate perfecta, neque inſunt ei, per modum inherentiæ, ſed ad modum ſubſiſtentis. Ad tertiũ dicendum, ꝙ ibi æquiuoce ſumitur potentia, & in diffinitione cõpoſitionis. Argumentum.n.procedit de potentia ad operãdum, & in diffinitione compoſitionis eſt ſermo de potentia ad eſſe. vnde etiam actus intelligendi, & actus uolendi non actuant ipſas potentias cum per ſe ſint actualitatis infinitæ. Secunda concluſio. Cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici ſtare non poteſt perfectionum ſcibilium, de ipſo non identitas ſimpliciter, quia omnia huiuſmodi in Deo ſunt vnum, & idem ſimpliciter, vt patet per infinita ſænctorum teſtimonia. Tertia concluſio. Cum ſumma ſimplicitate ſubiecti theologici, ſtare poteſt perfectionum ſcibilium, de ipſo aliqua nõ identitas formalis: patet q̃a ſi diffiniretur, vna nõ poneret in diffinitione alterius. Item probatur iſta nõ identitas ſuppoſito primo principio cõplexo, in quo radicat omnis doctrina per contradictiones fundatas in varijs perfectionibus diuinis. Intellectus.n.diuinus eſt ꝓductiuus uerbi & nõ voluntas, & voluntas eſt ꝓductiua ſpirituſſancti & nõ intellectus. Itẽ, intellectus diuinus põt eſſe malorũ nõ aũt voluntas. & ſic de multis alijs. Ad primum arg. dicendum ꝙ ꝓcedit de eodẽ ſimpliciter & non cũ illa additione formaliter, aut quiditatiue. Ad ſecundũ dicendũ, ꝙ locus a contrarijs immediatis tenet ſimpliciter arguendo, & nõ cum illa additione formaliter. homo.n. nõ eſt formaliter, & quiditatiue ſanus neq; æger. Ad tertiũ dicendũ, ꝙ illa additio facit ꝑciſionem ſiue abſtractionem ſic, ꝙ ſubiectũ ſic preciſum non poteſt attingere paſſio. Hæc ex Franciſco de Maronis.

*Vtrum Theologia ſit de omnibus per attributionem ad ſubiectum primum.*

*Hoc idem quærit D.Tho. 1.p. q.1. ar.7.Scot. in Prol.1. Sent. q.3. Dur.1.ſen.3.Prol.Bac.1. Sen.q. 5.Prol.*

QVarto quærit. Vtrũ theologia ſit de omnibus per attributionẽ ad ſuũ ſubiectum primum. Arg. ꝙ non. dicit Augu. huic ſcientiæ tribuendum eſt non vtique quicquid ab homine ſciri poteſt in rebus humanis, vbi plurimum vanitatis & curioſitatis eſt, ſed id tantummodo quo fides ſaluberrima q̃ ad verã beatitudinẽ ducit gignit, nutrit, defenditur, & roborat. Cõtra. eadẽ eſt ſcientia de aliquo ſubiecto & de attributis ad ipſum, vt dicit philoſophus. iiij. Metha. & exẽplificat de ſano. Sed oĩa entia eſſentialiter attribuunt ad ſubiectum primũ theologię, igitur, &c. Notandũ ꝙ quiditates rerum creatarũ aliter ſe hñt reſpectu intellectus creati, & reſpectu intellectus diuini. Hñt.n. virtutẽ immutandi intellectũ creatum, ſed nõ diuinũ. Cum.n. ſint finitę nõ poſſunt mutare

*Aug. 14. de ci. Dei c.1.*

*t.c.2.*

tare aut perficere intellectũ infinitum. Vnde quicquid cognoſcit intellectus diuinus, cognoſcit virtute diuinæ eſſentiæ ita, ꝙ in primo ſigno ipſa eſſentia eſt nota intellectu in ſecũdo quiditates creatæ. in tertio vero veritates virtualiter cõtentę in illis quiditatibus. Nõ eſt tñ ordo ſecundi ad tertiũ quaſi ſm aliquã cauſalitatem: ſed eſt tantum ordo quaſi effectuum eſſentialiter ordinatorum reſpectu eiuſdẽ cauſę. Hoc pręmiſſo, ponuntur quinq; cõcluſiones. Prima eſt. Theologia Dei eſt de omnibus, & oĩs cognitio eſt ſibi poſſibilis: prima pars patet, q̃a ſubiectum theologicũ omnia alia nota facit intellectui diuino. ſecunda pars patet, quia nullam cognitionem habere poteſt niſi virtute ſubiecti theologici. Secũda cõcluſio. Theologia beatorum non eſt actualiter de omnibus, ſed bene poſſibiliter, non eſt tamen omnis cognitio eis poſſibilis. Prima pars patet, quia habet terminum præfixum à voluntate Dei oſtendentis. Eſt enim eſſentia diuina reſpectu beatorum, vt ſpeculum voluntariũ. Secunda pars patet, quia ſcibilia nõ ſunt infinita & omnia nata ſunt ſciri uirtute ſubiecti theologici. Tertia pars patet, quia præter notitiam quã habẽt de quiditatibus creatis virtute obiecti theologici, poſſunt habere aliam naturalem ex propria motione talium quiditatum.

Tertia cõcluſio. Theologia noſtra neque actualiter, neque poſſibiliter eſt de omnibus. Prima pars patet, quia habet terminum ſuum p̃fixum in ſacra ſcriptura ex uoluntate Dei reuelantis. Secunda pars patet propter defectũ intellectus noſtri, nõ potentis cõcipere multas quiditates diſtincte & in ſpeciali. De lege autem cõi non fit reuelatio niſi de his quorum termini poſſunt a nobis naturaliter cõcipi. Quarta cõcluſio. Oĩs theologia ſiue Dei, ſiue beatorum, ſiue noſtra, eſt de oĩbus entibus quãtum ad aliqua de ipſis ſcibilia, videlicet quantum ad aliquos reſpectus creaturarum ad diuinã eſſentiam patet, q̃a nõ põt agnoſci reſpectus niſi ꝑ cognitionẽ extremorũ. Quinta cõcluſio. Theologia in ſe eſt de oĩbus & oĩs cognitio eſt poſſibilis nõ includẽs imperfectionẽ. primum patet, quia vniuerſaliter oĩa nata ſunt ſciri virtute obiecti theologici, ſm patet, quia nunquam cognoſcit aliquid omnino perfecte, niſi in virtute illius obiecti theologici. Ad ar. dicẽdum ꝙ Aug. loquit̃ de theologia vt traditur ĩ ſacra ſcriptura & nõ de theologia in ſe; hoc ſecundum Scot.

*De doctrina Theologiæ qualitate.*

*Vtrum Theologia ſit ſapientia, uel ſcientia ſubalternans vel ſubalternata.*

*Hoc idem quærit Io. Scot. in Prol. 1. Sen. q. 4. D. Tho. p. p. q. 1. ar. 2. ar. 4. & ar. 6. Dur. 1. Sentent. q. 7. Prol.*

CIrca quartum primo quærit̃. Vtrum theologia ſit ſcientia vel ſapientia ſubalternans, vel ſubalternata? Primo arguitur ꝙ non ſit ſcientia: quia ſcientia ſolum eſt de neceſſarijs: ſed theologia etiam eſt de contingentibus. igitur. Secundo ar. ꝙ non ſit Sapientia, quia ſapiẽtia habetur per infuſionem cum ſit donum ſpiritusſancti, vt patet Eſaiæ xj. *Eſa. 11.*

Theo-

Theologia autem p ſtudium acquiritur. igitur. Tertio ar. ꝙ ſit ſubalternata. quia ſubiectum eius cõtinet ſub ſubiecto Methaphiſicæ. Contra ꝙ ſit ſcientia patet p Aug. dicentẽ de theologia. Huic ſcientiæ tribuẽdum eſt aliud quo fides gignitur. Et ꝙ ſit ſapientia patet quia Deuteronõ. 4. dr. Hęc eſt ſapientia noſtra. Quod autem ſit ſcientia ſubalternans reſpectu aliarum ar. quia ſuperior eſt alijs ſciẽtijs. Primo notandũ ſm Frãciſcũ de Maronis, ꝙ Theologia accipit quadrupliciter. Primo pro habitu, generato ex ſtudio ſacræ ſcripturæ. Secundo p habitu concluſionis deductæ ex his q̃ ſunt in ſacra ſcriptura. Et vtroq; iſtorũ modorũ Theologia eſt fides. Tertio p habitu defenſiuo eorum q̃ ſunt fidei: ea aũt q̃ ſunt fidei non poſſunt demonſtrari, ideo nõ pñt defendi ſcientialiter arguẽdo, ſed ſolum ſoluendo: & tunc ſi argumẽta ſunt Methaphiſica, ſolui poterunt p methaphiſicã: quia methaphiſicus cognoſcet eorũ defectum & ſic de alijs ſcientiis: ideo theologia hoc modo non eſt ſciẽtia ſpecialis. Quarto p habitu, q natus eſt haberi de ſubiecto theologiæ cognito: ſicut Methaphiſica eſt de ente, & de hoc inquirit quæſtio. Secundo notandum ſecũdum Doctorem ſubtilẽ, ꝙ ſciẽtia dr certa notitia obiecti neceſſarij, habens euidentiam ex aliquo prius noto applicato ad ſcitum per diſcurſum ſillogiſticum vbi tanguntur quatuor conditiones ſciẽtiæ: quarum vltima, videlicet applicatio per diſcurſum ſillogiſticum, non conuenit per ſe ſcientiæ ſimpliciter, ſed tantũ ſciẽtiæ imperfectæ, vt in intellectu diſcurſiuo, ꝙ eſt intelligendum de diſcurſu ſecundum ordinem demonſtrationis & temporis. Si vero ſit ſermo de diſcurſu ſecũdum ordinem naturę, illa conditio ſequitur ad tertiam. Vnde intellectus angelicus etiam hoc modo diſcurrit. Cognoſcit. n. hominem eſſe riſibilem, quia eſt animal rationale cum ita ſit in re. Intellectus. n. beatus vnico intuitu videñs eſſentiam diuinã & omnes perfectiones diuinas, cognoſcit Deum poſſe creare quia eſt virtutis infinitę cum etiam ita ſit a parte rei. Sicut. n. vno actu quaſi diſcurſiuo diligitur finis, & ea quæ ſunt ad finem, ſic eſt intelligendum de cõcluſione & pmiſſis. Ipſe etiam intellectus diuinus cum cognoſcat rẽ ita eſſe ſicut eſt, cognoſcit triãgulum habere tres angulos, quia eſt figura plana tribus rectis lineis contenta. Vnde quãuis vt dicit Frãciſcus de Ma. nõ diſcurrat a magis, aut prius notis ad minus nota, cum omnia ſimul & infinite cognoſcat, bene tñ a principalius notis. obiectum. n. principale principalius cognoſcit. Tertio notandum ꝙ ſicut dicit philoſophus. Sapientia eſt ſcientia quędam, tamen ſupra communem rationẽ ſcientiæ aliquid addit pertinẽs ad dignitatẽ videlicet ꝙ ſit iudicatiua & ordinatiua de omnibus. Nam ſicut idem dicit Philo. Ad ſapientẽ pertinet iudicare & ordinare de omnibus. Iudicium aũt de inferioribus fit p ſuperiorẽ cauſam. Et hoc contingit dupliciter. Vel per ſuperiorẽ cauſam quæ eſt altiſſima ſimpliciter. Vel per ſuperiorem cauſam, quæ eſt altiſſima in aliquo genere, & ſic duplex eſt ſapientia Videlicet ſapientia ſimpliciter dicta: & ſapientia in aliquo genere. Sicut artifex

*Aug. 14. de ci. Dei.*

*Deu. 4.*

*3. Ethi.*

*1. Met. in Pro.*

artifex qui diſponit formã dicitur
ſapiens: & architector reſpectu ar
tificum qui pręparãt materiã. Vn
1.Co.3. de paulus dicebat .j. ad Cor. iij. Vt
ſapiens architectus fundamẽtum
poſui. Quarto notandum ꝙ ſub-
alternatio ſcientiarum nominat
collocationem vnius ſub alia ſm
dependentiam cognitionis: quia
videlicet ſubalternata hẽt prin-
cipia ſua a ſubalternante vt mu-
ſica, quæ eſt de numero ſonoro
ab ariſmetica, quæ eſt de numero
ſimpliciter. His præmiſſis ponun-
tur tres concluſiones. Prima eſt.
Theologia in ſe eſt ſcientia: patet
ex ratione ſcientiæ, quæ ſibi con-
uenit. Secunda concluſio. Theo-
logia eſt ſapientia ſimpliciter, pa
tet quia conſiderat cauſam altiſ-
ſimã ſimpliciter, non ſolum quan
tum ad id quod eſt naturali ratio
ne cognoſcibile, quod etiã noue-
runt philoſophi, ſed etiam quan-
tum ad id quod eſt ſoli deo de ſe-
ipſo notum, & aliis per reuelatio
nem communicatum. & ꝑ huiuſ-
modi cauſam iudicat de omni-
bus ſcientiis nõ quidẽ probando
aut notificãdo earum principia,
aut ſuos terminos, ſed quia quic-
quid inuenit in aliis repugnans
huic ſcientiæ, totum cõdemnatur
vt falſum. Tertia cõcluſio. Theo-
logia nõ ſubalternat alicui ſcien
tiæ nec ſibi ſubalternat alias. Pri
ma pars patet, quia licet ſubiectũ
eius aliquo modo cõtineatur ſub
ſubiecto methaphiſicæ: nõ tñ ac-
cipit ſua principia a methaphiſi-
ca. Nulla .n. paſſio theologica de-
monſtrari põt ꝑ demonſtrationẽ
ſumptam ex ratione entis. Tertia
pars patet, quia nulla alia ſcien-
tia accipit ſua principia a theo-
logia: licet ipſa ſit ſuperior ordi-
ne dignitatis. Quælibet enim alia
ſciẽtia in genere cognitionis na-
naturalis habet ſuã reſolutionem
vltimã ad aliqua principia natu
raliter nota. Et ſi quæratur. An
theologia noſtra ſitne ſubalter-
nata theologię beatorum vt dixe
runt aliqui. Dicẽdum ꝙ nõ, quia
ſcientia ſubalternans & ſubalter-
nata non ſunt de iiſdem veritati-
bus ſcibilibus, theologia autem
noſtra eſt de iiſdem de quibus eſt
theologia beatorum. Ad primũ
arg. dicendum, quòd ſcientia põt
accipi tripliciter. Vno modo ge-
neraliter pro quacunque notitia
certa, & hoc modo theologia ẽt
duobus primis modis accepta di
ceret ſcientia, & ſic etiam de con
tingentibus bene eſt ſcientia. Se-
cundo modo ſpecialiter ꝓ noti-
tia certa & euidẽti, & hoc modo
ẽt de aliquibus contingentibus
poteſt eſſe ſcientia, ſicut in pro-
poſito de contingentibus theo-
logicis in intellectu diuino & in
intellectu beatorum. Tertio mo-
do ſtricte prout diffinita eſt a Do
ctore ſubtili: & prout diffinitur
ſcire a philoſopho, & ſic de con- 1.Poſt.
tingentibus non eſt ſcientia. Ad c. de ſci
ſecundum dicẽdum, ꝙ duplex eſt re.
ſapientia iudicatiua de diuinis.
Vna iudicat ꝑ modũ inclinatio-
nis, & hæc eſt donum ſpirituſſan-
cti, iuxta illud .j. ad cor. ij. Spiri- 1.Co.2.
ritualis iudicat omnia, quemad-
modũ virtuoſus bene iudicat de
his q̃ ſunt ſm virtutẽ agenda, in-
quantum ad ea inclinat. Vnde di
cit Ariſtoteles in ethicis, ꝙ vir-
tuoſus eſt regula & mẽſura hu-
manorũ actuũ. Alia aũt iudicat ꝑ
modum cognitionis & hæc eſt ſa
piẽtia, q̃ acquirit ꝑ ſtudium ſacræ
ſcripturæ, quemadmodum etiam
ille qui habet ſcientiam mora-
lẽ iudicare poteſt de actibus vir-

tutum licet non ſit uirtuoſus. Ad tertium patet ſolutio ex dictis in tertia concluſione.

*Vtrum Sacra Doctrina pluralitatem ſenſuum admittat.*

*Hoc idem quærit Io. Scot. 1. ſent. d. 1. q. 7. D. Thom. p. p. q. 1. ar. 10. Dur. 1. ſent. d. 1. q. 7. Io. Bac. 1. ſent. d. 1. q. 7.*

SECVNDO quæritur. Vtrum ſacra doctrina pluralitatē ſenſuum, ſub vna littera inuoluēs ſit aliis ſcientiis certior & nobilior? Primo arguitur quòd non debeat plures ſenſus habere ſub vna litera, quia ſacra doctrina debet eſſe efficax ad planè manifeſtandam veritatem. Secundo ar. ꝙ nō ſit aliis certior, quia cōtingit aliquibus dubitatio circa articulos fidei, qui ſunt principia ſacræ doctrinæ. Non autem contingit dubitatio circa principia aliarum ſcientiarum cum ſit per ſe nota. Tertio ar. ꝙ non ſit nobilior, quia modus procedendi demonſtratiue qui eſt in aliis ſcientiis, nobilior eſt quā modus authenticus, qui eſt in ſacra doctrina cū locus ab auctoritate ſit infirmiſſimus. Contra. Quo ad primum dicit Grego. Sacra doctrina omnes ſciētias ipſo locutionis ſuæ more tranſcendit, quia vno eodemque ſermone dum narrat geſtum prodit miſticum. Quo ad ſecundum nihil eſt eo certius quod eſt a Deo reuelatum. Et quo ad tertium, ſacra doctrina eſt de nobiliſſimo ſubiecto: Primo notandum, ꝙ cum in aliis ſcientijs voces ſignificent res, hoc habet ſacra doctrina proprium ꝙ res ſignificatæ per voces alias etiam res ſignificant. Autor enim ſacrę ſcripturæ, qui Deus eſt vtitur & vocibus & rebus ad ſignificandum. Primus ergo ſenſus, qui ſumitur ex ſignificatione vocum literalis eſt ſiue hyſtoricus. Senſus autem qui ſumitur ex ſignificatione rerum, ſpiritualis eſt ſiue miſticus, & iſte eſt triplex. Vnus dicitur allegoricus, inquantum per ea, quæ geſta ſunt ſignificatur id quod credendum eſt. Alius dicitur moralis ſiue tropologicus, quando videlicet per ea quæ facta ſunt ſignificantur ea quæ ſunt a nobis faciēda. Alius vero dicitur Anagogicus, qñ ſignificantur ea quæ ſunt a nobis ſperanda. Vnde verſus.

*Gre. 16 Lib. 16. Moral.*

Litera geſta docet: quid credas allegoria.
Moralis quid agas, quid ſperes anagogia.

Secundo notandum ꝙ duplex eſt certitudo, videlicet certitudo euidētiæ ſicut in primis principiis & concluſionibus ex eis deductis, & certitudo adhærentiæ cuiuſmodi eſt certitudo fidei, quæ eſt de non euidentibus: & talis etiam dici poteſt certitudo infallibilitatis. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Doctor ſanctus. vna ſcientia poteſt dici nobilior alia tripliciter. Primo propter certitudinem maiorem in modo procedendi ſicut mathematicæ ſcientiæ reſpectu phiſicarum ſcientiarum. Secūdo, propter maiorem dignitatem ſubiecti, ſicut ſcientia de anima reſpectu aliarum partium philoſophiæ naturalis. Tertio propter maiorem dignitatem finis, ſicut politica reſpectu iconomicæ & monaſticæ. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones.

*1. p. q. 1. ar. 5.*

Prima

Prima eſt. Sacra doctrina cũ ſenſu literali conuenienter habet triplicem ſenſum miſticum, probat hoc Alexander de Halis in Summa, quia veritas prima in ſe trina eſt & vna: ergo in doctrina ſacra, quę eſt de ipſa conuenienter eſt vnus ſenſus literalis & tres miſtici. Vnde per appropriationem Anagogicus refertur ad patrem. Allegoricus ad filium: & moralis ad ſpiritum Sanctum. Item ſic probatur a beato Bonauentura: quia finis ſacræ doctrinæ eſt, vt per eam dirigatur homo in cognoſcendis & agendis: & ſic tandem perueniat ad optata. Ideo conuenienter per Allegoriam docet notitiam credendorum, per Tropologiam agendorum: & per Anagogiam ſperandorum. Et ſi quæratur de ſenſu parabolico: dicit Doctor ſanctus quòd continetur ſub literali. Litera enim aliquid ſignificat proprie & aliquid figuratiuè nec eſt ſenſus literalis ipſa figura, ſed id quod eſt figuratum. Secunda concluſio. Sacra doctrina certior eſt omnibus alijs. patet, quia aliæ doctrinæ certitudinem habent ex lumine naturalis rationis, quæ falli poteſt. Sacra vero doctrina certitudinem habet a reuelatione diuina, quæ infallibilis eſt. Tertia concluſio. Sacra doctrina nobilior eſt omnibus aliis. patet, quia certior eſt ſimpliciter & de ſubiecto nobiliori & ad finem ſuperiorem ordinatur, videlicet ad beatitudinem ſupernaturalem, ad quem ordinari debent etiam fines omnium ſciẽtiarum. Ad primum argu. reſpondet Doctor ſanctus ꝙ ex illa pluralitate ſenſuum non ſequitur aliqua cõfuſio aut deceptio: quia omnes ſenſus miſtici fundantur ſuper vno literali, ex quo ſolo trahi poteſt argumentum, nec tamen ex hoc deperit aliquid ſacræ doctrinæ: quia quod in vno paſſu per ſenſum miſticum habetur quod eſt ad ſalutem neceſſarium, alibi per ſenſum litteralẽ eſt expreſſum. Ad ſecundum dicendum, quòd dubitatio quæ aliquibus contingit circa articulos fidei, eſt propter debilitatem intellectus noſtri, & nõ propter incertitudinem materiæ. Ad tertiũ dicendũ, quòd locus ab auctoritate humana, licet ſit infirmiſſimus: argumentum tamen quod ſumitur ab auctoritate diuina firmiſſimum eſt & certiſſimum.

*Alex.* *Bonau. in Breuiloquio* *1. Tho. 1.p.q.1. ar.10.*

*Vtrum Theologia ſit practica vel ſpeculatiua.*

*Hoc idem quæris Io. Sco. 1. ſent. q. 4. Prol. Dur. in Prol. ſen. q. 6. D. Thom. 1. p. q. 1. ar. 4. Io. Bac. 1. Sent. q. 4. Prol.*

TERTIO quæritur. Vtrum theologia ſit ſpeculatiua vel practica. Primo ar. quòd ſit ſpeculatiua & non practica: ſic: quia Cõmentator cœleſtis ierarchiæ, in principio ſui commenti diuidens ſcientiam in ſpeculatiuam & practicam, ponit theologiam eſſe ſpeculatiuam. Secũdo ar. practica eſt circa contingentia. vt habetur tertio de Anima. & 6. ethy. obiectum autem theologicum ẽ neceſſariũ igr. Tertio ar. Practica eſt de operabilibus a nobis, ſempiterna autem de quibus eſt theologia non ſunt a nobis operabilia. Quarto ar. Speculatiua cũ ſit gratia ſui, nobilior *1. 6. [illegible]*

eſt

eſt quàm practica quæ eſt gratia alterius: ſed Theologia ē ſciētia nobilisſima, igitur. Contra. Ad Re. 13. Rom. 13. Finis legis ē dilectio, dilectio aūt eſt praxis. Primo notādū quòd ſpeculatio dicitur operatio intellectiua, quæ non ordinatur vlterius ad aliam operationem regulandam. Notanter dicitur regulandam, quia bene ordinabilis eſt ad vltimum finē amādum vel attingendum: ſed non ad ipſum regulandum. Praxis autem proprie dicitur operatio alterius potentiæ quàm intellectus a recta ratione regulabilis. Ex quo ſequitur, quòd volitio primo eſt praxis, quia actus imperatus a voluntate non eſt regulabilis a ratione niſi mediante actu elicito. Menſura enim meritorū vel demeritorum, nō attenditur ſecundum quantitatem actuum extrinſecorum: ſed intrinſecorū iuxta illud. 1. reg. 16. Homo videt ea quæ patent, Deus autem intuetur cor. 1. Reg. 16. Secundo notandum quòd notitia aliqua dicitur practica a praxi: q̄a videlicet naturaliter eſt prior praxi & eius directiua. Habet autem reſpectum prioritatis ex ordine potentiarū, ſcilicet intellectus & voluntatis: alium autem reſpectum, ſecundū quem dicitur directiua habet ab obiecto, quod continet rectitudinem praxis & non a fine, vt aliqui dixerunt. Finis enim, aut eſt iam elicitus, & ſic habet rationē vltimi & nō principii: aut ſolum eſt cognitus & ſic bene habet rationem obiecti & ab ipſo, vt ſic habet ſcientia practica quòd ſit directiua, ſed non ab ipſo, ſiue vt habet rōnē cāæ finalis. Nō. n. habet rationē cauſæ, niſi inquantum amatus & deſideratus mouet agens ad agendum. Talis autem relatio directiuitatis eſt in ipſa notitia ante actum voluntatis. Ex quibus patet, quod formalis ratio ſcientiæ practicæ conſiſtit in duplici reſpectu aptitudinali, ſcilicet, prioritatis & conformitatis. Ratio autem ſpeculatiuę in priuatione talium reſpectuū. His præmiſsis, ponuntur quattuor cōcluſiones. Prima eſt, theologia in nobis eſt practica, patet quia eſt directiua voluntatis noſtræ circa diuina, quibus oſtendit fruendum eſſe & non vtendū. Secunda concluſio. Theologia beatorum ē practica, patet, quia habet prioritatem & conformitatem reſpectu actus voluntatis tendentis in obiectum beatificū. Sic enim diligunt Deū, ſicut præcognoſcunt eſſe diligendum. Et licet voluntas eorum ſit inobliquabilis, tamen eſt recta ex conformitate ad contemplationem præcedentem. Vnde ſicut eſt dare principium productiuum, tam neceſſariorum, quam contingentium, ita regulam tam reſpectu, obliquabilium, quàm inobliquabilium. Tertia concluſio. Theologia Dei de neceſſarijs eſt practica. Patet q̄a Deus ſic ſe diligit vt ſe præcognoſcit eſſe diligendum, & ſic in ſua ſcientia eſt prioritas, & conformitas. Et licet voluntas Dei de ſe ſit recta: & non ab alio regulabilis, tamē contemplatio, pręcedens quantum eſt ex ſe eſt regulatiua. Quarta concluſio. Theologia in Deo de contingentibus puta de uerbo incarnato, & huiuſmodi non eſt practica: patet quia non eſt regulatiua voluntatis circa talia obiecta. Cum enim intellectus diuinus ſit regula determinatisſima: uoluntas autem

autem ſit indifferens ad oppoſita poſſet peccare a regula deuiando. Item quicquid attribuitur intellectui diuino ante actum voluntatis eſt neceſſarium. Sola.n. voluntas primo operatur contingenter. Item intellectus diuinus non cognoſcit contingentia niſi per determinationem volũtatis, nullius enim contingentis determinatio relucet in eſſentia diuina, in qua apparent quiditates ſub indifferẽtia, ideo non poteſt talis notitia eſſe practica cum ſit poſterior actu voluntatis. Nec valet ſi dicatur, ꝙ eſt prior executione, quæ eſt praxis, cum ſit actus voluntatis imperatus, quia nullum actum poteſt ratio regulare niſi præuio actu elicito.

Ad primum argu. dicendum, ꝙ Cõmẽtator ibi accipit ſciẽtiam ſpeculatiuam large pro omni ſcientia, quæ de ſe non eſt executiua, ſecundum quẽ modum etiã diceretur, ꝙ medicina vniuerſalis eſt ſpeculatiua comparatione particularis & ſcientia moralis reſpectu prudentiæ & ars reſpectu habitus experti. Ad ſecundum dicendum, ꝙ ad ſcientiam practicam ſufficit contingentia actionis, de qua quidem actione eſt ſcientia quantum ad id, quod de ipſa neceſſario demonſtratur. Et ſi dicatur, ergo ſciẽtia practica erit habitus cum uera ratione actiuus. Hæc autem eſt diffinitio prudentiæ. Dicendum, ꝙ diffinitio prudẽtiæ intelligitur de habitu proximo directiuo ex actibus generato & non de habitu vniuerſali non ſic immediate directiuo. Ad tertium dicẽdum, ꝙ cum dilectio ſit operatio, diligibile eſt operabile per locum a coniugatis; & ſic ſempiterna ſunt a nobis operabilia, quia ſunt a nobis diligibilia, non quidem, quia producantur per operationem noſtram, ſed quia eam terminant. Ad quartum dicendum, inferiora nobiliora ſunt in attingentia ſuperiorum, vt dicit Ariſtote. & Auguſt. ſuper Geneſis ad litteram ſicut ſenſitiua in homine, quæ eſt propter intellectiuam nobilior eſt quàm ſenſitiua in brutis, quæ eſt gratia ſui & ſic ſciẽtia, quæ eſt gratia finis nobilioris, nobilior eſt quàm ſcientia, quæ eſt gratia ſui.

*[Margin, beside "diffinitio prudentiæ":] Ariſto. 6. ethic. cap. de Prudentia.*

*[Margin, beside "Ariſtote. & Auguſt.":] Ariſt. 7. Poli. Augu. ſup Geneſis ad literã.*

DETERMINATIS *aliquibus quæſtionibus quaſi prohœmialibus. Nũc accedendum eſt ad ſpecialius tractandas Theologales materias diuiſionem faciendo per ſeptem ſpeciales tractatus. In primo videbitur de Dei perfectione. In ſecundo de mundi conditione. In tertio de hominis præuaricatione. In quarto de uerbi reparatiua incarnatione. In quinto de gratiarum & uirtutum informatione. In ſexto de ſacramentorũ efficaci inſtitutione. In ſeptimo de finali retributione.*

*Vtrum Deus ſit a nobis cognoſcibilis.*

*Hoc idem quærit D. Thom. 1. p. q. 2. ar. 3. Duran. 1. ſent. d. 3. q. 1. Scot. 1. ſent. d. 3. q. 1. & 2. Bacc. 1. d. 1. q. 8.*

IN primo igitur tractatu uidẽdum eſt de ipſo Deo. Vbi primo quæritur vtrum Deus ſit a nobis naturaliter per creaturas cognoſcibilis & præ ipſis creaturis primo notus. Primo arg. ꝙ non ſit a nobis cognoſcibilis,

*Ariſto. 3.de aĩa t.c.39.* bilis,quia dicit Philoſoph. quòd ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum, ſic fantaſmata ad intellectum, ſed de Deo nullum habemus ſantaſma.igitur. Secundo argu. *Philoſ. 2.Met. t.c.2.* Dicit Philo. ſicut ſe habet oculus noctuę ad lumen ſolis,ita intellectus noſter ad ea,quæ ſunt maniſeſtiſsima naturæ cuiuſmodi eſt Deus & ſubſtantiæ ſeparatæ. *Phil.1. Phiſic. t.c.35.* Tertio dicit Philo. Infinitum inquãtum infinitũ eſt ignotum. Item. Infinita non contingit cognoſcere, ergo nec infinitum. *Philoſ. 2.Met.* Quarto dicit Gregorius. *Grego. ſuper Ezech.* Mens hominis quantuncunque in cõtemplatione pro fecerit, nõ ad Deum, ſed ad aliquid ſub Deo prouenit. Quinto argu. Plus diſtat intelligibile increatũ ab intellectu creato quàm intelligibile creatum a ſenſu, ſed ſenſus non poteſt cognoſcere intelligibile creatum,ergo multominus intellectus intelligibile increatum. Sexto, Cognoſcens iudicat de cognito, ſed intellectus creatus non poteſt iudicare de Deo, cum non habeat poſſe ſuper eum,igitur. Septimo arguitur, ꝙ Deus primo cognoſcatur a nobis, quia dicit Philoſophus. *Ariſto. 2.Met. t.c.16.* Sicut res ſe habet ad eſſe ſic ad cognoſci,Deus autem eſt primum ens.igitur. Contra.de Deo tractatur in Metaphiſica, quæ eſt vltima in ordine acquirendi ſcientias naturales. Primo notandum, ꝙ duplex eſt notitia, videlicet cõprehẽſiua, quãdo ſcilicet aliquid cognoſcitur quantum cognoſcibile eſt: & apprehenſiua, quando ſcilicet aliquid cognoſcitur licet non perfecte. Et hæc eſt duplex, videlicet intuitiua, & abſtractiua. Intuitiua autẽ eſt de re in ſe ipſa inquantum eſt exiſtẽs & præſens & mouens intellectum & immediate cauſans actum intelligẽdi. Et ſi dicatur, quód Deus habet notitiam intuitiuam de futuris nondum exiſtentibus. Dicẽdum ꝙ Deus vnica intellectione cognoſcit eſſentiam ſuam,& omnia in eſſentia ſua.Et talis intellectio dicitur intuitiua,a primo & principali obiecto.Abſtractiua vero notitia eſt de re,in ſuo repreſentatiuo limitato, abſtrahẽdo a ſu pradictis & eorum oppoſitis.Notanter autem dicitur limitato, quia notitia,quam habent beati de creaturis in eſſentia diuina, tanquam in repreſentatiuo ſupereminenti & illimitato non eſt abractiua, ſed intuitiua. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Beat. Bonauentu. *1.Sent. d.3.* aliud eſt cognoſcere Deum in creaturis, & cognoſcere per creaturas, cognoſcere enim Deum in creaturis eſt, cognoſcere præſentiam eius & influentiam in creaturis, quod viatorum eſt ſemiplene: beatorum autem perfecte. Iuxta quod dicit Auguſt. *Augu. lib. de ci.Dei. 18.* Tunc expreſſe Deum videbimus quando erit omnia in omnibus. Cognoſcere vero Deum per creaturas eſt, a cognitione creaturarum eleuari ad cognitionẽ Dei, quaſi per ſcalam mediam, vt dicit Bernard.quod proprie viatorum eſt. *Ber. ad Eugenium.* In ſtatu quidem naturæ conditæ, quaſi per ſpeculum clarum & in ſtatu naturæ lapſæ, quaſi per ſpeculum enigmaticum.Tertio notandum, ſecundũ Scotum, ꝙ tripliciter intelligi poteſt aliquid eſſe primo cognitum. Primo modo ordine generationis: & hoc modo ſenſibilia ſunt a nobis primo cognita,

ta, ſecundo modo ordine, ſiue primitate adequationis: & hoc modo ens, quod eſt obiectum intellectus eſt, primo notum. Tertio modo ordine perfectionis. Et hoc dupliciter, aut ſimpliciter, aut ſecundum proportionem. Exemplum, viſio Aquilę de Sole ſimpliciter eſt perfectior, quàm viſio mea de lumine candelæ, ſed ſecundum proportionem ad viſibilitatem, viſibilis eſt econtra. His præmiſsis ponuntur octo concluſiones. Prima eſt. Neque a viatoribus, neq; a beatis poteſt Deus cognoſci notitia comprehenſiua, patet, quia intellectus finitus non poteſt compręhendere ens infinitũ. Secunda concluſio. Non poteſt homo naturaliter cognoſcere Deum notitia intuitiua, patet, quia quantum ad talem notitiã Deus eſt obiectum voluntarium & non naturale, niſi tantum reſpectu intellectus ſui. Tertia concluſio. Deus eſt a nobis naturaliter cognoſcibilis non ſolum in conceptu, quaſi per accidens, videlicet in attributo: ſed ĩ aliquo conceptu per ſe, & quidditatiuo. Patet, quia ſi itelligamus Deum ſapientem, oportet pręintelligere aliquem conceptum quidditatiuum, cui Sapientia ineſt. Quarta concluſio. Deus eſt a nobis cognoſcibilis non ſolum in conceptu ipſius analogo ad creaturas, ſed etiam in conceptu vniuoco. Patet de conceptu entis, qui eſt vniuocus Deo & creaturis. Vniuocus enim conceptus hic dicitur, cuius vnitas ſufficit ad contradictionem, affirmando ipſum & negando de eodem. Probatur ergo ſic concluſio. Modus cognoſcendi Deum ex creaturis ſecundum Dionyſium eſt ſemota omni imperfectione, reliquum Deo attribuere per excellentiã, quod fieri non poſſet, niſi eſſent aliqui conceptus vniuoci Deo & creaturis. Quinta concluſio. Deus non eſt a nobis naturaliter cognoſcibilis conceptu proprio quiditatiuo. Patet, quia quantum ad hunc modum cognoſcendi eſt obiectum voluntarium reſpectu intellectus noſtri, nec aliqua creatura a nobis cognoſcibilis ſufficit nobis oſtẽdere ipſam eſſentiã diuinam, vt eſt hæc, neque per ſimilitudinem vniuocationis, neque per ſimilitudinem imitationis. Vniuocatio enim non eſt, niſi in rationibus cõmunibus. Imitatio autem non ſufficit, quia creatura imperfecte imitatur Deum. Sexta concluſio. Deus eſt a nobis cognoſcibilis per aliquos conceptus ſibi proprios, patet de cõceptu entis infiniti & cauſæ ſimpliciter primæ, & huiuſmodi. Septima concluſio. Illa quæ de Deo cognoſcimus naturaliter cognoſcimus per creaturas. Probatur, quia creatura, quæ imprimit in intellectu noſtro ſuam ſpeciem, etiam imprimit ſpecies ſuorum tranſcendentium. Et tunc intellectus virtute propria vti poteſt multis huiuſmodi ſpeciebus: puta ſpecie boni: ſpecie ſummi ad concipiẽdum ſummum bonum. Octaua concluſio. Deus non eſt obiectum a nobis primo cognitum primitate generationis, neque primitate adæquationis, ſed bene primitate perfectionis ſimpliciter, ſed non ſecundum proportionem. Primum, quia ut dicit philoſoph. omnis noſtra cognitio ortum habet a ſenſu. *Phil. 1. Met. a*

2. *Toſt.* Deus autem eſt a ſenſu remotiſſimus. Secundum patet, quia non poteſt eſſe illo modo obiectum primo notum primitate adæquationis tanquàm aliquid commune ad omnia intelligibilia, quia non de omnibus prædicatur. Neque tanquàm virtualiter ea continens & mouens ad cognitionem omnium adæquate, quia etiam alia entia mouent intellectum noſtrum. Tertium patet, quia cognitio quàm habemus de Deo ſimpliciter, eſt perfectior cognitione creaturarum. Habet enim æqualem perfectionem ex parte potentiæ, & multo maiorem ex parte obiecti. Quartum patet, quia intellectus noſter perfectius attingit alia obiecta ſecundum proportionem cognoſcibilitatis ſuæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd Philoſophus ibi loquitur quantum ad primam motionem intellectus, & non quantum ad actus ſequentes. Poteſt enim intellectus ab obiecto primo mouēte abſtrahere alia obiecta in eo incluſa, & ſic concipere aliquid commune ſenſibilibus, & inſenſibilibus. Ad ſecūdum dicendum, quòd Philoſo. ibi loquitur de notitia intuitiua. Ad tertium dicendum, quòd infinitum potentiale eſt ignotū: vnunquodque enim cognoſcitur ſecundū quòd eſt in actu. Ignotū inquam intellectui cognoſcenti illud ſecundum modum infinitatis ſuæ, videlicet accipiēdo alterum poſt alterum. Sic enim ſemper quod intelligit eſt finitū. intellectus vero diuinus non ſic ipſum intelligit, ſed totum ſimul. Et cum arguitur vltra. Infinita nō contingit cognoſcere, ergo nec infinitū. Dicendum quòd non eſt ſimile: quia intellectio infinitorum numeraliter concludit infinitatem potentiæ cognoſcentis. Ibi enim pluralitas obiectorum arguit maioritatem potentiæ. Cognitio vero infiniti intenſiue, non arguit infinitaté potentiæ, aut actus, quia non oportet actum habere modum realem quale habet obiectum. Actus enim finitus bene attingit obiectum infinitum, licet non compræhenſiue. Ad quartum dicendum, quòd Greg. non intendit dicere, quòd contemplatio ſiſtat in aliqua creatura. Sic enim eſſet frui vtendis, quod eſt ſumma peruerſitas, vt dicit Augu. Sed quia conceptus Dei ſub ratione entis infiniti eſt imperfectior conceptu diuinitatis & ideo inferiori intelligibilitate, contemplatio autem noſtra de communi lege ſiſtit in conceptu entis infiniti. Ad quintum dicendum, quòd maior eſt vera de diſtantia ſecundum rationem entis, & non ſecundū rationem cognoſcibilis. Ad ſextum dicendum, ꝙ maior eſt vera de iudicio quod fit diſcernendo verū ſit, vel non ſit, ſed non de iudicio quod fit approbando, vel reprobando. Et hoc modo dicitur, ꝙ iudex iudicat ſecūdum leges, ſed non iudicat de legibus. Ad ſeptimum dicendum, quòd illa auctoritas Philoſophi debet intelligi de cognoſci aptitudinaliter. Vnde primum ens eſt primum cognoſcibile, ſed non de cognoſci actualiter, niſi reſpectu intellectus cognoſcentis omnia ſecundum cognoſcibilitates ſuas.

De

*De his, quæ ſunt de Deo cognoſcẽda.*

*Vtrum hæc propoſitio Deus eſt, ſit per ſe nota.*

*Hoc idem D. Th. 1. p. q. 2. ar. 1. Duran. 1. d. 3. q. 3. Scot. 1. ſent. d. 2. q. 2. Bacc. 1. ſent. d. 3. q. 1.*

DICTO de cognoſcibilitate Dei in communi, conſequenter dicendum eſt ſpecialius de his, quæ ſunt de Deo cognoſcenda. Primo quantum ad eſſentiæ vnitatem. Secundo quantum ad perſonarum trinitatem. Tertio quantum ad attributorum pluralitatem. Circa primum, primo dicendum de eſſe Dei. Vbi primo quæritur, Vtrum iſta propoſitio (Deus eſt) ſit per ſe nota. Primo arguitur, ꝙ ſic per Dama. dicentem in principio ſuarũ ſentẽtiarum. Eius quod eſt eſſe Deum, cognitio naturaliter eſt nobis inſerta. Secundo, Deum eſſe venerãdum eſt per ſe notũ: omnes enim hoc ſentiunt. hoc autẽ præſupponit Deum eſſe. Tertio. Illud, quo nihil maius cogitari poteſt, eſſe, eſt per ſe notũ, ſed Deus eſt, quo nihil maius cogitari poteſt, igitur. Maior patet, quia oppoſitũ prædicati repugnat ſubiecto. Si enim illud non eſt in re, non eſt quo maius cogitari non poteſt. Quarto, veritatem eſſe eſt per ſe notum, Deus autem eſt veritas, igitur. Maior patet, quia ſequitur ex ſuo oppoſito. Si enim veritas non eſt, verum eſt veritatem non eſſe. Contra. Nullus poteſt concipere oppoſi-
*4. Met. t. c. 26.* tum eius, quòd eſt per ſe notum, vt dicit Ariſtot. 4 Methaphiſicæ,
*1. Poſt. t. c. 6.* & primo poſteriorum, de principijs demonſtratiuis. Sed dicit inſipiens in corde ſuo, Non eſt Deus. Primo notandum, quòd propoſitio per ſe nota eſt, quæ habet euidentiam ex ſuis terminis apud quẽcunque intellectum terminos concipientem, ſicut iſta, de quolibet eſt affirmatio, vel negatio vera. Communiter etiam exemplificatur de iſta, omne totum eſt maius ſua parte (ſed melius exemplificaretur de iſta) omne habens multitudinem partium, eſt maius qualibet illarũ. Prima enim eſt demonſtrabilis per iſtam. Prima tamen aliquando dicitur per ſe nota, quia quaſi imperceptibiliter demonſtratur. Et ſi dicatur, quia Solem moueri eſt per ſe notum intuẽti. De hoc enim nullus quærit probationẽ, & tamen non ex terminis, cum motus ſibi conueniat per accidens, ergo non eſt conuenienter diffinita propoſitio per ſe nota. Itẽ multæ concluſiones cognitæ per inductionem dicuntur per ſe notæ, quia oẽs eas concedunt, cuiuſmodi eſt iſta (omnis nix eſt alba) quæ tamen non eſt euidens ex terminis cum ſit per accidẽs. Ad primum dicẽdum, ꝙ intuenti Solem & motum eius, notum eſt ex terminis intuitiue cognitis Solem moueri: ſic enim in intuitiua cognoſcuntur ea, quæ ſunt per accidens, ſicut ea, quæ ſunt per ſe in abſtractiua. Ad ſecundum dicendum, quòd nulla concluſio habita per inductionem proprie eſt per ſe nota large tamen vtendo termino aliquando dicitur per ſe nota, quia oẽs eam concedunt. Vnde tales propoſitiones dicuntur a Boetio *Boetius* cões animi conceptiones. Secundo notandum quòd Deus nõ poteſt a nobis concipi conceptu

proprio & quiditatiuo: vt patet ex præcedenti quæſtione, ſed tan tum ſub aliquo conceptu communi appropriato per aliquid contrahens, vt cum dicimus ens infinitum: ens primum, & huiuſmodi. Vnde nullus conceptus in nobis, quem diſtincte percipiamus eſſe proprium Deo, eſt ſimpliciter ſimplex. Omnis enim talis eſt reſolubilis in plures con ceptus ſimplices ſeorſum conceptibiles. Conceptus autem ſim pliciter ſimplex dicitur, qui non eſt reſolubilis. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones.

Prima eſt. Hæc propoſitio (Deus eſt) eſt per ſe nota in ſe: ſed non in nobis. Primum patet, quia ha bet euidentiã ex terminis notis. Eſſe enim per ſe primo modo & immediatiſsime counenit eſſentiæ diuinæ. Secundum patet, quia non poſſumus habere conceptum proprium quiditatiuum diuinitatis. Secunda concluſio. Iſtæ propoſitiones ens infinitum eſt: ens primum eſt: & ſimiles, non ſunt per ſe notæ, patet, quia nulla propoſitio eſt per ſe nota, cuius ſubiectum non eſt ſimpliciter ſimplex, niſi ſit euidens par tes illius ſubiecti actualiter vniri. Sed non eſt euidens partes illarum propoſitionum inuicem vniri. Prius enim cognoſcimus terminos huius complexionis (aliquod ens eſt infinitum) quàm certã eam habeamus. Nõ enim habemus eam certam niſi per fidem, aut demonſtrationẽ, & non ex terminis. Tertia concluſio. Demonſtrabile eſt, aliquod ens eſſe ſimpliciter primum. Probatur, quia aliquod eſt effectibile: aut ergo a ſe, & hoc non, quia vt dicit Auguſt. Nulla res eſt, quæ ſeipſam efficiat, aut gignat. Aut a nullo, & hoc non, quia quod nihil eſt, nihil efficere poteſt, ergo ab alio: ſit ergo illud aliud: a: Aut ergo a: eſt primum ens & ſic habetur intẽtum, aut non eſt primum effectiuum, quia videlicet eſt ab alio effectibile, aut virtute alterius effectiuũ, & tunc detur illud aliud: & ſit b. Et tunc arg. de b: ſicut de a. Et ſic aut erit proceſſus in infinitum, aut tandem ſtabitur ad aliquod primum ens. Non eſt autẽ poſſibilis infinitas in cauſis eſſentialiter ordinatis, in quibus videlicet ſecunda præſupponit priorẽ, & dependet ab ea in cauſando. Quod patet, quia tota vniuerſitas cauſatorum dependet ab ali quo, quod non eſt illius vniuerſitatis, alias idem eſſet cauſa ſui ipſius. Item, prius dicitur, quod eſt primo propinquius, vt dicitur 5. Metha. ergo ſi non eſt dare primum ſimpliciter, non erit da re prius, & ſic nõ erit ordo eſſentialis. Oportet ergo concludere, quòd eſt aliquod vnum primum efficiens omninm. Ad primum argumentum dicendum, quòd Dam. loquitur propter naturalẽ promptitudinẽ intelligendi illã veritatẽ, & non propter notitiã actualem & diſtinctam. Ad ſecundum dicendum, quod ſtricte loquendo, illud non debet dici per ſe notum, ſed bene dici poteſt communis animi conceptio. Ad tertium dicendum, ꝙ maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum, ꝙ non eſt per ſe euidẽs ſubiectum illius propoſitionis, eſſe ſimpliciter ſimplex, aut partes illius actualiter uniri, nec eſt euidens per ſe prædicatum repu gnare ſubiecto, quæ duo requiruntur

*Aug. 1. de Tri. lib.*

*Cap. de Priori.*

runtur ad hoc, ꝙ propoſitio ſit per ſe nota. Ad quartum dicendum, ꝙ ibi eſt fallacia conſequentis. Dicendum etiā, ꝙ maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum, ꝙ ſi nulla ueritas eſt, nec fundamentaliter in re, nec formaliter in intellectu, bene ſequitur, ergo non eſt uerum aliquam veritatem eſſe: ſed non ſequitur ultra, ergo uerum eſt ueritatem non eſſe, ſed committitur fallacia conſequētis, arguendo a negatiua habente duas cauſas ſuæ veritatis, ad affirmatiuā, quæ eſt vna illarum.

### *Vtrum Deum eſſe infinitum ſit demonſtrabile.*

*Hoc idem Scot. 1. ſent. d. 2. q. 1. 2. D. Tho. 1. p. q. 7. ar. 1.*

SECVNDO quæritur. Vtrum Deum eſſe infinitum intenſiue, ſit demonſtrabile. Primo argu. ꝙ non: quia illud eſt falſum, quod probatur quadrupliciter. Primo ſic. Si aliquod ens ſit infinitum in actu, non poteſt compati aliquid ſibi contrarium, nec etiam aliquod incompoſsibile ſuo effectui: ſed Deus eſt ſumme bonus & cauſa omnis boni, ergo ſi ſit infinitus, nihil erit malum, quod eſt falſum. Secūdo, corpus infinitum in actu ſi eſſet non compateretur aliud corpus, ergo ſi Deus ſit ens infinitum nōn cōpatietur aliud ens, quod eſt falſum. Tertio. Quod ſic eſt hic, quod non alibi eſt finitum ſecundum vbi, ergo quod ſic eſt hoc, quod non aliud eſt finitum ſecundū entitatem: ſed Deus ſic eſt hoc aliquid, quod non eſt aliud igitur. Quarto. Dicit Philophus 8. Phiſic. ꝙ virtus infinita ſi eſſet, moueret in nō tēpore, ſed motus non poteſt eſſe in non tempore, ergo nulla eſt virtus infinita. *t. c. 79.* Contra Philoſoph. probat. 8. Phiſi. primum mouens eſt infinitum. *t. c. 78.* Primo notandum ſecundum Franciſcum de Ma. ꝙ infinitas non eſt eadē omnibus modis cum eſſentia diuina. Probaē, quia intellectus noſter ex naturalibus poteſt attingere ad infinitatem & non ad diuinam eſſentiam. Item generatio verbi dicitur diuina a Deitate & non infinita. Vnde infinitas non eſt eadem Deitati formaliter, neque ſibi conuenit in primo modo dicendi per ſe, cum ſit ipſa poſterior. Non tamen ab ab ipſa Deitate diſtinguitur formaliter, tanquàm alia formalitas, ſed modaliter tanquàm modus intrinſecus, & ei conuenit in ſecundo modo dicendi per ſe. Secundo notādum, ꝙ ſm Dion. quattuor ſunt viæ, quibus deuenimus in notitiam diuinorum ſm quas poſſumus concludere infinitatē Dei. *Dion. lib. 1. de diu. no. cœleſti Ierarc. & de Theolo. Myſt.* Prima eſt via cauſalitatis effectiue, ſecundum quā ſic proceditur. Primum mouens poteſt mouere motu infinito, & infinitos effectus producere, & habet totam ſuam virtutem cauſatiuam ſimul independenter, ergo eſt virtutis infinitæ. Secunda eſt via cauſalitatis finalis, ſecundum quam ſic arguitur. Appetitus humanus, qui ordinatur immediate ad vltimum finem, quocunque finito dato poteſt maius appetere, quia hoc poteſt intelligere, ergo nunquàm quietaretur in aliquo finito. Tertia eſt via eminentiæ, quia ens perfectiſſimum eſt, quod habet optimas perfe-

perfectiones & optimo modo, ſed melius eſt habere quancunque perfectionem modo infinito quàm finito. Quarta eſt via remotionis, remouendo videlicet oēm imperfectionē ab ente perfectiſsimo. His pręmiſsis ponitũ talis concluſio ſm Franc. de Ma. Tres primæ vię ſunt minus ſufficientes ad probandã infinitatem Dei, quarta vero eſt magis ſufficiens. Prima pars probatur primo de prima via, quia intelligētia mouens cœlum, ꝙ habet virtutem perpetuam & infatigabilem, poteſt mouere motu infinito. Sol etiam poteſt cauſare effectus infinitos. Et vtrunque habet totam ſuã virtutem ſimilē, & tñ neutrũ eſt infinitũ intenſiue. Itē in dependentia nõ arguit infinitatē, quia relationes diuinę ſunt independētes, & tñ non ſunt infinitæ. Secundo patet de ſecunda via, quia in lumine naturali non videtur neceſſarium, niſi ꝙ finis excedat ea, quæ ſunt ad finem licet limitate. Et ad rationem diceretur, ꝙ voluntas poteſt eſſe impoſſibilium: vt patet de voluntate Luciferi, ideo nõ ſemper oportet ꝙ quietetur. Tertio patet de tertia via, ꝙ videtur ſufficere ꝙ primum ens ſit nobilius alijs licet ſit limitatũ. Et ad probationem diceretur, ꝙ infinitas repugnat perfectioni quemadmodum dicimus in creaturis. Secunda pars concluſionis declaratur ſic, arguendo ſecundum quartam viam, omnis res quãto eſt limitatior ſecundum quantitatem virtutis, tanto eſt imperfectior & minor, ergo limitatio eſt imperfectio: & ſic nullo modo ponenda. Item omnis finitas dicit carentiam vlterioris perfectionis: hoc autē ſine imperfectione nequit intelligi. Ad primum argu. dicendũ, ꝙ maior eſt vera de contrario agente ex neceſſitate naturali: Deus autem ad extra libere agit. Ad ſecundum dicendum, ꝙ corpus infinitum non compateretur aliud corpus occupans locum, ſed bene compateretur aliud non occupans locum. Et ſic etiam entitas infinita non compatitur aliã entitatem complētem rationem entitatis ſiue aliam infinitam, ſed bene aliã finitã & participatam. Ad tertium dicendum, ꝙ antecedens non eſt verũ, niſi id, quod demõſtratur per illud aduerbiũ hic, ſit finitum. Vnde poſito per impoſsibile, ꝙ eſſet aliquod vbi infinitũ, & in eo corpus infinitũ, non ſequitur hoc corpus ſic eſt hic ꝙ non alibi, ergo eſt finitum ſecundum locum. Ad quartum dicendũ, ꝙ maior eſt vera de virtute naturaliter mouente ſecundum vltimum ſui poſſe, Deus autem libere mouet, vt vult.

*Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbiq; immutabilis.*

*Hoc idem D.Tho. 1. p.q.8.ar.1.Sc. 1.ſen.d.8.q.5.Dur.1.ſen.d.8.q.3.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum ſolus Deus ſit in omnibus, & vbique immutabilis & æternus. Primo arguitur, ꝙ nõ ſit in omnibus, quia eſt ſuper omnia. Secundo arg. ꝙ nõ ſit vbiq;, quia tranſcendit oēm habitudinem ad locum: ergo non eſt in loco, & ſic non eſt vbique. Tertio ar. ꝙ aliquid aliud a Deo ſit vbique, quia totũ vniuerſum eſt vbique.

eſt vbique. Quarto arg. quòd non ſit immutabilis, quia dicit *Lib. 10. ſuper Geneſim ad literā.* Aug. Spiritus creator mouet ſe, ſed nec per tempus, nec per locum. Quinto argu. ad idem. Sap. 7. Mobilior eſt omnibus mobilibus ſapientia: Deus autē eſt ſapientia. igitur. Sexto ar. quòd aliquid aliud a Deo ſit immutabile, quia dicit lib. 6. Principiorum quòd forma eſt in variabili eſſentia conſiſtens. *Gilb. Porr.* Septimo arguitur, quòd Deus non ſit æternus. Aeternitas enim eſt menſura quędam: Deus autem non eſt mēſuratus. igitur. Octauo arg. ad idem. Aeternitas non habet præteritū nec futurū: ſed verba præteriti temporis & futuri in ſcriptura dicuntur de Deo, igitur. Nono ar. quòd aliquid aliud a Deo ſit æternū, quia veritates multarū propoſitionum ſunt æternæ. Contra. Quantū ad primū dicit Ambro. *Amb. li. 1. de Spiritu ſancto.* Eſſe vbique, & in omnibus Deitatis eſt propriū, quantum ad ſecundum dicit Auguſti. Solus Deus eſt immutabilis. *Augu. libr. de natura boni. c. 10.* quantum ad tertium dicit Auguſti. Deus ſolus eſt, qui exordium non habet.

Primo notandum, quòd tripliciter dicitur aliquid eſſe in loco. *Auguſtin. ad Marcellū.* Primo modo potentialiter & diffinitiue atque circunſcriptiue, ſiue dimenſionaliter & occupatiue, & hoc modo corpora ſunt in loco. Secundo modo potentialiter & diffinitiue tantum: & hoc modo ſubſtantiæ ſpirituales creatæ ſunt in loco. Tertio modo potentialiter tm̄, & ſic Deus eſt in loco: nō aūt diffinitiue, quia nō ſic eſt in vno loco, ꝙ nō in alio. Eſt aūt vbiq; per hoc, quòd terminat reſpectū potentialitatis totius vniuerſi ad ſeipſum. Vnde generaliter quicquid conuenit Deo ex tempore, conuenit ei per hoc, quòd terminat reſpectum creaturę. Dixerūt autem aliqui, quòd ex omnipotentia Dei, qua poteſt agere immediate in quolibet, poteſt probari ipſum eſſe vbique: quia dicit Philo. 7. Phiſic. quòd omne agens eſt præſens paſſo, & hoc immediate, ſi immediate agat. *t.c.4.* Sed hoc reprobat Scot. diſt. 37. primi, omnipotentia de ſe eſt ratio agendi in quodlibet, & producendi quodlibet, etiam dato, quòd Deus non eſſet vbique. ad uelle enim omnipotentē. ſequiť rem eſſe. Poteſt aūt ita velle diſtans ſicut propinquum. Dictum aūt Philo. intelligitur de agentibus naturalibus, quæ agūt per qualitates naturales, quæ non poſſunt eſſe principia agendi in remotū, niſi ſint aliæ formæ concurrētes quæ ſunt principia agendi in propinquū. Ita aūt non eſt de voluntate, quæ agit omnipotentia. ideo omnipotentia nō eſt ratio ſufficiens ad probandā immenſitatē Dei ſm̄ quam eſt vbique. Certa tamen fide tenendum eſt Deum eſſe vbique, & non in omnibus. Vnde dicit Greg. ſuper hoc can. Deus eſt in oībus rebus præſentialiter, potentialiter, & eſſentialiter. Præſentialiter inquantum, vt exponit Bonau. per indiſtantiam. *Bonau. 37. diſt. 1.* Potentialiter aūt per influentiam. Eſſentialiter uero per intimitatis eſſentiam.

Secundo notandum, quòd ſecundum Philoſophum. *Ariſt. 6. Ethi.* mutari eſt aliter ſe habere nunc, quàm prius. Illud ergo eſt immutabile, quod non poteſt aliter nunc, quàm prius ſe habere. Aliquando tamen large ſumitur mu-

tur mutatio & motus pro quacunque operatione: ſicut ſumit Plato dicens: Deum mouere ſeipſum, hoc enim modo intelligere & amare ſunt quædam motus. Tertio notandum, ꝙ ſicut dicit Boetius. Aeternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul perfectaque poſſeſſio. Vnde patet, quòd ratio æternitatis in duobus conſiſtit. videlicet in interminabilitate per carentiam vtriuſque ſcilicet principij & finis, & in inuariabilitate per carentiam ſucceſsionis: propter primum dicit interminabilis vitæ, propter ſecundum, dicit tota ſimul, &c. Dicit autem tota, non quia habeat partes, ſed quia nihil ſui ſibi deeſt. Large tamen aliquando dicitur æternitas per participationem propter diuturnitatem durationis, ſicut in Pſa. dicuntur montes æterni, vel propter perpetuitatem eſſendi, ſicut vita beatorum dicitur æterna.

*Plato.*

*Boet. 5. de conſolatione.*

His præmiſſis ponūtur tres concluſiones. Prima eſt. Solus Deus eſt in omnibus & vbique. Primo probatur, quòd Deus ſit in omnibus & vbique, quia omnis limitatio ſicut & finitas dicit imperfectionem, ſed ſi Deus ſic eſſet in vno loco, quòd non in alio, eſſet limitatus ſecundum locum ſicut creatura; quemadmodū ſi quandoque eſſet & non ſemper eſſet limitatus ſecundum tempus, igitur. Item, æternitas Dei eſt infinita intenſiue & extenſiue ſic, quòd coexiſtit omni tempori, ergo etiam eius immenſitas eſt infinita intenſiue & extenſiue ſic, quòd præſens eſt omni loco. Secundo probatur, quòd nihil aliud a Deo ſit vbique, quia nihil aliud a Deo eſt immenſum. Secunda concluſio: ſolus Deus eſt immutabilis. Primo probatur, ꝙ Deus ſit immutabilis. omne enim mutabile eſt potentiale: Deus autem eſt purus actus. Secundo probatur, ꝙ nihil aliud a Deo ſit immutabile, quia ſicut Deus libere ꝓduxit omnia: ita libere in eſſe conſeruat: poteſt ergo nō conſeruare in eſſe: & ſic in nihilum deciderent. Tertia concluſio. Solus Deus eſt æternus, patet, quia ſolus Deus eſt ſimpliciter interminabilis & inuariabilis. Ad primum argumētū, dicendum, ꝙ Deus eſt ſuper omnia & extra omnia, non per diſtantiam localem, ſed per independentiam & excellentiam naturæ. Ad ſecundū dicendum, quòd licet Deus tranſcendat omnem habitudinem ad locum, tamen præſens eſt omni loco: ideo eſt vbique. Ad tertium dicendum, ꝙ vniuerſum dicitur eſſe vbique non primo ſecundum ſe totum, ſed ſecundum ſuas partes. Ad quartum dicendum, ꝙ Auguſt. ibi loquitur de motu large ſumpto. Ad quintū dicendum, quòd mobile ibi ſumitur actiue, ſicut ſenſibile, quod eſt differentia conſtitutiua animalis. Ad ſextum dicendum, quòd forma eſt inuariabilis ſubiectiue, quia non poteſt eſſe ſubiectum motus: ſed non terminatiue. Ad ſeptimum dicendum, quòd Deus eſt ſua æternitas: ideo non dicitur æternus, quia ſit aliquo alio menſuratus, neque eſt ibi ratio menſuræ.

Ad octauum dicendum, quòd verba præteriti & futuri temporis dicuntur de Deo, non quia varietur ſecundum tempus: ſed

quia eius æternitas coexiſtit omni tempori. Ad vltimum dicendum, quòd ſicut dicit Philo. *Ariſto. 6. Met. 3. c. 8.* Veritas formalis eſt in intellectu cognoſcente. Sunt ergo veritates æternæ ſecundum eſſe obiectiuum quod habent in intellectu æterno, & non in proprio eſſe reali.

*Vtrum tantum ſit vnus Deus.*

*Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 11. ar. 3. Dur. 1. ſen. d. 2. q. 1. Sco. 1. d. 2. q. 3.*

## QVAESTIO QVARTA.

QVARTO quęritur, vtrum tantum ſit vnus Deus? Primo argu. ꝙ non, quia ſicut Deus eſt, quo magis cogitari non poteſt: ità Dij ſunt quibus maiora cogitari nõ poſſunt, ſed ea, quibus maiora cogitari non poſſunt: ſunt in re, quia ſi non eſſent in re maiora cogitari poſſent, igitur. Secundo. Quæcunque ſi eſſent: eſſent meliora, ponenda ſunt in vniuerſo & maxime in ſupremo ente, in quo quicquid boni poteſt eſſe neceſſe eſt eſſe: ſed plura bona infinita ſi eſſent: eſſent meliora: ergo ſunt plura bona infinita. & ſic plures Dij. Contra. Deuteron. *Deu. 6.* Audi Iſrael, dominus Deus tuus vnus eſt. Primo notandum, ꝙ aliqui dixerunt hanc præpoſitionem (Deus eſt vnus tantum) eſſe ſolum creditam ex ſacra ſcriptura, & nõ ex naturali ratione demonſtrabilem. Et ad hoc adducitur talis ratio, quia ſi naturali ratione cognoſci poteſt Deũ eſſe vnum, cognoſci poterit ſingularitas Dei, & eſſentia diuina vt hæc. Hoc autem reprobat Scot. in 1. di. 2. ꝙ idẽ poteſt eſſe per ſacram ſcripturam creditũ, & cum hoc per naturalẽ rationem demõſtrabile. & deinde ad prædictam rationem dicit, quòd ſingularitas Dei naturaliter cognoſci poteſt tanquàm obiectũ, vel pars obiecti. Sed non ſequitur, & hoc, ꝙ eſſentia diuina cognoſcatur, vt ſingularis inquantũ ſingularitas nominat modum concipiendi, ſic enim conciperetur, vt hoc, ſicut album videtur, vt hoc. Secundo notandũ, ꝙ duplex eſt vnitas videlicet vnitas compoſitionis, quæ conſiſtit in indiuiſione, & non in indiſtinctione, ſicut continuum dicitur vnũ, quòd non habet partes diuiſas licet diſtinctas. Nec de ratione huius vnitatis eſt diuiſio ab alio, vt aliqui volunt dicere, quia ſi eſſet vnum tãtum continuum nõ eſſet diuiſio eius ab alio. & tamen vere haberet ſuam vnitatem. Alia eſt vnitas ſimplicitatis, quæ conſiſtit in indiſtinctione & nõ tantum in indiuiſione. Nec ad hanc vnitatẽ requiritur diſtinctio ab alio, quia quocunque alio circunſcripto, remanet vera vnitas in eo, ꝙ eſt ſimplex, quòd videlicet nõ habet partes, neque diuiſas, neque diſtinctas, & huiuſmodi vnitas reperitur in Deo. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Licet Deum eſſe vnum ſit fide creditum, tamen eſt demonſtrabile & hoc pluribus vijs. Prima via ſumitur ex ratione intellectus infiniti ſic arguendo: Intellectus infinitus intelligit quodcunque intelligibile perfectiſſime. Si ergo ſint duo Dij ſunt a & b: Aut ergo a: intelligit b, per eſſentiam ipſius b: aut per aliquid ſupereminẽs, in quo re-

luces

lucet. Aut per eſſentiam ipſius a: quæ eſt ſimilima ipſi b: vel per ſpeciem alicuius communis. Si dicatur primum cum actus, qui non eſt idem obiecto ſit eo poſterior, ſequitur quòd actus a: erit poſterior eſſentia b: & ſic a non eſt Deus. Si dicatur ſecundum, ſequitur ꝙ b non eſt Deus. Si dicatur tertium, cũ notitia, quæ habetur in ſimili, vel in communi tantum non ſit intuitiua, neq; perfectiſſima, ſequitur ꝙ a non cognoſcit b perfectiſſime, & ſic non eſt Deus. Secunda via ſumitur ex ratione voluntatis infinitæ, quæ non poteſt eſſe inordinata. Et ſecundum hanc viam ſic arguitur. Aut a vtitur b: aut fruitur. Si primum voluntas eius eſt inordinata, & ſic non eſt Deus. Si detur ſecundum, & a: etiam fruitur ſeipſo, ergo eſt beatus in duobus obiectis totalibus, & ſic vtrolibet eorum ſublato non minus erit beatus, ergo in neutro eſt beatus. Tertia via ſumitur ex ratione infiniti ſimpliciter, quia infinitum non poteſt excedi, ſed quæcunque perfectio numeratur in pluribus plus perfectionis habet in pluribus quàm in vno: vt dicit Aug. Ergo infinitum nõ poteſt numerari in multis. Item ſic poteſt demonſtrari cõcluſio. Quandocunq; aliquid nõ eſt de ſe determinatũ ad vnũ eiuſdem rationis, non eſt de ſe determinatum ad certam multitudinẽ: ſed ſi ſint plures Dij eiuſdẽ rationis, natura diuina nõ eſt determinata ad vnũ, ergo qua ratione erũt duo Dij, poterunt eſſe tres, aut quatuor, & ſic in infinitum. Si ergo dicatur, ꝙ ſunt plures Dij, neceſſario oportet concedere, ꝙ ſunt Dij infiniti, quia in his, quæ

*Aug. 8. de Tri. c. 1.*

ſunt neceſſe eſſe nõ differunt eſſe & poſſe. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd cum dicitur (Deus eſt quo maius cogitari nõ poteſt) gloſari debet ſine contradictione. Dij autem plures non ſunt cogitabiles ſine cõtradictione. Modus enim concipiendi repugnat ei, quod concipitur. & ideo hoc, quod dicitur Dij in plurali rationem habet in ſe falſam. De eo autem, quod habet in ſe rationem falſam nihil poteſt eſſe verum. Ad ſecundum dicendum, ꝙ ſi in maiori per illam conditionem ſi implicetur conditio poſſibilis eſt vera, falſa vero eſt ſi implicetur conditio incompoſſibilium: in minori autem implicatur conditio incompoſſibilium, quia plura bona infinita ſunt incõpoſſibilia, & ideo ſimpliciter loquendo, nec ſunt bona, nec ſunt omnino, quia quod non eſt, niſi expoſitione incompoſſibilium, omnino non poteſt eſſe.

Finis primæ partis.

*Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones.*

*Hoc idem Scot. 1. d. 2. q. 7. D. Tho. 1. p. q. 27. ar. 5.*

DICTO de his, quæ ſpectant ad Deitatis vnitatem, conſequenter dicendũ eſt de his, quæ ſpectant ad perſonarum trinitatem. Et quia perſonæ diuinæ diſtinguuntur per productiones. Ideo primo quæritur, Vtrum in Deo ſint tantum duæ productiones. Primo arg. quòd in diuinis nihil ſit pro-

ſit productum, quia nullum productum eſt ex ſe neceſſarium, ſed quicquid eſt in diuinis eſt ex ſe neceſſarium, igitur. maior probatur dupliciter. Primo ſic. Nihil poteſt ex ſe eſſe neceſſariũ & neceſſariũ ab alio. Si enim eſt ex ſe neceſſariũ, ergo eſt neceſſarium quocunque alio circunſcripto. Secundo. Omne productum fuit poſſibile produci: ſed omnis poſſibilitas repugnat neceſſario ex ſe, igitur. &c. Secundo arg. Eſſentia diuina nõ habet ex ſe ſuppoſitum productũ, habet autem illud per productionẽ, ergo fit de non habente illud habens illud, & ſic eſt ibi mutatio quod eſt impoſſibile. Deinde arg. ꝙ non ſint ibi duæ productiones, quia vnius naturæ eſt tantum vnus modus communicandi a ſuppoſito illius naturę. Contra. Arg. autoritate fidei ſecundum quam credimus in diuinis eſſe duas perſonas productas. Primo notandum, quòd intellectus in creaturis eſt potentia receptiua, & hoc pertinet ad imperfectionem, eſt etiam iam potẽtia productiua, & hoc pertinet ad perfectionem. In omnibus autem principijs productiuis, quæ de ſe non important imperfectionem, deueniendum eſt ad vnum ſimpliciter perfectum, quod videlicet ex plenitudine perfectionis producit nõ expectans perfici a productione, vel producto. Et tale ſecundum Auicennam, dicitur producens ex liberalitate; quemadmodum & in actibus humanis ille dicitur liberalis, qui dat non expectans retributionem. Quod autem dictum eſt de intellectu conformiter eſt intelligẽdum de voluntate. Secundo notãdum,

*6. Metaphiſi. ſua.*

quòd intellectus & voluntas nedum ſunt principia operatiua, ſed etiam principia productiua, ſunt autem principia operatiua inquãtum intelligunt & volunt, videlicet reſpectu illorum actuũ qui ſunt intellectio & volitio, quę ſunt operationes immanentes. ſunt autem principia productiua reſpectu illorum actuum qui ſunt dicere & ſpirare, qui quidem actus in diuinis dicuntur notionales. primi autem dicuntur eſſentiales. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. In diuinis ſunt tantum duę productiones. quòd ibi ſint duę productiones probatur, quia omne ſuppoſitum habens a ſe, & ſine imperfectione quodcunque principium productiuum, poteſt producere productum adæquatum tali principio, ſed aliquod ſuppoſitum diuinum habet principium productiuũ notitiæ gẽitæ, quod eſt memoria fœcunda, ſiue quod idem eſt explicando intellectus habens obiectum intelligibile ſibi præſens, habet etiam principium productiuũ amoris quod eſt voluntas fœcunda, videlicet voluntas habens obiectum cognitum ſibi præſens: huiuſmodi autem principia ſunt in ſuppoſito diuino ex ſe & ſine imperfectione, ergo ſunt ibi duę productiones. Secundo probatur, quòd ſint tantum duæ, & non plures, quia non ſunt ibi, niſi illa duo principia productiua habentia diſtinctas rationes principiandi, videlicet memoria fœcunda, quæ naturaliter producit, & voluntas fœcunda libere. Quorum principiorum vtranq; habet productionẽ ſibi adæquatam & coæternam. Ad primum

argumen. negatur maior. Et ad primam probationem dicendũ, quòd licet nihil poſsit eſſe ex ſe formaliter neceſſarium, & neceſſarium ex alio formaliter, tamen quod eſt ex ſe formaliter neceſſarium, poteſt eſſe neceſſarium ab alio productiue. Et cum dicitur, ſi eſt ex ſe neceſſarium, neceſſarium eſt, circunſcripto quocunque alio, verum eſt, circunſcripto quocunque alio, cuius circunſcriptio non includit incompoſsibilitatem. Ad ſecundam probationẽ dicendum, quòd maior eſt vera de poſsibili logico, quod videlicet importat modũ cõpoſitionis formatæ ab intellectu, cuius termini non includunt contradictionẽ, ſed non de poſsibili reali, quod videlicet ſumitur ab aliqua potẽtialitate in re. Ad ſecũdum argumentũ dicendum, quòd non valet conſequentia, ſed bene ſequitur, ergo eſſentia de ſe non includens ſuppoſitum productum habet illud per productionẽ. Non enim debet ibi fieri abſtractio diuiſiua ſic, quòd in illo priori, in quo primo intelligitur eſſentia intelligatur non eſſe ſuppoſitum productũ, ſed tantum eſt abſtractio precíſiua. Ad tertium arg. dicendũ, quòd antecedens verum eſt de ſuppoſito habẽte tantummodo vnum principium communicandi naturam, ſicut eſt in creaturis, in quibus nihil eſt perfectius ipſa natura, aut eque perfectum. In diuinis autem voluntas eſt eque perfecta, vt natura.

*Vtrum in diuinis ſit generatio vniuoca.*

*Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 27. ar. 1. Dur. 1. d. 4. q. 1. Sco. 1. d. 8. q. 1.*

## QVAESTIO II.

SECVNDO quæritur. Vtrũ in diuinis ſit generatio vniuoca. Primo arg. ꝙ nõ ſit ibi generatio, quia generatio eſt progreſsio de non eſſe, & non de ſubiecto in ſubiectum ſecundum Philo. ſed hoc non reperitur in diuinis. ergo. Secundo arg. Omne genitum dependet a generãte, ſed in diuinis nihil eſt dependens, igitur. maior patet, quia omne genitum preexigit entitatem generantis, a quo accipit eſſe. Tertio arg. ꝙ non ſit vniuoca, quia in diuinis generãs & genitum habent diſtinctas rationes ſecũdũ diſtinctas relationes. Contra. Dicit Athanaſius. Filius a patre ſolo eſt, non factus, nec creatus, ſed genitus. *In Simbolo.* Notandum, in creaturis generationẽ concomitatur ſemper aliqua mutatio, tamen generatio nõ eſt formaliter mutatio. Quod enim generatur non mutatur: mutari enim eſt aliquid aliter ſe habere nũc quàm prius, quod autem generatur non exiſtebat prius. Vnde mutatio eſt reſpectus mutati ad mutans, generatio vero eſt reſpectus generati ad generans. Vnde generatio formaliter eſt productio: in creaturis autẽ talis productio eſt de non eſſe ad eſſe, ſed hoc imperfectionis eſt, nec pertinet ad formalem rationem generationis; generatio itaque formaliter eſt naturalis productio, qua aliquid accipit eſſe. Tunc autẽ eſt vniuoca, quando generans & genitum conueniunt in natura ſpecifica. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. In diuinis eſt gene-

eſt generatio vniuoca,probatur, quia in diuinis eſt naturalis productio alicuius ſuppoſiti, quod conuenit cũ ſuppoſito generante in natura, non tantum ſpecifica, ſed etiam eadem ſecundum numerum. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ ibi eſt prædicatio concomitatiua tantum & non formalis. Ad ſecundum dicendum,ꝙ maior non eſt vera niſi quando alia eſt natura generantis & alia geniti: tunc enim genitum eſt cauſatum a generante. Ad probationem autem dicitur, quòd præexigentia non ſemper arguit dependentiã. dependentia enim ſequitur naturã & entitatem, ideo ybi penitus eadẽ eſt natura generantis & geniti; ſi natura generantis nõ eſt dependens,ſequitur ꝙ nec natura geniti, & tamen genitũ præexigit generans a quo accipit eſſe. Ad tertium dicendum, ꝙ vniuocatio generationis tãtummodo requirit conuenientiã in natura.

*Vtrum in vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ.*

*Hoc idem D.Tho.1.p.q.3.ar.1.et 2. Duran.1.ſent.diſt.10.q.2.Sco.1. d.24.q.1.*

TERTIO quæritur, Vtrum in vnitate diuinæ eſſentiæ ſint tantum tres perſonæ. Primo arg.ꝙ non ſint ibi plures perſonæ ſic. Quæcunque ſunt eadem vni & eidem tertio, illa inter ſe ſunt eadem, ſed diuinæ perſonæ ſunt idem diuinæ eſſentiæ, ergo ſunt idẽ inter ſe, & ſic non ſunt plures. Secundo arg. Quicquid alicui conuenit, aut eſt ei eſſentiale, aut accidentale, ſed illud,quo perſonæ diſtinguuntur non eſt accidentale diuinæ eſſentiæ, quia nihil ſibi accidit, ergo eſt ſibi eſſentiale. Sed quod eſſentialiter conuenit eſſentiæ ſi plurificatur: plurificatur etiam eſſentia, ergo ſi ſint plures perſonæ,ſunt etiam plures eſſentiæ. Tertio, nihil eſt ponendũ in entibus maxime in ſummo ente, quo non poſito nihil perfectionis deeſſet in vniuerſo, ſed non poſita ſecunda, aut tertia perſona in diuinis nihil perfectionis deeſſet. igitur &c. Minor patet, quia quicquid perfectionis eſt in ſecunda perſona, eſt in prima. Quarto arg. ſi ſint plures perſonæ,ſint rationes earum diſtinctiue a: & b: aut ergo a: & b: ſunt entitates poſſibiles,aut ſunt neceſſe eſſe. Non poteſt dici primum, quia ſic perſonæ diuinæ eſſent poſſibiles & nõ neceſſe eſſe. Nec ſecundum,quia perſonę diuinæ per illas rationes eſſent neceſſe eſſe,quæ tamen ſunt neceſſe eſſe, ex eſſentia diuina, ergo eſſent neceſſe eſſe per aliquid,quo circũſcripto nihilominus eſſent neceſſe eſſe, quod eſt impoſſibile. Quinto argu.ꝙ ſint plures quàm tres, quia duabus relationibus productorum correſpondent duæ relationes producentiũ,& æque diſtinguuntur iſtæ ſicut illæ, ergo ſicut illæ conſtituunt duas perſonas ita iſtæ, & ſic erunt quatuor. Contra. primæ Ioh. vlt. dicitur. Tres ſunt *1.Ioh. vlt.*
qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, Verbũ, & Spirituſſanctus, & hi tres vnum ſunt. Primo notandum, ꝙ ſicut repugnantia repugnant ſuis rationibus formalibus ita compoſſibilia conueniunt

ueniunt ſuis rationibus formalibus. Ideo ad videndum compoſſibilitatem pluralitatis ſuppoſitorum & vnitatis eſſentię videnda eſt ratio extremorum videlicet ſuppoſiti, & naturæ. Vbi notandum ꝙ ratio ſuppoſiti conſiſtit in duplici incommunicabilitate. Pro cuius declaratione notandum, ꝙ aliquid dicitur communicabile dupliciter. Vno modo per identitatem, ita ꝙ ille, cui communicatur ſit ipſum. Alio modo per informationem, ita ꝙ illud, cui communicatur ſit ipſo, & non ipſum. Primo modo cõmunicatur vniuerſale ſingularibus, Secundo modo cõmunicatur forma materiæ. Eſt autem omnis natura vtroq; modo communicabilis. & ſic ex hoc habetur, ꝙ natura diuina, quæ eſt perfectiſſima, eſt multis communicabilis. Suppoſitum autem eſt incommunicabile duplici incommunicabilitate oppoſita. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Scot. non videtur poſſibile, quòd eſſentia ſit vna tantum & perſonæ plures: niſi ſit aliqua diſtinctio inter eſſentiam & perſonam. ideo videtur dicendum (abſq; tamen pręiudicio melioris ſententiæ) quòd inter rationẽ, ſuppoſiti ſiue perſonæ & eſſentiã, vt eſſentia eſt: eſt aliqua diſtinctio ante omnẽ actum intellectus tã creati quàm increati. Quod probatur, quia primum ſuppoſitum ante omnẽ conſiderationem cuiuſcunq; intellectus, habet realiter entitatẽ communicabilẽ, alioquin nunquàm poſſet eam communicare. Habet etiam realiter entitatem incommunicabilẽ, alioquin non eſſet poſitiue, & in entitate reali ſuppoſitum, ſed non poteſt eſſe ante omnem actum intellectus aliqua entitas communicabilis, & aliqua entitas ſic incommunicabilis, niſi ante actum intellectus ſit aliqua diſtinctio huius & illius, igitur &c. Item perſonę diuinæ realiter conueniunt in eſſentia & realiter diſtinguuntur per relationes perſonales, ſed non poteſt eſſe idem omnino, quo aliqua realiter conueniunt, & quo realiter diſtinguuntur, ergo ex natura rei eſt aliqua diſtinctio inter relationes perſonales & diuinam eſſentiam. Sed quæreret aliquis an illa ſit diſtinctio realis. Dicendum, ꝙ non eſt differẽtia realis actualis prout videlicet differentia realis dicitur differẽtia rei, & rei in actu; quia in perſona diuina non eſt differentia rei, & rei propter diuinam ſimplicitatem. Neque eſt differentia realis potẽtialis, quia nihil poteſt ibi eſſe, quod non ſit in actu. poteſt ergo dici differentia rationis, vt aliqui dicũt, non tamen accipiendo rationem pro differẽtia formata ab intellectu, ſed pro quiditate conceptibili: vel poteſt dici differentia virtualis, quia illud, quod habet in ſe talem diſtinctionem, non habet rem & rem, ſed eſt vna res habens virtualiter, ſiue eminenter quaſi plures realitates, quarum vtrique, vt eſt in illa vna re conuenit id quod eſt ſibi proprium, ac ſi eſſet res diſtincta. Vel vt propriiſſime loquamur potius dicendum, quòd realitas perſonalis non eſt eadem formaliter ipſi eſſentiæ. Dicitur ei aliquid alicui idem formaliter quod ipſum includit in ſua ratione formali, & in primo modo per ſe.

Hoc

Hoc autem modo eſſentia non includit relationem, nec ſequit̃, relatio non eſt eadem formaliter eſſentiæ, ergo eſt ab ea formaliter diſtincta, quia in antecedente negatur formalitas, & tamen ponitur in conſequente. Vnde ſuperius dictum eſt, ꝙ poteſt ſtare non identitas abſque diſtinctione. His præmiſſis ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt. Cum vnitate diuinæ eſſentiæ poteſt ſtare pluralitas perſonarum, patet, quia diuina eſſentia eſt perfectio ſimpliciter. Omnis autẽ perfectio ſimpliciter eſt communicabilis multis, ergo diuina eſſentia eſt multis communicabilis. Ipſa autem eſt omnino indiuiſibilis, ergo multis ſuppoſitis communicatur abſq; diuiſione ſui, & ſic cum eſſentiæ vnitate ſtat pluralitas ſuppoſitorum. Minor probatur per Anſel. dicens, quòd perfectio ſimpliciter eſt, quæ melius eſt in quocunque ipſum eſſe, quàm nõ ipſum. quod ſic debet intelligi, ꝙ perfectio ſimpliciter melior eſt quocunque ſibi incompoſſibili, in quocunq; ſuppoſito abſolute conſiderato, non determinando videlicet in qua natura ſubſiſtit, ſi autẽ eſſentia diuina de ſe eſſet determinata ad vnã ſubſiſtentiã, non eſſet melior quocunque ſibi incõpoſſibili, niſi tm̃ in illa ſubſiſtentia, quia cuilibet alteri ſubſiſtentiæ eſſet incompoſſibilis.

*Anſ. in Monolog.*

Secunda concluſio. In diuinis tm̃ ſunt tres perſonæ. probatur, quia tm̃ ſunt ibi duæ perſonæ productæ & vna tm̃ improducta: ergo ſunt tm̃ tres. Prima pars antecedentis probatur. Primo, ꝙ ſint ibi duæ perſonæ productæ, quia eſt vna producta per actum intellectus, & alia per actũ volũtatis: quod ſic patet, quia intellectus diuinus habens obiectũ intelligibile ſibi prçſens, eſt principiũ productiuum termini ſibi adæquati, ſcilicet infiniti. Id autẽ productũ diſtingnitur a producente; quia nihil ſeipſum producit, non aũt diſtinguit̃ eſſentialiter: quia eſſentia diuina & oĩs perfectio eſſentialis in diuinis eſt indiuiſibilis: ergo diſtinguitur perſonaliter, & ſic eſt vna perſona producta per actũ intellectus. Et ſimiliter arguèretur de voluntate. Nec põt dici ꝙ ſit eadẽ perſona producta per actũ intellectus, & per actum uolũtatis, quia nihil põt produci duabus productionibus ſufficientibus & totalibus; q̃a ſic aliquid haberet eſſe per aliquam productionẽ, qua non exiſtente ſiue circunſcripta, nihilominus haberet eſſe videlicet per aliã productionem. Secũdo probatur ꝙ nõ ſint plures perſonæ productę quàm duę, quia tm̃ ſunt ibi duæ productiones, cũ tm̃ ſint ibi duo principia productiua. Secunda pars antecedentis probatur, videlicet ꝙ ſit tm̃ vna perſona improducta, quia quod nõ eſt determinatũ de ſe ad vnũ, non eſt determinatũ ad certũ numerum, niſi determinetur per aliud: & ſic de ſe põt eſſe in infinitis: & ſi eſt neceſſe eſſe eſt actu in infinitis: quia quicquid põt eſſe ibi actu eſt. Sed ingenitũ ſi nõ eſt ex ſe determinatũ ad vnum, non põt per aliud determinari ad certũ numerũ, q̃a ſic determinari eſt cõtra rõnem ingeniti ſiue improducti: ergo de ſe poſſet eſſe in infinitis: & per conſequẽs actu eſſet in infinitis: quia omne improductũ eſt ex ſe neceſſe eſſe. Item eſſentia una &

ſimpliciſſima nõ põt ex ſe imme diatiſſime puta, ſine productione habere plures modos eſſendi, quod tñ oporteret dicere ſi eſſet in diuinis plures perſonæ improductæ. Ad primum arg. dicendũ, ꝙ ẽm Scot. maior eſt ſic intelligenda, quæcunque ſunt eadẽ aliqua identitate alicui, quod eadẽ identitate eſt in ſe idẽ: illa inter ſe ſimili identitate ſunt eadẽ. Et per hanc propoſitionẽ ſic intellectam tenet omnis forma ſillogiſtica, omiſſa aũt altera conditione, videlicet, vel vnitate extremorũ cũ medio, vel vnitate medij in ſe, non eſt ſillogiſmus: ſed paralogiſmus accidentis. Ad minorẽ autẽ dicendũ, quòd non eſt vera de identitate formali. & ideo non ſequitur ex hoc identitas formalis perſonarũ, aut relationũ perſonaliũ. Quandocunq; autẽ eſt formalis diſtinctio relationũ perſonalium: eſt etiã diſtinctio perſonarũ. Vel aliter dicendum ẽm Franc. de Ma. quòd illa regula, quę ponitur pro maiore in ſe ſimpliciter, eſt veriſſima: & regula omnis formalis cõſequentiæ quamuis non ſit vera ſi determinetur per aliquẽ ſpecialẽ modum identitatis. quod patet. Nã genus & differẽtia ſunt formaliter idẽ ſpeciei: & tñ non ſunt idẽ formaliter inter ſe. Ad ſecundum dicendũ, ꝙ ſi accipiatur accidentale generaliter pro extraneo quod videlicet eſt extra rõnem alicuius: ſic maior eſt vera & minor falſa. Si vero accipiatur accidentale proprie pro eo, quod accidentaliter aliquid perficit, aut quaſi perficit: ſic maior eſt falſa, & minor uera. Ad tertiũ dicendum, quòd ſi in maiori implicetur poſitio incõpoſſibilis, ſic maior eſt falſa. Illud enim eſt ponendũ quod non põt poni nõ eſſe abſq; poſitione incompoſſibiliũ. Si autem ibi implicetur conditio poſſibilis: ſic maior eſt vera: ſed tũc minor eſt falſa. Nulla enim ſtãte cõditione poſſibili põt deeſſe ſecunda perſona. & cum dicitur, ſi deeſſet ſecũda perſona quicquid perfectionis eſt in illa: totum eſt in prima, dicendũ, quòd ſi ſecunda perſona nõ eſſet, ſumma perfectio deeſſet, & ſi ſecũda perſona non eſſet, & prima eſſet nulla pfectio deeſſet. Et ſic dicere primam perſonam eſſe ſine ſecunda includit contradictionem. Ad quartum dicendũ, quòd cũ quęritur, aut a & b per huiuſmodi intelligendo rationes perſonales ſunt neceſſe eſſe, uel entitates poſſibiles, concedi poteſt, quòd nõ ſunt formaliter neceſſe eſſe, nec tñ ſequitur: ergo ſunt poſſibilitates, quia per identitatẽ ſunt vna neceſſitas eſſendi. Si vero a, & b, eſſent in diuerſis eſſentijs oporteret dicere quòd eſſent neceſſitates eſſendi, vel poſſibilitates: quia non poſſent eſſe eędem alicui entitati ex ſe neceſſariæ. Illa enim entitas communis, cui eſſent eædem eſſet potentialis ad exiſtendum cum præintelligeretur ante rationem contrahentem, ſiue determinantem. Ad quintum dicendum, quòd duæ rationes productiui poſſunt in eodem ſuppoſito cõcurrere propter diſtincta principia producendi ibi concurrentia: ſicut & in eodem homine concurrunt natura & ars, quę ſunt diſtincta principia producendi, ſcilicet naturaliter, & artificialiter. Sed duę relationes productæ non ſic poſſunt concurrere: ſed ſunt

diſtinctæ perſonaliter: quia productum eſt per ſe ſubſiſtens, & ſuppoſitum. Non enim ſic poteſt idem duabus productionibus totalibus produci: ſicut idē poteſt duabus productionibus producere.

*Vtrum in diuinis ſint quinque notiones.*

*Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 32. ar. 3. Scot. 1. Sent. d. 28. q. 1.*

## QVAESTIO QVARTA.

QVARTO quæritur. Vtrū conuenienter dicantur eſſe in diuinis quinque notiones? Primo arg. ꝙ non, quia dicit Dionyſius. Non eſt audendum dicere aliquid de ſuperſubſtantiali Deitate præterquàm quod a ſacris eloquijs eſt expreſſum. Sed de notionibus nihil habetur expreſſum in ſacra ſcriptura. igitur. Secundo propter vnitatem eſſentiæ Deus dicitur vnus: & propter Trinitatem perſonarum trinus: ergo ſi ſint quinque notiones, debet dici quinus: quod eſt falſum. Tertio dicit Dama. In diuinis omnia ſunt vnum pręter ingenerationem, generationem, & proceſsionem: ergo tantū ſunt tres notiones diuinarū perſonarum. Contra eſt determinatio Doctorum. Notandum, quòd ſicut dicit beatus Bonauentura. Solet vis fieri inter iſta tria, quæ ſunt Proprietates, Relatio, & Notio. Proprietas enim dicitur eo, ꝙ vni tantum conuenit. Relatio vero dicit habitudinem ad alterum. Notio autem dicitur ratio notificatiua diſtinctionis perſonarum. Quoniam ergo omnis proprietas diſtinguit: ideo omnis proprietas eſt notio, ſed non econtra: vt patet de ſpiratione actiua. Quoniam etiam omnis relatio eſt nota diſtinctionis: ideo omnis relatio eſt notio, ſed non econtra. vt patet de innaſcibilitate. Vnde patet, quòd notio in plus eſt, quàm proprietas, aut relatio. Vnde cum tantum ſint quatuor proprietates, quarum etiam tantum ſunt tres perſonales; id eſt perſonas conſtituentes, cum etiam ſint quatuor relationes originis: tamen dicuntur eſſe quinque notiones, videlicet, innaſcibilitas: generatio actiua; generatio paſſiua; ſpiratio actiua, & ſpiratio paſſiua. Quarum numerus ſic ſumitur: quia notio dicitur ratio ad noſcibilitatem pertinens notificatiua diſtinctionis perſonarum ex earum origine ſumpta. Aut ergo ſumitur ex origine priuatiue, vel poſitiue. Si priuatiue, aut per priuationem originis actiuæ, & ſic non pertinet ad noſcibilitatem: aut originis paſſiue & hoc: aut ſpecialiter, & ſic etiam non pertinet ad nobilitatem: aut generaliter, & ſic pertinet ad auctoritatem patris. Et inde ſumitur notio, quæ dicitur innaſcibilitas. Si vero ſumatur poſitiue ab origine, cum duplex ſit origo in diuinis, videlicet, naturalis & libera. & in qualibet origine ſunt neceſſario duæ habitudines, ſiue relationes, ſic ſumuntur quatuor notiones, videlicet generatio actiua, & generatio paſſiua, ſpiratio

*Diony. in li. de Diuin. nomin.*

*Dam.*

*1. Sent. diſt. 25. q. 1.*

actiua & ſpiratio paſſiua. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Conuenienter dicuntur eſſe in diuinis quinque notiones, patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet non fiat in ſacra ſcriptura mentio expreſſa & explicita de notionibus: bene tamen implicita: quia fit ibi mentio de perſonis, in quibus ſunt notiones. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia eſſentia in diuinis ſignificatur vt res, & ſimiliter perſonæ ſignificantur, vt res ſubſiſtentes. Notiones vero ſignificantur vt rationes tantum. Ad tertium dicendum, ꝙ Dama. per generationem intelligit tam generationẽ actiuam, quàm paſſiuam, & per proceſſionem, tam habitudinem procedentis, quàm habitudinẽ eius, a quo procedit.

*Vtrum numerus perſonarum in diuinis pertineat ad ſubſtantiã &c.*

*D. Thom.1.p.q.30.ar.1.Scot.1.d.25.q.1.Dur.1.d.26.q.1.*

QVINTO quæritur. Vtrũ numerus perſonarum in diuinis, ꝑtineat ad ſubſtantiam, vel relationem, & ad primam intentionem, vel ſecundam? Primo arguitur, quòd in diuinis non ſit numerus: quia dicit Philoſo. quòd numerus cauſatur ex diuiſione continui: ſed in Deo nihil eſt continuum. igitur. Secundo. Numerus eſt accidens, ſed in Deo nullum eſt accidens: igitur. Tertio arguitur, quòd perſona dicat ſubſtantiam: quia dicit Auguſt. per hoc quod eſt tres perſonæ: reſpondetur quaſi ad quæſtionẽ qua quæritur in diuinis quid tres: ſed quid, quærit de ſubſtantia, ſiue eſſentia. igitur. Quarto arguitur, quòd perſona ſit nomen ſecundæ intentionis, quia ſicut indiuiduum dicitur in omni natura: ſic perſona in natura intellectuali: ſed indiuiduum eſt nomen ſecundæ intentionis: igitur. Contra. Dicit Auguſt. Res, quibus fruendum eſt, ſunt pater, & filius, & ſpiritusſanctus. Vnde patet, quòd pater & filius & ſpiritusſanctus ſunt tres res. Primo notandum, quòd de numero poſſumus loqui dupliciter. Vno modo, vt eſt in intellectu concipiente. ſ. pluraliter vnam, vel plures vnitates. Alio modo, vt eſt in re: & ſic eſt duplex modus dicendi, videlicet, quòd numerus habet vnitatem formalem reſpectu cuius vnitates ſunt materiales & potentiales. Aut ꝙ numerus eſt vnus aggregatione tantum. Ponit autem Franc. de Maro. quatuor propoſitiones de numero. Prima eſt, quòd numerus eſt entitas realis, & non rationis. Nam Aritmetica, quæ eſt de numeris eſt ſcientia realis. Secunda eſt, quòd numerus eſt entitas reſpectiua. Nam omnis numerus eſt alicuius numerati, puta dualitas hominum, vel trinitas & huiuſmodi. Item numerus fundatur aliquando in ſimpliciter reſpectiuis, in quibus non poteſt fundari aliqua natura abſoluta. Fundatur autem reſpectus illius numeri in principijs diſtinctiuis alicuius rationis communis & terminatur ad ipſam rationem communem. Tertia eſt: numerus eſt reſpectus intrinſecus adueniens, neceſſario enim conſurgit ex fundamento & ter-

*3. Phiſicorũ. t. c. 68.*

*Augu. lib. 7. de Trinit.*

*Augu. de doctrina Chriſt.*

*Franc.*

& termino poſitis in eſſe: poſitis enim quinque lapidibus, impoſſibile eſt quin ſit numerus quinarius. Nec tamen ſequitur quòd numerus ſit in prædicamento ad aliquid. In eo enim non reponuntur niſi relationes proprie dictæ: reſpectus autem abſtrahit a relatione proprie dicta. Quarta. Eſt numerus aliquis in prædicamento quantitatis, vt patet per Philoſophum, dicẽtem uumerum eſſe ſpeciem quantitatis. Sed præter hunc etiam eſt numerus tranſcẽdens. Quod enim conuenit decem prædicamentis ſimul ſumptis, eſt tranſcendens: numerus autem denarius eſt huiuſmodi. Vnde numerus prout reperitur in diuinis eſt tranſcendens, abſtrahens a ſubſtantia & accidente & alijs huiuſmodi. Secundo notandum, quòd perſona non dicit relationem ſpecialem, ſiue relationem originis. Hoc enim nomen perſona eſt commune tribus perſonis. Neque dicit relationem communem, vt patet per Auguſt. dicentem, quòd pater non dicitur perſona filij, licet dicatur pater filij. Et poteſt ſic deduci ratio. Ad quodcunque dicitur relatiuum inferius ad idem dicitur relatiuum ſuperius, licet non primo, id eſt adęquatè. Exemplum: duplùm dicitur duplum dimidij: & ideo dicitur etiam multiplex dimidij & relatiuum dimidij, & hoc per ſe, licet non primo. Neque etiam perſona dicit eſſentiam. Eſſentia enim eſt vna in tribus: non ſic perſona. Dicendum itaque, quòd ſicut dicit Ric. Perſona eſt intellectualis naturæ incommunicabilis ſubſiſtentia.

*In prædicamẽto quantitatis.*

*Augu. 7. li. de Trinit.*

*Ric. libr. 4. de Trinit.*

Et per hæc corrigitur, ſiue exponitur diffinitio Boeij dicentis, quòd perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia. Per hoc enim ſequeretur, ꝙ anima ſeparata eſſet perſona, quod eſt falſum. Importat itaq; perſona duplicẽ negationem cõmunicabilitatis, vt dictũ fuit ſupra, de ratione ſuppoſiti in quęſtione de trinitate perſonarũ cum vnitate eſſentiæ. Eſt tamen aduertẽdum quòd negatio in genere differt a negatione extra genus, & a priuatione. Priuatio enim requirit ſubiectum aptum: & hæc ſm ſe ſi ſit priuatio ſm ſe; aut ſm genus ſi ſit priuatio ſecundum genus ſicut Talpa dicitur cæca. Negatio autẽ extra genus ſimpliciter hoc nõ requirit, quia dicitur tam de ente, quàm de non ente. Negatio uero in genere mediat: requirit enim ſubiectum determinatum, ſed abſq; aptitudine ad formã negatam, ſicut diceretur, quòd diuerſitas dicit non identitatem naturę, vel eſſentiæ in ente. Hoc itaq; modo perſona dicit negationem cõmunicabilitatis in natura intellectuali. Vnde de formali ſignificato ſignificat incõmunicabilitatẽ: licet tamen connotat aliquid poſitiuũ. Primo enim cõnotat id, de quo dicitur, puta patrem & filium & ſpiritũ ſanctum. Secundo connotat relationem propter quam perſonę conuenit talis negatio. Et tertio connotat eſſentiã. Licet ergo perſona rõne formalis ſignificati, nõ dicat dignitatẽ, bene tñ ratione connotati, ratione cuius etiã dicitur perſona generari & adorari & huiuſmodi. Tertio notandũ, ꝙ ſicut dicit Franc. de Ma. Iſta quatuor ſe habent ſper

*2. de anima. 8. c. 15.*

ordinem ſingulare, indiuiduum, ſuppoſitũ, & perſona. Singulare enim eſt magis commune. Non enim ſola indiuidua dicũtur ſingularia: ſed etiam ſpecies reſpectu generis. Indiuiduũ autẽ dicit vnitatẽ indiuiſibilẽ in omni natura. Vnde etiã in Deo neceſſario oportet dicere vnũ eſſe indiuiduũ abſolutum. oẽ enim illud, quod nõ põt dici, niſi de vno ſolo, eſt indiuiduũ. Sed hic Deus, qui ſm Aug. dicitur a ſe, nõ põt dici niſi de vno ſolo: alioquin eſſent plures Dij. Itẽ quicquid demonſtratur eſt indiuiduũ & ſingulare ſimpliciter. In prima aũt demonſtratur hic Deus: licet autem ipſa Deitas ſit cõmunicabilis pluribus ſuppoſitis: hoc tamẽ eſt ſine diuiſione ſui. Ideo hoc non impedit quin ſit indiuidua, & ratione huius indiuidui pater & filius, & ſpirituſſanctus ſunt vnus Deus. Vnde & huic indiuiduo conueniunt actus eſſentiales communes tribus perſonis: non autem actus perſonales. Suppoſitum autẽ dicit ſubſiſtentiam incommunicabilẽ in quacunq; natura ſubſtantiali: perſona vero in natura intellectuali tantum.

His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Si loquamur de numero prout eſt in intellectu, concedendum, ꝙ in diuinis eſt numerus. Si vero de numero, vt eſt in re, dicẽdum, ꝙ in diuinis nõ eſt numerus ſimpliciter: eſt tamen ibi numerus poſitiuus cum determinatione, puta productionum, vel perſonarum. Prima pars probatur, quia intellectus poteſt concipere tres perſonas ſimul: poteſt etiam concipere vnam perſonam tantum: cum de diſtinctis perſonis ſint diſtincti articuli. Sed non eſt ita perfectus conceptus vnius perſonæ, ſicut trium: ergo eſt ibi numerus totalis conceptus Trinitatis in intellectu concipiente. Secunda pars probatur: & primo loquendo de numero prout dicitur habere vnitatem formalem totalem: quia omnis perſona diuina eſt infinita: & omnis proprietas diuina eſt idem infinito. Sed nihil, quod eſt formaliter infinitum, aut idẽ infinito, poteſt eſſe potẽtiale, aut pars alicuius. Sic enim eſſet aliquid maius infinito, videlicet ipſum totũ, quod eſſet maius qualibet parte ſua quę eſſet infinita. Secundo idem probatur loquendo de numero. vt dicitur vnus aggregatione, quia aggregata ſunt ſimpliciter diuerſa: ita ꝙ nõ faciunt aliquid vnũ ꝑ ſe: immo ſunt minus vnũ, quàm ea, quæ ſunt vnũ per accidẽs. Ea aũt, quæ ſunt in Deo, ſunt ſimpliciter eadẽ vni, quod eſt vere idẽ, quod eſt eſſentia. Tertia pars concluſionis probatur, quia cũ dicitur, numerus perſonarũ, fit abſtractio ab eo, quod ĩ numero dicit imperfectionẽ. ſ. a potẽtialitate & a diuerſitate. In diuinis itaque eſt numerus & diſtinctio abſq; potentialitate & abſq; aggregatione. Secunda cõcluſio. Perſona in diuinis de formali ſignificato nõ dicit eſſentiam, neque relationẽ, ſed negationẽ in genere. Patet ex dictis in ſecũdo notabili. Tertia cõcluſio. Perſona eſt nomen primæ intentionis & nõ ſecũdæ: patet, q͂a ſecunda intẽtio dicitur reſpectus rõnis conferentis vnũ obiectũ cognitũ ad aliud. Perſona autem ſecluſo actu rationis eſt in diuinis. Secluſo enim quocunque actu intellectus,

tellectus, eſt in diuinis natura intellectualis, & entitas incommunicabilis, quæ ſunt de ratione perſonæ. Ad primũ ar. dicendum quòd philoſophus loquit̃ ibi de numero qui eſt de genere quantitatis, & non de numero tranſcendenti. Ad ſecundum dicendum quòd numerus vt ponitur in diuinis abſtrahit a ſubſtantia & accidente. Ad tertium dicendum quòd illud quæſitiuum quid, nõ ſemper quęrit de ſubſtantia ſiue de eſſentia: ſed aliquãdo de eo, de quo aliquid dicitur. Vnde ad hanc queſtionẽ quid eſt elemẽtũ: eſt duplex rñſio. Vna eſt diffinitio elemẽti. Alia uero eſt id de quo dicitur elementum, puta ignis. Ad propoſitum autem, dicentibus catholicis illud ioh. Tres ſunt qui teſtimonium dant &c. quærunt hæretici quid tres: non interrogando quid ſignificetur per hoc nomen tres: ſed quærendo quid eſt illud ſubiectũ, quod determinatur per illud adiectiuũ: & tunc rñdetur eis quod tres perſonæ. Ad quartum dicendum quòd cũ indiuiduum dicat vnitatem indiuiſibilẽ, quæ ex natura rei ſequitur naturam entis indiuiſibilis, ideo potius dicendum eſt ꝙ ſit nomen primæ intentionis quàm ſecundę, licet q̃nque ſumi poſſit, pro ſecunda intentione.

*Vtrum perſonæ diuinæ conſtituantur per proprietates abſolutas, vel reſpectiuas.*

*D.Tho.1.par.q.28.ar.1. Duran.1.d.26.q.2. Scot.1.diſt.33.q.1.& 2.*

SExto quęritur. Vtrum perſonæ diuinæ conſtituantur per proprietates abſolutas vel reſpectiuas. Primo ar. ꝙ per abſolutas, quia nobiliſſimorum ſuppoſitorum ſunt nobiliſſima conſtitutiua: ſed abſolutum eſt nobilius reſpectiuo igitur. Secundo ar. Suppoſita diuina ſunt ſubſtantialia: ergo earum conſtitutiua ſunt ſubſtantialia, & non relatiua. Tertio oĩs quiditas eſt de ſe cõicabilis: ſed nullum cõicabile dat eſſe incõmunicabile, cuiuſmodi eſt eſſe ſuppoſitale: ergo relatio cum ſit quiditas quædam; non conſtituit ſuppoſitum. Quarto ar. ab vltimis conſtitutiuis ſuppoſitorum cum ſint primo diuerſa, non poteſt abſtrahi aliquis conceptus cõis: ſed a relationibus diuinis eſt abſtrahibilis aliquis cõceptus cõis. igitur &c. Quinto Ex diſtinctis quiditatibus nõ põt fieri aliquid per ſe vnum: igitur ex eſſentia & relatione quæ ſunt quiditates diſtinctæ, non põt conſtitui vna perſona. Sexto. Generare præſupponit eſſe: ergo generatio actiua præſupponit eſſe patris: & ſic non conſtituit ipſum. Septimo. In omni ordine primum eſt abſolutum: ergo in ordine diuinarum perſonarum prima eſt abſoluta, & non per relationem conſtituta. Contra. Dicit Dionyſius. Non eſt audendum aliquid dicere de ſuperſubſtantiali occulta diuinitate pręter ea quę nobis ex ſacris eloquijs ſunt expreſſa. Sed vbicunque in ſacra ſcriptura fit mentio de diuinis perſonis vbi exprimuntur nominibus relatiuis. igitur. Primo notandum quòd circa hanc quæſtionem eſt triplex modus dicendi. Primus eſt dicentium ꝙ diuinę perſonę ſeipſis primo diſtin-

*Dionyſ. libr. 1. de Diuin. nom.*

diſtinguuntur. Quod ſic probāt, quia perſona eſt ſimplex ſicut eſſentia, eſſentia autem ſeipſa primo diſtinguitur a quocunq; alio, ergo & perſonæ. Item abſtractum, & concretum, ut pater & paternitas idem ſignificāt, ergo dicere patrem diſtingui paternitate eſt dicere prēm diſtingui ſeipſo. Sed contra arg. Sco. Quęcunq;.n. non ſunt primo diuerſa, ſed aliquid idē tertio non ſeipſis primo diſtinguūtur, quia in ipſis aliud eſt in quo conueniunt, & aliud in quo diſtinguūtur, ſed perſonæ diuinæ nō ſunt primo diuerſæ, cōueniunt enim in eſſentia, ergo non ſeipſis totis diſtinguuntur. Et ad primā rationem prædictæ opinionis reſpondet Sco. ꝙ quamuis perſona ſit ſimplex, tamen formaliter includit duo, ſcilicet eſſentiā, & relationē, quorum unum non eſt formaliter aliud, vnde vnum eſt cōicabile, & aliud incōicabile. Et ad ſecundam rationem reſpōdet, ꝙ concretum ſignificat, aut connotat ſubſiſtens in forma deſignata per abſtractum, quod tñ non ſic importat, aut connotatur per ipſum abſtractū, & hoc maxime certum eſt de concreto ſubſtantiuo, ſubſiſtens autem habens paternitatem habet etiam eſſentiam dicere, ergo patrem diſtingui paternitate, non eſt dicere patrem diſtingui ſeipſo toto, ſed aliquo quod eſt in eo. Secundus eſt modus dicēdi aliquorum dicentium, ꝙ perſonæ diuinæ conſtituuntur, & diſtinguuntur primo per proprietates abſolutas, & iſti innituntur rōnibus adductis in pede qōnis. Dicunt itaque iſti, ꝙ in Deo eſt vna hecceitas indiuidualis, quæ communis eſt tribus, & ſunt tres quaſi entitates abſolutè ſuppoſitales: nec ſequitur compoſitio propter additionem abſoluti ad abſolutum, ſcilicet vnius enitatis ſuppoſitalis ad eſſentiam, quia ipſa eſſentia ſimpliciter eſt in actu & nullomodo in potentia.

Ad auctoritates autem ſanctorum dicentium perſonas diuinas diſtingui per origines, dicunt, quòd illud verum eſt principatiue. Habent enim eſſe diſtinctum a principio productiuo per originem, ſed tamen illud eſſe diſtinctum habent formaliter a realitatibus abſolutis cōmunicabilibus. Hanc autem opinionem communiter non tenent doctores, & contra eam tenent duo principalia principia, primum eſt. Quicquid eſt abſolutum in diuinis eſt perfectio ſimpliciter, omne enim tale dicit perfectionem, & nulla eſt perfectio in diuinis niſi ſimpliciter, ſed nulla proprietas perſonalis poteſt eſſe perfectio ſimpliciter, nulla enim proprietas perſonalis eſt communis tribus. Secundum eſt. Quicquid eſt abſolutum in diuinis, eſt formaliter infinitum, omne enim tale dicit quantitatē virtutis, in creatis, nec poteſt hac perfectione carere in diuinis. In diuinis autē non eſt vlla quātitas virtutis niſi infinita. Sed nulla proprietas perſonalis eſt formaliter infinita. Sic enim illa careret aliqua perſona formaliter infinita. Eſt ergo alius modus dicendi magis vſitatus, & magis conſonus ſcripturæ videlicet, quòd perſonæ diuinæ conſtituuntur, & diſtinguuntur primo per proprietates relatiuas.

Pro

Pro cuius declaratione notanda ſunt ſecundum Fran.de Ma. quattuor præambula de proprietatibus relatiuis,quantum ad rationem earum. Primum eſt, ꝙ generatio actiua & paternitas in patre ſunt vna & eadem proprietas, & ſimiliter generatio paſſiua & filiatio in filio. Secundum eſt ꝙ ratio formalis generationis actiuæ non videtur eſſe eadem paternitati,nec ratio formalis generationis paſsiuæ filiationi,quod patet, quia aliquid repugnat paternitati & filiationi inquantum huiuſmodi,puta eſſe in natura nõ viuente, quod non repugnat generationi inquãtum generatio eſt. Sic enim omni generationi repugnaret. Tertium eſt, formalis ratio generationis actiuæ præintelligigitur formali rationi paternitatis.patet.quia qualem ordinem habent aliqua vbi realiter diſtinguuntur, talem ordinem habent vbi ſunt idem realiter: ſed increaturis generatio actiua eſt diſpoſitio prçuia paternitati. igitur.Quartum eſt, formalis ratio generationis paſſiuæ præintelligitur filiationi, patet, quia quando aliqua ordinem habent ex ſuis rationibus formalibus, vbicunque retinent ſuas formales rationes,retinent & illũ ordinem. In diuinis autem eſt formalis ratio generationis paſſiuę & filiationis. Vlterius notãda ſunt de proprietatibus relatiuis quattuor prçambula quantum ad vim earum conſtitutiuam.Primũ eſt,relatio non conſtituit perſonam inquantum dicit habitudinem ad terminum ſed ad fundamẽtum.patet, quia habitudo ad terminum eſt ad extrinſecum,habitudo vero cõſtitutiui eſt ad intrinſecum.Secundum eſt, relatio ſecundum ſuam quiditatem non conſtituit ſed per ſuam paſſionem, patet, quia per ſuam quiditatẽ eſt ad aliud. Vis autem conſtitutiua non conuenit ei per ſe primo, ſed per ſe ſecundo, tanquã eius paſſio.Tertium eſt, relatio non cõſtituit perſonam inquantum relatio. Quia ſic omnis relatio conſtitueret,nec inquantum paternitas, aut filiatio, aut ſpiratio,quia iſta reperiũtur in creaturis ſine vi cõſtitutiua.Nec inquantum diuina,quia ſic omnis relatio diuina perſonam conſtitueret, quod patet eſſe falſum de ſpiratione actiua. Nec inquãtum propria,quia prioritas originis quæ eſt propria patri,non conſtituit perſonã patris.Quartum eſt,ꝙ quattuor ſunt conditiones neceſſariæ ad hoc ꝙ relatio conſtituat perſonam. Prima eſt ꝙ ſit formaliter inſiſtens.nõ enim poſſunt duo vnum formaliter conſtituere niſi vnum ſit in alio: ideo non ſufficeret ꝙ eſſet conſiſtens vel aſsiſtens.Secunda eſt quòd ſit ſubſiſtens, relatio.n. inherens non conſtituit ſuppoſitum cum adueniat ſubſiſtenti. Tertia eſt, quòd ſit propria. Quarta eſt, quòd ſit prima. His præmiſſis ponuntur tres cõcluſiones.Prima eſt. Perſonæ diuinę conſtituuntur formaliter & diſtinguuntur primo per proprietates relatiuas. patet per autoritates ſacræ ſcripturæ exprimentes perſonas diuinas per nomina relatiua, vt patet Mat.vlt. & j.Ioh vlt.Item di. Aug.Singulæ perſonæ nullo modo ad ſe dicuntur,ſed ad inuicem. Et Boe. *Aug. 5. de Tri.*

dicit

*Boe. de Tri. li. 2.* dicit. Eſſentia continet vnitatē. relatio vero multiplicat trinitatem. Ex.ij.li.de tri. Perſonæ diuinæ non diſtinguuntur niſi penes alium & alium modum habendi eādem naturam. Item Anſel. *Anſel. de proceſſione ſpiritus ſancti.* In diuinis omnia vnum ſunt vbi non obuiat relationis oppoſitio. Secunda concluſio. Proprietas patris magis videtur conſtitutiua ſub ratione generationis actiuæ, quàm paternitatis. patet quia prima ratio primæ proprietatis videtur eſſe primæ perſonę conſtitutiua. Tertia concluſio. Proprietas filij magis videtur conſtitutiua ſub ratione generationis paſſiuæ, quàm ſub ratione filiationis, quia ideo ſpiratio actiua non conſtituit perſonam, quia poſterior aduenit, & iam actu ſubſiſtenti. Ad primum ar. dicendum quòd abſolutum perſonale non eſt nobilius relatiuo ſubſiſtenti, quod per identitatem tranſit in eſſentiam. Vel dicendum quòd nobilius diſtinctiuum eſt quod facit diſtinctionem minorem, ſiue minus recedentem ab vnitate. Et huiuſmodi eſt proprietas relatiua. Ad ſecundum dicendum quòd relatio originis poteſt dici ſubſtantialis, id eſt ad ſubſtantiam pertinens accipiendo ſubſtantiam pro ſuppoſito, non pro eſſentia. Ad tertium dicendum quòd maior eſt vera de quidditate eſſentiali, non de quidditate perſonali. Eſt enim paternitas in diuinis quidditas omnino incommunicabilis. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt vera de conceptu quidditatiuo, non de conceptu quaſi denominatiuo. Vnde paternitas & filiatio quantum ad intellectum & conceptum, non ſunt primo diuerſa, quin poſſit intellectus ab eis abſtrahere communem rationē ſiue realitatem, licet non quidditatiuam; ſed quantum ad realitatem, & realitatem ſunt primo diuerſa, ita quòd non includunt aliquem vnum gradū realitatis potentialem, & determinabilem per ſpeciales differentias. Ad quintum dicendum ꝙ ex eſſentia & relatione fit vnū per ſe, ex eo quòd relatio per identitatem tranſit in eſſentiam. Ad ſextum dicendum quòd generare ſemper præſupponit eſſe principij generatiui, ſed aliquando generare eſt ipſum eſſe ſuppoſiti generantis, videlicet in deo. Ad ſeptimum dicendum quòd antecedens eſt intelligendum non de ordine perſonarum ſed de ordine eſſentiarum, & quidditatum in quibus eſt ſtatus ad quidditatem formaliter infinitam, quæ eſt abſoluta.

### *De ſpectantibus ad perſonam patris.*

#### *An innaſcibile ſit proprietas patris.*

*Hoc idem Scot. 1. ſent. diſt. 28. q. 1. & 2. D.Tho.1.p.q.33.ar.4. Dur.1.ſent. d.28.q.2.*

SVPERIVS dictum eſt de productionibus & perſonis diuinis in cōmuni. nunc in ſpeciali dicendum eſt de his quæ ſpectant ad ſingulas productiones & perſonas. Et primo de his quæ ſpectant ad perſonam patris.

patris. Vbi primo quæritur. An ingenitum, ſiue innaſcibile ſit proprietas perſonæ patris. conſtitutiua. Primo ar. quòd non ſit proprietas patris, quia conuenit eſſentiæ diuinæ, & etiam ſpirituiſancto. Secundo. Omnis proprietas perſonalis importat relationem. Dicit enim Aug. quòd quicquid dicitur ad ſe in diuinis eſt commune tribus. licet ingenitum non nominat relationem, immo dicitur ad ſe. ergo. Tertio. Omnis proprietas perſonalis pertinet ad dignitatem, ſed ingenitum non dicit dignitatem cum ſit negatiuum. igitur. Quarto ar. quòd ingenitum conſtituat patrem. quia di. Aug. ſi pater non genuiſſet nihil prohiberet eum eſſe ingenitum. ergo intelligitur aliquis ingenitus antequam intelligatur generare. Ille autem ingenitus eſt omnino incommunicabilis. igitur.

*Augu. libr. 5. de Trinit.*

Quinto. In omni ordine eſſentiali negatio ordinis ad prius immediatius conſequitur primum quàm ordo eius ad ſecundũ, ergo in perſonis diuinis negatio prioris prius conuenit primæ perſonæ quàm generatio ſecundæ. Contra quantum ad primum Aug. ad Oroſium di. Duos ingenitos non poſſe eſſe certa fides confirmat. Et quantum ad ſecundum dicitur. Secunda perſona conſtituitur relatione poſitiua. igitur & prima. Notanda ſunt quattuor præambula. Primum eſt quòd ingenitum ſecundum vſum ſanctorum dicentium illud ſoli patri cõuenire importat negationem geniti communiſſime ſumpti pro producto, ſiue per generationem, ſiue per productionem aliam, quæ præexigit generationem. aut etiam pro communicato per generationem connotando ſuppoſitum ſubſiſtens in natura diuina. Vnde patet quòd ingenitum non conuenit eſſentiæ cum ſit per generationem communicata, neque ſpirituiſancto cum ſit productus per ſpirationem, quæ prçexigit generationem. Secundum: Ingenitum & innaſcibile habent diſtinctas rationes formales. patet quia genitum & natum in filio non ſunt idem formaliter. Aliquid enim repugnat natiuitati, ſcilicet eſſe in natura non viuente, quod non repugnat generationi inquantum eſt generatio. Tertium eſt: Innaſcibile ſecundum ſuam rationem prius eſt quàm ingenitum. patet, quia genitum prius quàm natum. Omne enim natum eſt genitum: ſed non econtra. Sed vbi poſitio præcedit poſitionem, negatio poſterioris præcedit negationem prioris, ſicut non homo præcedit non animal. Quartum eſt. Ingenitum & innaſcibile dicuntur priuationes aut negationes ſecundum diuerſas rationes. Vbi ſciendum quòd priuatio aliquando ſumitur large pro carentia formæ in ſubiecto apto nato: ſecundum communẽ rationem generis, aut tranſcendentis tantum, & ſic ingenitum in patre dicitur priuatio, eo ꝙ patri ſub ratione perſonæ, aut entis non repugnat generari. Aliquando ſumitur priuatio proprie pro carentia formæ in ſubiecto apto nato ſecundum propriam rationem. Vnde ingenitum nõ dicitur hoc

modo priuatio in patre, quia pater vt pater ad nihil eſt aptus, quod non actum habet: ideo hoc modo ingenitum negatio eſt in patre. Sic etiã diceremus quòd incorporeitas & immutabilitas in Deo ſub ratione entis ſunt priuationes, licet quandoque circunloquantur aliquas proprietates poſitiuas: ſed in Deo ſub ratione deitatis ſunt negationes. His præmiſſis ponũtur duæ concluſiones. Prima eſt. Ingenitum eſt proprietas patris. patet ex dictis. Secunda concluſio. Ingenitum non eſt proprietas conſtitutiua patris. patet, quia perſona poſitiua non conſtituitur proprietate negatiua. Item ſi ſic, ſequeretur ꝙ pater & filius non haberent vniformiter rationem perſonalitatis, cum filius conſtituatur proprietate poſitiua. Item communicari non repugnat negationi ſecundum ſe: ſed tantum per affirmationem aliquam cui primo conuenit incommunicabilitas. Ad primum argumentum patet, reſponſio ex dictis. Ad ſecundum dicendum quòd ingenitum importat relationem negatiue licet non poſitiue. Ad tertium dicendum quòd ad proprietatem perſonalem ſufficit quòd non dicat indignitatem ſicut omnia perſonalia nõ ſunt imperfectiones, nec tamen ſunt perfectiones ſimpliciter. Vel dicendum, quod ſicut dignitatis eſt in filio habere principium originans: ita in patre non habere. Ad quartum dicendum quòd dictum Aug. ſic debet intelligi, quòd ingenitum de per ſe ſignificato & ratione non cõnotat patrem: ſed tamen oportet in re aliquam proprieatem poſitiuam pręcedere ingenitum propter quam inſit. Ad quintũ dicendum, quòd antecedens intelligitur de primo quod eſt ad ſe, cuius videlicet eſſe non eſt eſſe ad ſecundum, modo eſſe perſonæ primæ eſt relatio ad ſecundam.

*Vtrum iſta ſit vera, Solus pater eſt Deus.*

*D. Tho. 1. p. q. 10. ar. 3. Dur. 1. Sen. d. 21. q. 1. & 2. Scot. 1. Sent. d. 21. q. 1.*

SECVNDO quęritur. Vtrum iſta propoſitio ſit vera: ſolus pater eſt Deus. Arguitur ꝙ ſic. quia ſolus Deus qui eſt pater eſt Deus: ergo ſolus pater eſt Deus. conſequentia patet per ſimile, quia ſequitur, ſolum animal quod eſt homo currit ergo ſolus homo currit. Secundo, Solus Deus eſt pater, ergo ſolus pater eſt Deus, conſequentia patet per conuerſionem. Contra eſt Auguſt. Primo notandum quod vt di. phi. lib. elenchorum, ſolus idem eſt quod nõ cum alio & ſic importat negationem aſſociationis. Poteſt autem teneri dupliciter. Vno modo cathegoreumatice, prout videlicet determinat aliquid in ſe & ex natura reĩ: & ſic ſignificat ſolitudinem quæ negat conſortium eiuſdem naturæ. Vnde hic dicitur ſolus. i. ſolitarius eſſe in horto licet ſint ibi multę plantæ & multa alia. Alio modo poteſt ſumi ſincathegoreumatice prout videlicet determinat aliquid inquantum eſt extremum compoſitionis per reſpectum ad aliud

*Augu. li. 6. de Trini.*

aliud extremum. primo modo non admittitur iſte terminus ſolus in diuinis, quia nihil eſt ibi ſolitarium, cum ſint ibi tres perſonæ eiuſdem naturæ. Secundo modo bene admittitur quando videlicet nõ eſt aliquid aſſociabile ſubiecto de quo dicatur prædicatum. Hoc autem nõ poteſt eſſe verum quando de perſonali prædicatur eſſentiale, quia eſſentiale conuenit aliis ab incluſo & ideo talis propoſitio eſt neganda. & huiuſmodi eſt iſta ſolus pater eſt Deus. Secundo notandum, quod aliqui dicunt relatiuo incluſo non poſſe excludi correlatiuum eo quod correlatiuum eſt de intellectu relatiui. Sunt enim relatiua ſimul natura & poſita ſe ponunt, ſed hoc eſt contra intentionẽ philoſophi in primo phiſicorum ſic arguentis. Si tantum principiũ eſt, ergo principatum non eſt: correlatiuum enim non eſt de intellectu relatiui tanquam aliquid eius puta pars integralis, aut eſſentialis, ſed tanquam aliquid ad quod terminatur intellectus eius. Et tale eſt ſufficienter diuerſum tanta diuerſitate quanta requiritur ad hoc vt excludatur. Ex quibus ſequitur ꝙ omnis propoſitio excluſiua affirmatiua in qua prædicatur eſſe de relatiuo, eſt impoſſibilis ſicut iſta (tãtum pater eſt) ſequitur enim tantum pater eſt, ergo pater eſt, & nullus alius a patre eſt & ſic filius non eſt. Et iterum ſequitur: pater eſt, ergo filius eſt. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Hæc propoſitio eſt falſa (ſolus pater eſt Deus,) patet per duas regulas logicorũ. Prima eſt. Excluſiua affirmatiua infert vniuerſalem affirmatiuam de terminis tranſpoſitis: ſequitur ergo ſolus pater ẽ Deus: ergo omnis perſona quæ eſt Deus eſt pater. hæc autem eſt falſa igitur & prima. Secũda regula eſt. Excluſiua affirmatiua de ſubiecto finito infert vniuerſalẽ negatiuã de ſubiecto infinito. Sequitur ergo, ſolus pater ẽ Deus, ergo nullus nõ pr̄ eſt Deus hęc autem eſt falſa, ergo & prima. Ad primum argum. dicendum quod antecedens eſt verũ in ſenſu diuiſo. tunc enim ſenſus eſt (ſolus Deus eſt pater, & ſolus Deus eſt Deus,) In ſenſu autẽ compoſito eſt falſum, quia ſenſus eſt quod ſolus Deus pater eſt Deus. Ad ſecundum dicẽdum, quod ibi non eſt conuerſio debita, ſed fallacia conſequẽtis. Cum enim excluſiua affirmatiua ſit conuertibilis cum vniuerſali affirmatiua de terminis tranſpoſitis, arguere ab excluſiua affirmatiua ad excluſiuam affirmatiuam de terminis tranſpoſitis, idem eſt ac ſi argueretur ab uniuerſali affirmatiua ad vniuerſalem affirmatiuã de terminis tranſpoſitis: & in omni tali argumentatione committitur fallacia conſequentis.

*Vtrum eſſentia in patre, ſit principium generationis filij.*

*Hoc idẽ Scot. 1. Sent. d. 5. q. 1. Bacc. 1. Sent. d. 5. q. 1. Dur. 1. ſent. d. 7. q. 1.*

TERTIO quæritur. Vtrum eſſentia in patre ſit principium generatiuum filii. Primo arguitur quod in Deo non ſit princi-

vbi eſt principium generatiuum ibi eſt potentia ad actum genenerandi: ſed potentia nominat imperfectionem quæ nullo modo eſt in Deo, igitur. Secundo. Omne principium productiuum videtur expectare actum ſecundum: ſed talis expectatio non poteſt eſſe in Deo igitur.

Tertio arguitur. Omne principium productiuum dicitur reſpectu alicuius actus eliciti, ſed in patre nihil eſt elicitum. igitur.&c. Quarto arguitur quòd eſſentia non ſit principium generatiuum filij, quia generatur filius per actum dicendi: ſed dicere eſt tantum potentiæ intellectiuæ & non obiecti, ergo eſſentia quæ eſt obiectum non eſt principium generatiuum. Quinto. Eadem eſt eſſentia in patre & filio: ſed filius per eſſentiam non generat, ergo neque pater. Contra Auguſt. dicit memoriam fecundam eſſe principium productiuum filii. talis autem memoria includit intellectum & eſſentiam.

*Augu. li. 1. de Trinit.*

Primo notandum eſt quòd principium productiuum proprie dicitur reſpectu producti vel producibilis & non reſpectu productionis. Vnde generatio actiua in patre non eſt producta neque elicita: quicquid enim eſt in patre: eſt non elicitum & ingenitum. Item primũ eliciens ſiue producens in diuinis eſt perſona patris: generatio autem actiua eſt prior ipſa cum ipſam conſtituat. Et ſi quæras per quid determinatur eſſentia ad actum generandi. Dicendum quòd ex ſe propter plenitudinem perfectionis pullulat, hæc proprietas abſque omni: origine. Vnde Dioniſius dicit perſonas diuinas eſſe pullulationes diuinæ naturæ. Si quis autem quærat de generatione paſſiua an ſit elicita. Dicendum quod non proprie loquendo. quod probatur, quia elicitionis non eſt elicitio: ſic enim eſſet proceſſus in infinitum. generatio autem paſſiua eſt ipſa elicitio verbi. Item primum elicitum in diuinis eſt perſona verbi: generatio autem paſſiua ipſam præcedit tanquam eius conſtitutiua. Poſſet tamen ipſa generatio paſſiua dici elicita ſeipſa quiditatiue. iuxta quòd dicit Auguſt. & etiam Hilarius li.de Trin. quòd nihil habet filius niſi natum. Vbi eſt aduertendum, quòd aliquid dici poteſt elicitum quadrupliciter. Primo modo quiditatiue, ſicut creatio ſeipſa dicitur quiditatiue creata & generatio tam actiua quàm paſſiua in creatis, ſeipſa dicitur elicita a fundamento & termino. Elicitio quippe abſtrahit a cauſatione & factione. Secundo modo denominatiuo, ſicut actus intelligendi in nobis dicitur elicitus. Elicitio enim eſt accidens eius. Tertio modo conſtitutiue, ſicut verbum noſtrum dicitur elicitum: eſt enim conſtitutum ex actu intelligendi & dictione paſſiua. Quarto modo conſecutiue & ſic paſſio dicitur elicita, quia conſequitur originem ſubiecti: verum autem diuinum eſt elicitum conſecutione, ideo non

*Dion. lib. de vnica & diſcreta Theologia.*

non eſt prius ſua origine.

Secundo notandæ ſunt ſex propoſitiones de actu intelligendi in nobis. Prima eſt. Intellectus non eſt cauſa totalis actus intelligeudi, patet, quia poſito acti uo naturali & paſſiuo, debite approximatis neceſſario ſequitur actio: ſed intellectus actiuus & paſſiuus ſunt debi te approximati & naturaliter operantur: ergo ſi intellectus ſit totalis cauſa intellectionis. ſequitur quòd in nobis erit intellectio obiecto non agente, nec per ſe, nec per ſuam ſpeciem, quod experimur eſſe falſum in nobis. Secunda eſt. Obiectum non cauſat totaliter intellectionem, patet, quia cauſa æquiuoca totalis non poteſt eſſe imperfectior ſuo effectu. Sed obiectum aliquando eſt imperfectius intellectione ſua puta qnando intelligitur accidens ſenſibile. Omne enim accidens ſpirituale perfectius eſt quàm ſenſibile: intellectio autem eſt accidens ſpirituale. Tertia eſt. Intellectus & obiectum ſimul concurrunt in cauſando intellectionem: patet, quia neutrum de ſe ſufficit, vt patet ex dictis. Quarta eſt. Intellectus eſt principium principalius in cauſando intellectionem quàm obiectum, patet, quia eſt vniuerſalius & illimitatius. Eſt enim principium cuiuſcunque intellectionis, obiectum autem eſt tantum cauſatiuum noticiæ determinatæ, ſcilicet, de ſeipſo. Quinta eſt. Licet obiectum cauſet partialiter actum ſillogizandi, aut affirmandi, tamen non dicitur ſillogizare nec affirmare & huiuſmodi. Talia enim operari non eſt ipſa facere aut cauſare, ſed magis recipere, ſeu vt verius dicamus in ſe habere. Sexta eſt. Licet obiectum partialiter cauſet noticiam, tamen non ſibi competit actus dicendi, patet, quia dicere eſt tantummodo naturæ intellectiuæ. Vnde generare notitiam ſuperius, eſt addiſcere. Aliter tamen dicendum eſt in diuinis propter realem identitatem intellectus & obiecti, quia videlicet reſpectus dicendi fundatur tam in potentia intellectiua quàm in obiecto. His præmiſſis ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Eſſentia diuina non eſt totale principium productiuum verbi, patet, quia vbicunque eſt principium vnum naturale, ſemper producit productum eiuſdem rationis. niſi ſit difformitas ex parte paſſiui, quod non habet locum in diui nis vbi nihil eſt paſſiuum. Sed qua ratione eſſentia eſſet tale principium verbi, eſſet etiam totale principium Spirituſſancti, ergo uerbum & Spirituſſanctus eſſent eiuſdem rationis. Et ſic Spirituſſanctus eſſet genitus & filius ſicut & verbum. Itẽ, vbi ſunt eadem penitus extrema ibi eſt eadem habitudo, non enim diſtinguuntur relationes, niſi a fundamentis & terminis, ſed vtriuſque emanationis terminus eſt eſſentia vt nunc ſupponitur, nihil

nihil eſt paſſiuum. Sed qua ratione eſſentia eſſet totale principium verbi, eſſet etiam totale principium ſpiritusſancti, ergo verbum, & ſpiritusſanctus eſſent eiuſdem rationis. Et ſic ſpiritusſanctus eſſet genitus, & filius ſicut & verbũ. Itẽ, vbi ſunt eadem penitus extrema ibi eſt eadem habitudo, non enim diſtinguuntur relationes niſi a fundamentis, & terminis, ſed vtriuſq; emanationis terminus eſt eſſentia, ut nunc ſupponitur, ergo ſi in vtraque emanatione eſſentia eſt principium totale, ſequitur ꝙ ambæ emanationes ſunt vna tantum. Secunda concluſio. Intellectus non eſt totale principium verbi, patet, quia principium totale alicuius producti continet formaliter, vel ſaltem virtualiter terminum formalem productionis, ſed intellectus nõ continet formaliter, neque virtualiter eſſentiam, quæ eſt formalis terminus generationis, ut nunc ſupponitur. Item, principium totale non poteſt eſſe poſterius termino formali, intellectus autem eſt poſterior eſſentia. Tertia concluſio. Eſſentia in ratione obiecti, & intellectus in ratione potentiæ ſimul concurrunt neceſſario ad productionem verbi patet, quia neutrum eorum ſufficit, ut patet ex dictis. Ponitur autem talis concurſus, non propter diſtinctionem emanationum. Quarta concluſio. Eſſentia principalius concurrit ad productionem verbi, quàm intellectus patet, quia eſt illimitatior. Cum etiam concurrat ad productionem ſpiritusſancti nõ autem intellectus. Item eſſentia eſt principalior in eſſendo, ergo, & in principiando, licet enim eſſentia, & intellectus ſint æqualis perfectionis tamẽ infinitas fœcunditatis primo conuenit eſſentiæ. Ad primum argumentum, dicendum, ꝙ licet potentia paſſiua dicat imperfectionem, non tamen potentia productiua. Ad ſecundum dicendum, ꝙ maior eſt vera vbi actus ſecundus realiter, diſtat a primo, non autem ubi actus ſecundus eſt idem realiter cum primo, ſicut eſt in diuinis, ideo ibi nulla eſt expectatio, quæ non eſt in ordine permanẽti, ſed ſucceſſiuo tantum. Ad tertium dicendum, quòd principium productiuum non dicitur reſpectu productionis, ſed reſpectu producti. Ad quartum patet reſponſio ex dictis in ſecundo notabili propoſitione ſexta.

Ad quintum negatur conſequentia, quia eſſentia ut eſt in filio iam habet terminum adæquatum, non autem ut eſt in patre.

*Vtrum paternæ generationis terminus ſit eſſentia.*

*Hoc idem D. Thom. 1. ſen. d. 5. q. 1. ar. 1. Scot. 1. d. 5. q. 2. Duran. 1. d. 5. q. 1. Bacc. 1. d. 5. q. 1.*

QVARTO quæritur. Vtrum paternæ generationis terminus ſit eſſentia. Arg. ꝙ non, quia terminus generationis accipit eſſe per generationem, ſed eſſentia diuina non accipit eſſe, igitur. Secundo. Omnis terminus productionis eſt poſterior productione, ſed eſſentia non eſt poſterior generatione, igitur. Tertio. Vbicunque

cunque ex vno generatur aliud id in quo conueniunt generans & genitum eſt ſubiectum & non terminus, vt patet cum ex aere generatur ignis, ſed eſſentia eſt communis generanti & genito igitur. Cõtra, Omnis productio ſuppoſiti ſubſtantialis terminatur ad ſubſtantiam. Notandum quòd aliqui dixerunt productionis diuinæ eſſe totalem terminũ videlicet ſuppoſitum productũ, ſed nõ formalem terminum cuiuſmodi eſt eſſenti a, eo quòd eſſentia non accipit eſſe. Sed contra hoc arg. Quia nunquam terminus productionis aut cuiuſcunque relationis eſt poſterior relatione, cum relatio ſecundum ſuam quiditatem ſit ad terminũ, ſed ſuppoſitum filij cum conſtituatur per generationem paſſiuã eſt poſterius generatione paſſiua & per conſequens etiam generatione actiua cum ſint ſimul natura. Item, omnis habitudo eſt poſterior extremis, ſed generatio actiua non poteſt eſſe poſterior perſona filij, ideo præter terminum totalem neceſſario oportet ponere terminum formalẽ, qui ſit prior productione: quòd autẽ terminus formalis poſſit præexiſtere productioni, patet in multis. Primo in generatione hominis, anima enim rationalis prius natura creat̃, quàm infundatur. Prius eſt enim eſſe quam ineſſe ſecundo in hominis augmentatione. Ibi enim eſt vera generatio cuius non videtur eſſe alius terminus formalis quàm anima præexiſtens. Tertio in reſurrectione, vbi ipſa forma eſt præexiſtens. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Eſſentia eſt formalis terminus generationis actiue patris, patet, quia illud eſt formalis terminus alicuius productionis, qnod per productionem primo eſt in producto, ſed eſſentia eſt prima perfectio filij. igitur. Itẽ, illud eſt terminus formalis generationis actiue in quo fundatur generatio paſſiua, hæc autem fundatur in eſſentia. Ad primum argum. dicendum ad maiorem ꝙ terminus totalis in diuinis accipit eſſe in ſuppoſito. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera in diuinis de termino totali, ſed non de formali. In creatis autem falſa eſt de vtroque eo quòd ibi productio eſt relatio accidentalis ipſius producti. Ad tertium dicendum quod maior eſt vera vbi vnum ex alio generatur ſicut ex materia tranſeunte non autem vbi vnum generatur ex alio ſicut ex vniuoco producente. Ibi enim vterque communis eſt natura uniuoca.

*Vtrum generatio actiua patris, ſit perfectio.*

*Hoc idem Dur. 1. d. 7. q. 2.*

QVINTO quæritur. Vtrum generatio actiua patris ſit perfectio ſimpliciter. Arguitur quod ſic, qnia quæcunque ſunt formaliter in Deo, ſunt meliora quibuſcunque exiſtentibus in creatura, ſed ſapiẽtia in creatis eſt perfectio ſimpliciter, ergo a fortiori generatio actiua in patre. Secundo. Omne ens eſt perfectio ſimpliciter, ſed generatio actiua eſt ens. igitur. Vel ſic formetur argumentum. Hæc entitas, ſub ratione entitatis eſt perfectio ſimpliciter.

generatio actiua eſt hæc entitas. igitur eſt perfectio ſimpliciter. Contra. Si generatio actiua eſſet perfectio ſimpliciter, ſequeretur, quòd filius, in quo non eſt generatio actiua, non eſſet ſimpliciter perfectus. Primo notandum, quòd ſicut ſupra dictum eſt quæſtione de tri. perſonarum. perfectio ſimpliciter ſecundum Anſel. dicitur, quæ in quocunque melius eſt ipſum, quàm non ipſum, id eſt, quàm quodcunque ſibi incompoſſibile. Et hoc declaratur, quia omnes perfectiones ſimpliciter ſunt inuicem compoſſibiles, & ideo perfectioni ſimpliciter nihil eſt incompoſſibile, niſi non perfectio ſimpliciter. Secundo notanda ſunt tria dicta, ſiue præambula de perfectionibus ſimpliciter. Primum eſt, rationes omnium perfectionum ſimpliciter ſunt tranſcendentes. Vnde ratio formalis ſubſtantiæ, vt eſt perfectio ſimpliciter, non eſt in genere, ſed tamen aliquando ꝑ eam circumloquimur formalem rationem prædicamenti ſubſtantiæ, ſicut per ſapientiam, & iuſtitiam circumloquimur aliquas ſpecies qualitatis. Ex quo ſequitur, quòd perfectiones ſimpliciter vniuoce dicuntur de Deo, & creaturis. quod etiam ſic probatur, quia omnis comparatiuus præſupponit poſitiuum eiuſdem rationis in altero extremo. Non enim fit comparatio niſi in vniuocis. Sed Deus dicitur melior, & ſapientior homine, ergo in Deo & homine eſt bonitas, & ſapientia ſecundum eandem rationem formalem. Sequitur etiam ex dictis, quòd rationes formales perfectionum, ſimpliciter abſtrahunt a creato & increato, limitato & illimitato, inhærentia & non inhærentia, & huiuſmodi. Secundum eſt. Quicquid eſt de formali ratione perfectionis ſimpliciter, illud eſt perfectio ſimpliciter: ſed non omne illud, in quo eſt perfectio ſimpliciter, eſt perfectio ſimpliciter: patet, quia ratio ſubſtantiæ eſt in generibus, & ſpeciebus ſubſtantiæ, quę non ſunt perfectio ſimpliciter. Tertium eſt. Omnis perfectio ſimpliciter, ſic eſt ſimpliciter ſimplex, ꝙ nullo modo compoſita, aut componibilis, patet, quia omnis compoſitio, aut componibilitas dicit imperfectionem. Vnde ratio entis non includitur quidditatiue in ratione ſubſtantiæ, prout eſt perfectio ſimpliciter. Sed enim eſſet ratio ſubſtantiæ reſolubilis in plura, ſcilicet in ens, & per ſe, ſed tantũmodo ibi includitur quaſi denominatiue, ſicut genus in differentia. Ratio etiam ſubſtantiæ, & ratio ſpiritus non includuntur quidditatiue in ratione deitatis, ſed eo modo, quo includitur differentia ſubalternans in ſubalternata. Aliquando tamen admittuntur iſtæ prædicationes tanquam quidditatiuæ: Deus eſt ſubſtantia. Deus eſt ſpiritus. Secundo notandum, quòd ad videndum, quæ ſint perfectiones ſimpliciter notandæ ſunt quattuor regulæ. Prima eſt. Omnia quæ ſunt in Deo communia tribus, dicunt perfectionem ſimpliciter. omnia enim talia ſunt eſſentia-

lia, & formaliter infinita. Secunda eſt. Nulla proprietas perſonalis in Deo eſt perfectio ſimpliciter. Omnis enim perfectio ſimpliciter, eſt in omni perſona ſimpliciter perfecta. Tertia eſt. Omnia, quibus non repugnat infinitas, ſunt perfectio ſimpliciter: omnia enim huiuſmodi ſunt in Deo. Quarta eſt. Nulla quidditas ſpecialiſſima de genere ſubſtantiæ, eſt perfectio ſimpliciter: nulla enim talis eſt compoſſibilis Deo formaliter, licet bene ſupponibiliter, vt patet de natura humana in Chriſto. Et ſi arguatur, quòd in eſſentialiter ordinatis eiuſdem generis, propria ſunt nobiliora communibus. Dicendum, quòd per accidens perfectio ſimpliciter poteſt eſſe ignobilior, non perfectione ſimpliciter. Sed per ſe ſemper nata eſt eſſe nobilior. Vnde aduertendum, quòd aliqua ſunt, quæ imperfectionem includunt in primo modo dicendi per ſe, vt cecitas, quæ quidditatiue eſt ratio priuatiua. Alia autem includunt imperfectionem in ſecundo modo, dicendi per ſe, ſicut humanitas: de ipſa enim ex ſua ratione formali demonſtrari poteſt creabilitas, & finitas. Alia autem imperfectionem includunt per accidens, vt ſapientia, cui per accidens conuenit inhærentia, & non ex ſua formali ratione. Alia uero nullo modo, vt deitas: & de his conſtat, quòd ſunt perfectiones ſimpliciter: & etiam de his, quæ imperfectionem includunt per accidens tantum. de alijs autem conſtat oppoſitum. His præmiſſis, ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt. Generatio actiua in patre, & vniuerſaliter omnes relationes originis, non dicunt perfectionem ſimpliciter: patet, quia omnes perfectiones ſimpliciter ſunt meliores ſuo incompoſſibili. Sed una relatio non eſt melior alia: cum tamen ſit ei incompoſſibilis. Item omnis perfectio ſimpliciter, eſt in quolibet ſuppoſito perfectiſſimo: ſed nulla relatio originis eſt in quolibet ſuppoſito diuino: cum tamen omnia ſuppoſita diuina ſint perfectiſſima. Secunda eſt. Relationes non dicunt aliquam perfectionem: patet, quia omnis perfectio, quæ non eſt ſimpliciter, eſt ſecundum quid, cum illa ſit immediata: ſed quod eſt perfectum, ſecundum quid eſt imperfectum ſimpliciter: & nullum tale eſt in Deo. Sed poteſt aliquis quærere, quomodo poteſt eſſe relatio non perfecta: quin ſit imperfecta. Dicendum, quòd ens diuiditur in quantum, & non quantum: & ens quantum diuiditur in finitum, & infinitum: & ſimiliter ipſum ens quantum diuiditur in perfectum, & imperfectum: & ideo relatio cum non ſit quanta non eſt finita, nec infinita: nec perfecta, nec imperfecta. Ad primum argumen. dicendum, ꝙ omnis exceſſus eſt per quantitatem virtutis. Inæqualitas enim eſt paſſio quantitatis: relatio

autem nullam habet quantitatem talem. Vnde ſi aliqua relatiua dicuntur ſecundum magis & minus, ut magis & minus ſimile tota illa inæqualitas ſumitur ab extremis. In relationibus ergo non attenditur ordo eminẽtiæ ſecundum maiorem, aut minorẽ perfectionem: ſed ſecundũ magis & minus principale. Vnde in diuinis, pater dicitur principalior: ſed non perfectior.

Ad ſecundum dicendum quòd maior eſt falſa: licet enim ſapientia ſit perfectio ſimpliciter, non tamen quodlibet ſapiens. Et ad aliam formam argumenti dicendum quòd minor eſt identica propter huius entitatis illuminationem, & ideo etiam concluſio eſt identice & non formaliter cõcedenda.

*Vtrum potentia generandi in patre ſit ad aliquid, vel quid.*

*Hoc idem Scot. 1. d. 7. q. 1. Duran. 1. diſt. 7. quæſt. 2. D. Thom. 1. diſt. 7. quæſt. 2.*

SEXTO quæritur. Vtrum potentia generandi in patre ſit quid vel ad aliquid. Primo arg. quòd ſit ad aliquid ſicut relatio, quia dicit Aug. Eo eſt pater quo eſt ei filius, ergo, eo eſt pater quo generat, ſed eſt pater paternitate: ergo paternitate generat. Secundo. Proprius actus eſt a propria forma agentis, ſed generare eſt proprius actus patris, ergo eſt a propria forma patris quæ eſt paternitas. Maior probatur: tum quia propria forma dat eſſe: ergo & agere: tum quia ſi forma eſt cõmunis, effectus erit cõmunis: cauſa enim & effectus ſibiinuicẽ correſpondet, videlicet vniuerſalis vniuerſali: & particularis particulari. Tertio. Medium eſt eiuſdem generis cum extremis, ſed extrema ſunt regulatiua: ergo etiam illud, quo generans generat, quod eſt quaſi medium eſt relatiuum. Quarto. Potentia & actus ſunt eiuſdem generis. vt habetur. 9. Metha. ſed actus generandi dicit reſpectum: ergo & potentia. Quinto eſſentia de ſe eſt indeterminata ad plures productiones: ergo non poteſt eſſe principium determinatę productionis, niſi determinetur per proprietatem relatiuam. Contra. Dicit Dama. Generatio eſt opus naturæ. Et Boet. Ex virtute naturæ in eadem natura natiuitate ſubſiſtit filius. Primo notandum ſecundum Scot. quòd duplex eſt potentia. Prima eſt potentia logica, quæ dicit modum compoſitionis factę ab intellectu & conſiſtit in ſola non repugnãtia terminorum. Vnde hoc modo dicimus, ꝙ pater poteſt generare, & ꝙ filius non poteſt generare. Alia eſt potentia realis, & hæc eſt duplex. Quædam eſt potentia, quæ diuiditur contra actum in qualibet ſpecie, & indiuiduo entis creati, inquantum aliquod ens primo eſt in potentia: & deinde in actu. Alia eſt potentia, quæ eſt principium agendi, aut patiendi tanquàm fundamentũ proximum illius relationis. Nomen enim potentiæ non eſt abſtractum vltima abſtractione: licet enim non ſit concretum concretione ad ſubiectum: tamen eſt concretum concretione ad fun-

*Augu. li. 5. de Trini.*

*9. Met. t. c. ij.*

*Lib. 1. Mon. c. iiij.*

*Boe. li. 5. de Tri.*

damentum. Prima autem potentia realis, quę eſt potentia obiectiua, non eſt in Deo, ſed bene ſecunda, quæ eſt potentia operatiua, aut productiua. Et poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro per ſe ſignificato, quod eſt potētialitas. Alio modo pro denominato, quod eſt fundamentū proximum potentialitatis. Secundo notandum eſt ſm Franc. de Maronis, ꝙ potentialitas dicitur reſpectus aptitudinalis, aut fundamentalis alicuius potentis ad aliquod poſſibile; ꝙ ſit reſpectus: patet, quia non poteſt concipi niſi ad aliquem terminum: ꝙ autē non ſit reſpectus actualis, aut formalis, patet, quia multa habent potētiam ad aliqua, quæ non ſunt in actu. Potentia vero fundamentalis dicitur illa natura, vel perfectio naturalis, in qua fundatur illa potētialitas. Vnde potentia generandi ex parte producentis, quæ eſt potentia generandi quaſi actiue dicitur illud, in quo fundatur potētialitas ad generabile inquantum generabile eſt: & illud eſt memoria fœcunda. Potentia vero generandi quaſi paſſiue videlicet ex parte producti dicitur illud, in quo fundatur potentialitas ad generans inquantū generatiuum eſt, & illud eſt eſſentia inquantum præintelligitur vt nata terminare generationem. Nec propter hoc ſequitur, quòd ſit generata, quia ille reſpectus non eſt natus denominare, niſi ſuppoſitum: quemadmodum natura humana non dicitur filia: licet fundet reſpectum filiationis: nec potentia generatiua pater. Tertio notandum ſecundum eundem Franciſc. quòd diuiſio reſpectus in formalem & fundamentalem nō eſt eadem cum diuiſione in reſpectum actualem & aptitudinalem. In Deo enim non ſunt reſpectus aptitudinales: quia ea quæ ſunt in Deo, non ſunt apta ad aliqua quæ actu non habent ſed bene ſunt ibi reſpectus fundamentales, qui etiam poſſunt dici actuales: quia ſunt actualiter in Deo, ſicut potentia generandi & potentia ſpirandi. Dicuntur autem reſpectus aptitudinales fundamenta illa, quibus nata ē ineſſe relatio & nō ineſt, vt ſi eſſet vnicum album in eo eſſet ſimilitudo aptitudinalis. Reſpectus vero fundamentales dicuntur illa fundamenta, quibus ineſſet relatio niſi infinitas, aut neceſſitas fundamenti repugnaret. Illa autem fundamēta in ſe ſunt formaliter abſoluta: ſed tamen mouent intellectum noſtrum per modū reſpectus: ideo ipſa diffinimus ad aliud. Quarto notandum quòd ſicut dicit idem Frā. diuiſio per quid & ad aliquid qua ſępe vtitur Auguſtinus, eſt diuiſio per abſolutum & reſpectiuum: per quid enim intelligit abſolutum: licet relationibus conueniat propria quiditas. Singula ergo quæ ſunt in Deo vt ait Auguſt. dicunt quid aut ad aliquid. Quod eſt intelligendum, aut formaliter, aut denominatiue & non ſemper formaliter & quidditatiue: ratio enim entitatis abſtrahit ab vtroque. Quinto notandum ſecundum eundem Franciſcum, quòd relatiuum aliquando ſimpliciter dicit reſpectum, vt cum dicitur pater eſt in genere ad aliquid, quandoque dicit fundamentum vt cum dicimus patrem eſſe in

genere ſubſtantiæ. Aliquando vero dicit vtrumque, vt cum dicitur, quòd relatio eſt relatiuo ratio referendi: quia ut dicit Aug. Omne relatiuũ eſt aliquid præter id, quod refertur ſiue excepta relatione, & hæc eſt propria acceptio. Vnde potentia generandi proprie nominat reſpectum & fundamentum. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Potentia generandi ſi præciſe ſumatur pro per ſe ſignificato, dicit ſolam relationem: patet, quia ſic nihil aliud dicit quàm potentialitatem. Secunda concluſio. Potentia generandi præciſe ſumpta pro fundamēto proximo potentialitatis, non dicit relationem, ſed eſſentiam. Primum patet: quia omnis relatio æque naturaliter reſpicit ſuum correlatiuũ: ergo relatio ſpiratiua æque naturaliter reſpicit ſuum correlatiuum, ſicut relatio generatiua ſuum, & per cōſequens ſi relatio eſſet principium productiuum: ꝓductio ſpirituſſancti eſſet æque per modũ naturæ, vt productio verbi. Secundum patet, quia illud, quod dicit perfectionem in principio productiuo, non tollit ab aliquo rationem principij productiui: ſed communicare ſe in identitate numerali & cōmunicatione adæquata dicit perfectionem in principio productiuo, ergo hoc non tollit rationem principij productiui ab aliquo. Sed ſi per impoſſibile, Deus generaret alium Deum, & ille alium, Deitas eſſet ibi principium productiuum: ergo etiam hic, vbi eadem Deitas in numero communicatur.

*De Trinit. lib. 7. c. 10.*

Tertia concluſio. Potentia generandi proprie ſumpta, vt includit tam per ſe ſignificatum, quàm denominatum; non dicit purum quid ſicut eſſentia: patet, quia non poteſt concipi niſi in ordine ad aliud. Quarta concluſio. Potentia generandi illo modo ſumpta non dicit purum ad aliquid, ſicut paternitas patet: quia potentia generandi dicit perfectionē infinitam ſecundum intentionem Hylarij. 4. de Trinita. quod non poteſt conuenire pure relationi. Quinta concluſio. Potentia generandi ſic ſumpta non dicit conſtitutum ex reſpectu formali & abſoluto, ſicut perſona: patet, quia prima formalis relatio in diuinis eſt paternitas. potentia autem generandi præintelligitur tanquàm eius proprium fundamentum. Sexta concluſio. Potentia generandi ſic accepta dicit conſtitutum ex reſpectu fundamentali & abſoluto, ſicut cum Deus dicitur realiter cauſa, cauſalitas eius non dicit, niſi reſpectum fundamentalem: patet concluſio, quia potentialitas non eſt reſpectus formalis in Deo: potentia autem conſtat ex potentialitate & ſuo fundamento.

*De tri. li. 4.*

Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſti. intelligit eo formaliter, & non eo fundamentaliter. Exemplum: homo eſt ſimilis ſimilitudine formaliter: ſed albedine fundamentaliter. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd forma poteſt eſſe communis dupliciter. Vno modo per identitatē ad multa, quorum quodlibet eſt ipſum, & ſic a forma communi eſt operatio communis.

munis. Alio modo ad multa, quorum quodlibet eſt ipſo & non ipſum. Si ergo dicatur forma propria proprietate oppoſita communitati, ſecundo modo dictę neganda eſt maior. Et ad primam probationem negatur conſequentia, quia ſunt aliquæ formæ quæ non ſunt actiuæ & nullum habent actum ſecundum & huiuſmodi ſunt paternitas & filiatio.

Du-b.A Ad ſecundam autem probationem dicendum quòd verum aſſumit de forma communi primo modo: ſed non ſecundo modo, maxime vbi forma eadem in numero eſt in multis per ordinem ſic quòd vbi communicatur ab alio communicatione adequata. Ad tertium dicendum, quod maior eſt vera de medio per participationem extremorum, quod eſt medium ex natura rei: ſed generatio non eſt hoc modo neque proprie medium: ſed ſe tenet a parte alterius extremi, ſcilicet generantis.

Ad quartum, dicendum ad maiorem, quòd pilhoſopus ibi loquitur de potentia condiuiſa actui, & non de potentia accepta pro principio operandi. forma enim ſubſtantialis puta anima poteſt eſſe principium actionis tam de genere actionis quàm de genere qualitatis. Ad quintum dicendum quòd duplex eſt indeterminatio. Prima eſt potentiæ paſſiuæ cuiuſmodi eſt indeterminatio materiæ: & hæc eſt ad contradictoria. Alia eſt indeterminatio potentię actiuæ illimitate ad plura: & hæc eſt ad diſparata. Quod ergo eſt indeterminatum primo modo, oportet vt formam recipiat ad hoc vt agat: quia ex ſe non eſt in actu ſufficienti ad agendum. Quod uero eſt indeterminatum ſecundo modo, eſt ex ſe ſufficienter determinatū ad producendum quodlibet a ſe producibilium: dum tamen ſecludantur impedimenta, & fiat approximatio paſſi vbi requiritur paſſum. Vel omnino ex ſe eſt ſufficienter determinatum, vbi non requiritur paſſum ſicut in diuinis. Præterea dicēdum ꝙ eſſentia diuina non eſt indeterminata ad plures productiones ex æquo ſed ex ſe primo ordine originis ad primam qua poſita eſt determinata ad ſecundam. Vnde in nullo ſigno originis eſt indeterminata ad quamlibet quaſi tunc eliciendam, vt dicit Scotus.

*Vtrum in ſolo patre, ſit potentia generandi.*

*Hoc idem D. Tho. 1. d. 7. q. 2. Dur. 1. d. 7. q. 3. Bacc. 1. ſenten. d. 7. q. 1.*

SEPTIMO quæritur. Vtrum in ſolo patre ſit potentia generandi? Arg. quòd ſic, quia fruſtra eſt potentia quæ non poteſt habere actum, ſed actus generandi non poteſt eſſe niſi in ſolo patre, ergo nec potentia. Secundo. Idem realiter non eſt ſeparabile ab eo cum quo eſt realiter idem: nec poteſt idem eſſe in aliquo & non eſſe in illo, ſed in diuinis actus generandi

eſt realiter idem cum potentia, & realiter eſt in ea: ergo cum ille actus non ſit, niſi in ſolo patre: ſequitur quòd nec potentia. Tertio. Potentia generandi in diuinis eſt: ex ſe ſufficientiſſima ad actum generandi: ergo nihil aliud requirit. & per conſequens ſi ſit in filio, ſequitur quòd etiam in filio habet actum generandi, quod eſt falſum. Contra. Dicit Hylarius. quòd potentia generandi dicit perfectionem infinitam: ergo eſt communis tribus perſonis. Notandum, quod ſicut dicit Franc. de Maro. potentia generandi poteſt ſumi quadrupliciter. Vno modo præciſe pro fundamento, videlicet pro ipſa forma abſoluta quæ eſt principium productiuum. Secundo modo pro ipſa forma abſoluta ſub reſpectu potentialitatis. Tertio modo pro ipſa forma ſub illo reſpectu cum omnibus requiſitis ad generandum, quæ videlicet requiruntur ad rationem potentiæ propinquæ. Vnde hoc modo dicimus, quòd Sol de nocte non habet potentiam illuminandi hemiſperium noſtrum: quia non eſt debite approximatus. Quarto modo pro ipſa forma cum omnibus prædictis, & ipſa actui coniuncta: vnde hoc modo dicimus, quòd ignis habuit potentiam vrendi Caldeos, & non Pueros in fornace. His præmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Potentia generandi primo modo ſumpta eſt in filio, quia potentia generandi hoc modo dicta eſt memoria fœcunda, quæ eſt communis tribus perſonis. vt dicit Anſel. Secunda concluſio. Potentia generandi ſecundo modo dicta

*De Tri. lib. 4.*

*In Monologio.*

eſt in filio: patet, quia potentialitas eſt quaſi paſſio formę abſolutę, quæ dicitur potentia. Paſſio autem eſt inſeparabilis a ſubiecto. Tertia concluſio. Potentia generandi tertio modo dicta non eſt in filio: quia ſic filius poſſet generare. Quarta concluſio. Potentia generandi quarto modo dicta, non eſt in filio: patet, quia ſi ſic filius eſſet genitor. Ratio autem quare filius generare non poteſt eſt iſta: quia eadem numero potentia generatiua, vt eſt in filio iam per generationem præhabet terminum adæquatum, & illa generatio ſemper durat. ideo filius non poteſt alium filium generare, quemadmodum ſi quis eſſet potens adæquate portare talentum ſtante illa portatione, non poſſet aliud portare. Nec tamen per hoc eſt intelligendum, quod adæquatio termini impediat in filio potentiam generandi, ſed declarat, quòd non eſt potentia generandi alium. Vnde ratio illa intendit affirmare adæquationem intenſiuam reſpectu termini infiniti: & ex ea inferre adęquationem extenſiuam. Eſt autē aduertendum, quòd quemadmodum dictum eſt de potentia generandi quaſi actiue, quòd ſit, vel non ſit in filio. Ita conformiter dicendum eſt de potentia generādi quaſi paſſiue, quòd ſit, uel non ſit in patre. Et ſi quæratur. quare pater generari non poteſt, ratio eſt, quia non pręhabet ſuppoſitum, a quo generari poſſit, ſicut primus homo habuit omnem potentiam naturalem, quam alij habent, ſed nō habuit ſuppoſitū prius, a quo naturaliter produci poſſet.

Ad

Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera ſimpliciter loquendo, ſed non oportet, quòd vbicunque eſt potentia, ibi habeat actum, ſicut anima intellectiua eſt in pede, tamen non dicitur habere actum intelligendi in pede: anima autem ſenſitiua eſt in oſſe: & tamen non habet actum ſentiendi in oſſe, ſed tantum in carne. Sic ergo potentia generandi, licet ſit in filio, tamen non oportet, quòd habeat actum generandi in filio. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera ſimpliciter loquendo, ſed non cum reduplicatione: ſicut riſibilis ſimpliciter loquendo eſt in homine: ſed non vt in primo ſigno naturæ: ſic & actus generandi ſimpliciter loquendo, eſt in potentia generatiua, ſed non vt in filio. Ad tertium dicendum, quòd potentia generandi in diuinis nihil requirit de his, quæ requiruntur in creaturis propter defectum principij productiui, cuiuſmodi ſunt approximatio paſſi, & amotio impedimenti. In diuinis enim nullum poteſt eſſe impedimentum, ſed requirit id quod exigitur ex natura principij productiui ſimpliciter, videlicet non præhabere terminum adæquatum.

*Vtrum actus notionales patris videlicet generare &c. prædicentur de eſſentia.*

*Hoc idem Diuus Thom. prima p. quæſtio. 41. articu. 1. Scot. 1. diſt. 5. quæſt. 1.*

OCTAVO quæritur. Vtrum actus notionales patris, videlicet generare, & ſpirare vere prædicentur de eſſentia: & idem quæritur de generari & ſpirari? Arg. primo quòd ſic: quia eſſentia per ſe prædicatur de patre: ergo poteſt pro patre ſupponere: & per conſequens, ſicut hæc eſt vera pater generat, ſic & iſta, eſſentia generat. Secundo. Eſſentia eſt pater: ergo eſſentia generat. Antecedens patet per conuerſionem. Et patet conſequentia, quia de quo prædicatur ſubiectum & paſſio. Tertio. Dicit Auguſt. Idem dici intelligamus cum dicitur verbum, ac ſi dicatur ſapientia genita: ſed ſapientia nominat eſſentiam: ergo eſſentia eſt genita. Quarto. Idem eſt communicans & producens, ergo etiam idem eſt communicatum & productum: ſed eſſentia eſt cōmunicata, ergo & producta. Quinto. Genitum inquantum genitum eſt aliquid, ſed in diuinis nihil eſt aliquid, niſi ſit eſſentia: ergo genitum inquantum genitum eſt eſſentia: & ſic eſſentia eſt genita. Maior patet, quia generatio non terminatur ad nihil. Inter nihil autem & aliquid non eſt medium, cum ſint contradictoria. Contra. eſt auctoritas Eccleſiæ. Primo notandum, quòd ſicut habetur in præfato cap. damnamus. In hac quæſtione errauit Abb. Ioachin: imponens Magiſtro ſententiarum, quòd eſſet hæreticus eo quòd poneret quaternitatem in diuinis, videlicet rem generantem: rem generatam: rem ſpiratam, & rem quæ nec eſt generans,

*De Tri. libr. 7. c. 18.*

*Extra de ſum. Trin. et fid. cat. c. Damnamus*

generans, neque generata, nec ſpirans, nec ſpirata. Vnde ponit, quòd pater, & filius, & ſpiritusſanctus non ſunt aliqua vna res vnitate ſimpliciter dicta: ſed ſunt vnum tantum eo modo, quo multi fideles dicuntur vna eccleſia per vnionem in fide, & charitate. Et ad confirmationem ſui dicti adiunxit verbum
Io. 17. Saluatoris. Iohann. xvij. pro fidelibus patrem orantis & dicentis. Rogo vt ſint vnum, ſicut & nos vnum ſumus. Sed conſtat dictum illud Ioachin eſſe hæreticum, & ab Eccleſia reprobatum. vnde præfato capitu. Damnamus. di. Papa. Nos autem ſacro approbante concilio, confitemur cum Petro, quòd in diuinis eſt vna ſumma res, quæ nec eſt generans, neque genita. Nec ex hoc ſequitur quaternitatem eſſe in Deo, quia pater, & filius, & ſpiritusſanctus ſunt realiter illa vna res. Ad quaternitatem autem oporteret, quòd eſſet aliquid quartum a tribus realiter diſtinctum. Verbum autem prædictum Saluatoris, debet intelligi non per ſimilitudinem vnitatis, ſed proportionis tantum: ſic videlicet, quòd fideles ſunt vnum vnitate: ſibi proportionabili, ſicut pater, & filius, & ſpiritusſanctus ſunt vnum vnitate ſibi conuenienti: quia ſicut pater, & filius, & ſpiritusſanctus ſunt vnum charitate, quæ eſt eorum natura, ſic fideles vnum ſunt charitate gratuita, & infuſa. Secundo notandum, quòd ad probandum logice, quòd generare, & generari de vi ſermonis, non poſſunt vere prædicari de eſſentia. Sco. ponit talem regulam. Quandocunque ſubiectum eſt vltimate abſtractum, & prædicatum non poteſt prædicari niſi formaliter, & non per identitatem: talis propoſitio non poteſt eſſe vera, niſi ſit in primo modo dicendi per ſe. Subiectum enim ſic abſtractum eſt præciſum ab omnibus, quæ non ſibi conueniunt in primo modo per ſe. Vbi eſt aduertendum, quòd ſubſtantiua prædicari poſſunt & formaliter, & per identitatem. Verba vero, & participia, & nomina adiectiua, eo quòd ſignificant rem ſuam per modum denominantis, de ratione ſua non poſſunt prædicari niſi formaliter. Eſt enim aduertendum, quòd in ſubſtantijs fit tantum vna abſtractio, ſcilicet a proprio ſingulari. vt ſi detur hoc concretum homo: abſtractio fit per hoc nomen humanitas. In accidentibus autem abſolutis poſſunt fieri duæ abſtractiones, ſcilicet a ſubiecto, & a proprio ſingulari, vt ſi detur hoc concretum album, prima abſtractio fit per hoc nomen albedo. Secunda vero circumloquitur per hoc, quod dicitur quidditas albedinis. In accidentibus vero reſpectiuis ſunt tres abſtractiones, videlicet a ſubiecto, a fundamento, & a proprio ſingulari: vt ſi detur hoc concretum ſimile, prima abſtractio circumloquitur per hoc quod dicitur forma aſſimilatiua: ſecunda vero fit per hoc nomen ſimilitudo. Tertia vero circumloquitur per hoc, quod dicitur quidditas ſimilitudinis.

His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Diuina eſſentia non eſt generans, nec generata. Hanc cõcluſionem ſic probant aliqui, quia actiones ſunt ſuppoſitorũ: eſſentia autem præciſe ſumpta, non eſt ſuppoſitum. Sed hæc ratio non valet: quia anima ſeparata non eſt ſuppoſitum, & tamen agit: ideo gloſanda eſt illa auctoritas philoſophi. Actiones ſunt ſuppoſitorum, id eſt ſingularium. Vel aliter ſecundum Alexandrum. Actiones ſunt ſuppoſitorum, non ſubiectiue: ſed obiectiue. Et ad hoc tendit intentio philoſophi. di. quòd medicus non ſanat hominem: ſed hunc hominem. Prædictam ergo concluſionem aliter probat Sco. ſic. Res generans, generat aliam rem realiter diſtinctam: ſed eſſentia eſt omnino indiſtincta: ergo eſſentia non eſt generans. Eadem enim ratione eſſet generans, & generata.

1. p. ſũ ma.

1. Me taphiſi. 7. c. 10.

Franciſcus autem de Maron. ſic probat. Quia ſicut ſuppoſitum, quod eſt vltimum, quod non poteſt eſſe alicui, quo ita primum quo non poteſt eſſe quod, ſicut vltimus effectus nihil habet de cauſalitate & prima cauſa nihil habet de effectualitate: ſed eſſentia eſt primum quo in generatione tam actiua, quàm paſſiua: ergo non generat, nec generatur. Et ſi inſtet, quia in beatificatione eſſentia eſt quo, & tamen beatificat. Item in creatione voluntas eſt quo & tamen creat. Ad primum dicendum, quòd in actionibus immanentibus non oportet diſtingui quo, & quod. Ad ſecundum autem, dicendum, quòd uoluntas non eſt primum quo: cum non ſit vltimate abſtracta. Magis.n. eſt præciſa ratio uoluntatis quæ non creat. Poteſt inſuper probari concluſio per regulam prius poſitam ĩ ſecundo notabili. Eſſentia enim diuina eſt vltimate abſtracta. Et generare & generari non poſſunt prædicari niſi formaliter, nec conueniunt eſſentiæ in primo modo dicendi per ſe: ergo hęc non poteſt eſſe vera, eſſentia generat aut generatur. Et ſi inſtetur quòd deitas eſt abſtracta & uidetur a beatis, & eſt communicata. Item etiam dicitur ſumma. Item eſt vna vera & bona. Hæc autem omnia cum ſint adiectiua non videntur prædicari niſi formaliter. Breuiter dicendum, quòd regula non eſt intelligẽda in ꝑdicatis, quæ nõ dicũt aliquam realitatem in ſubiecto: ſed tantum reſpectum & denominationem rationis: cuiuſmodi ſunt abſtrahi: uideri: communicari: & etiã ſummum eſſe: dicitur etiam deitas ſumma reſpectu creaturarum, inquantum intellectus comparat deitatem ad creaturas: prædicata autem quæ non dicunt realitatem aliquam in ſubiecto, prędicari non poſſunt de ſubiecto ſic abſtracto, niſi ſint ſubſtantiua aut adiectiua ſumpta in vim ſubſtantiui, ſiue etiam pro ſubſtantiuo, & tunc prædicatur per identitatem. vt cum dicitur deitas eſt vna, id eſt ipſa vnitas. & ſic de aliis. Ad primum argumentum dicendum, quòd antecedẽs eſt falſum. & ſi probetur, quòd iſta non eſt per accidens, patet eſt eſſentia: non enim prædicatum accidit ſubiecto nec econtra, nec ambo vni tertio, dicendum,

dum, quòd non omnis propoſitio quę non eſt per accidens accipiendo accidens proprie, debet dici per ſe. Aliquando enim prædicatum eſt accidentale, & extraneum, quia videlicet eſt extra rationem ſubiecti. ſicut differentia reſpectu generis, aut econtra. In diuinis ergo, non omnia ſunt idem quidditatiue, nec tamen aliquid accidit alteri proprie ſumendo accidens: ſed omnia ſimpliciter & abſolute ſunt eadem abſque formali idẽtitate. Ad ſecundum dicendũ quòd antecedens eſt verum, ſi ſumatur pater ſubſtantiue: non autem ſi ſumatur adiectiue. Et ad probationem conſequentiæ dicendum quòd illud quod aſſumitur verum eſt quando paſſio habet ſimilem modum prædicandi cum ſubiecto. In propoſito autem, ſubiectum cũ ſit ſubſtantiuum, prædicatur per identitatem: paſſio autem adiectiue ſignificata per verbum aut participium, aut nomen adiectiuũ, non poteſt prædicari niſi formaliter. Ad tertium dicendum, quòd ſapientia non eſt vltimate abſtracta, cum importet principium operatiuum, quod concretiue dicitur ad operationem & operabile. Ad quartum dicendum, quòd licet communicans & producens ſint idem ſupponibiliter, inquantum illæ duæ relationes concurrunt in eodem ſuppoſito: non tamen formaliter: communicatio enim dicit reſpectum rationis ad terminũ formalem, qui non realiter diſtinguitur a perſona communicante. Productio vero dicit relationem realem originis ad terminum: primum ſcilicet ad ſuppoſitum productum quod realiter diſtinguitur a producente. Ad quintum negatur maior. Et ad probationem dicitur, quòd licet inter contradictoria ſimpliciter loquendo non ſit medium: bene tamen cum aliqua determinatione, puta cum inquantũ, id eſt ſic, quòd neutrum eſt dare. Nec enim homo, inquãtum homo eſt albus: nec non albus: ambo tamen contradictoria cõplexa nunquam ſunt ſimul falſa. Vnde ad propoſitum dicendum quòd hæc eſt vera, genitum nõ inquãtum genitum, eſt aliquid. Poteſt etiam concedi quòd genitum inquantum genitum eſt perſona: ſed non propter hoc ſequitur ergo genitum inquantum genitum eſt aliquid, accipiẽdo aliquid pro eſſentia, propter non identitatem formalem rationis perſonalis cum ipſa eſſentia.

*Vtrum hæc propoſitio ſit vera, Deus generat Deum.*

*Hoc idem D. Tho. 1. ſent. diſt. 4. ar. 1. Scot. 1. d. 4. q. 1. Dur. 1. d. 4. q. 2.*

NONO quæritur. Vtrum hæc propoſitio ſit vera: Deus generat Deum. Arguitur quòd non: quia Deus & deitas idem ſignificant, ſed hæc eſt falſa: deitas genuit deitatem ergo & prima. Secundo. In hac propoſitione: Deus genuit Deum: Deus ſupponit pro qualibet perſona, ſed illa eſt falſa pro perſona filij, ergo eſt ſimpliciter neganda. Maior patet, quia nullum eſt ibi reſtringens ad determinatam perſonam. Non

Non enim dici poteſt, quòd illud verbum genuit, reſtringat ſubiectum, quia regula logicalis dicit, quòd nihil poſitum a parte prædicati reſtringit ſubiectum, quantum ad ſignificationem. Tertio. Sicut in iſta, Deus genuit Deum: poteſt teneri Deus pro perſona patris. ſic in iſta: Deus non genuit Deum pro perſona filij, ergo ſi prima ſit concedenda, etiam ſecunda quod eſt falſum. Quarto. Si Deus genuit Deum, aut Deum qui eſt pater, aut Deum qui nō eſt pater: non primum, vt patet, nec ſecundum: quia ſequeretur quòd Deus non eſſet pater: quod enim implicatur licet ſimpliciter inferri: ergo ſequitur Deus genuit Deum, qui non eſt pater: ergo Deus non eſt pater. Quinto arguitur. Si Deus genuit Deum, aut genuit ſe Deum, aut alium Deum. Non primum: quia nihil gignit ſeipſum. nec ſecundum, quia ſic eſſent duo Dij. Contra. In ſimbolo dicitur: Deum de Deo. Notandum quòd beatus Bonauentura recitat quattuor regulas logicales ad propoſitum ſeruientes. Prima eſt. Abſtractum imponitur formæ, & a forma: concretum vero imponitur a forma: ſed imponitur ſuppoſito, vnde ſignificat formam, vt in habente, ſiue habens formam: & ita differunt in modo ſignificandi. Vnde concretum ſupponitur ꝓ ſuppoſito: non autem abſtractum. & per hoc patet reſponſio ad primum argumentum. Secunda eſt, terminus habens multitudinem ſuppoſitorum acceptus ſine diſtributione, ſupponit pro multis diſiunctim: & ideo ad veritatem propoſitionis ſufficit verificatio pro vno ſuppoſito; & per hoc patet ſolutio ad ſecundum. Tertia eſt. Termino ſignificanti formam non multiplicabilem idem eſt præponere & poſtponere negationem. Vnde idem eſt dicere, Deus non genuit, & non Deus genuit Deum. iſta autem eſt ſimpliciter neganda, æquiualet enim iſti, nullus Deus genuit Deum: ideo illa eſt neganda ſimpliciter, Deus non genuit Deum: & per hoc ſoluitur tertium argumentum. Quarta eſt. Relatiuum identitatis ſubſtantiæ habet eundem modum ſupponendi cum ſuo antecedente: ideo cum quæritur ſi Deus genuit Deum: aut genuit Deum qui eſt pater, aut Deum qui nō eſt pater, illud relatiuum, qui, ſupponit pro Deo genito: & ideo danda eſt pars negatiua. Nec ſequitur, ergo Deus non eſt pater: ſed eſt fallacia figurę dictionis, & fallacia conſequentis. Et per hoc patet reſponſio ad quartum argumentum. Poteſt etiam addi quinta regula, quæ talis eſt. Quando adiectiuum adiungitur ſubſtantiuo: tunc de vi ſermonis non poteſt teneri ſubſtantiue: quia ibi tenetur per modum denominantis, ſiue determinantis. ideo cum dicitur, Deus genuit alium Deum, illa propoſitio de vi ſermonis eſt ſimpliciter falſa: quia ly alius, notat ibi alietatem in forma deitatis. Cum ergo quæritur ſi Deus genuit Deum, aut genuit ſe Deum, aut alium Deum, de ui ſermonis neutrum eſt dicendū. Et per hoc patet reſponſio ad quintum argumentum. His

præmiſſis

præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Hęc eſt vera, Deus genuit Deum: patet, quia Deus idem eſt quod habens deitatē: ſed in diuinis perſona generans eſt habens deitatem, & etiā perſona genita, igitur. Secunda concluſio. Hęc eſt vera Deus genuit eundem Deum: patet quia eadem eſt penitus forma deitatis in generante, & genito. Nec ſequitur, ergo genuit ſe Deum: ſed eſt figura dictionis, mutādo quale quid in hoc aliquid. In hac enim: Deus genuit eundem Deum, nulla eſt reciprocatio, quæ tamen eſt in alia. Tertia concluſio. Licet hęc propoſitio, Deus genuit alium Deū ſoleat diſtingui: tamen de vi ſermonis ſimpliciter eſt neganda. Prima pars declaratur, quia dicunt aliqui quod ly alius, poteſt teneri adiectiue: & ſic illa eſt falſa, vel poteſt teneri ſubſtantiue & ſic eſt vera: quia ſenſus eſt: Deus genuit alium, ſcilicet filiū qui eſt Deus. Et ſi inſtetur, aut genuit alium Deum, aut alium non Deum: non poteſt dici ſecundum: ergo ſimpliciter debet concedi primum. Dicendum, quòd non ſit ibi diuiſio per immediata: & ideo neutrum eſt dandum: ſed deberet ſic argui. Aut genuit alium Deum aut non alium Deum. Et tunc ſecunda pars eſt danda. Et ſi arguatur. Filius eſt alius a patre & eſt Deus: ergo eſt alius Deus. Dicendum quòd ibi committitur fallacia accidētis. Secunda pars concluſionis patet ex quinta regula. Ad argumenta patet reſponſio ex dictis.

*Vtrum pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationem eius.*

*Hoc etiam videtur quærere Dur. 1. d.9.q.2. Scot.1.d.5.q.2.*

Decimo quæritur. Vtrum pater genuerit filium intellectu præintelligente ipſum ante generationem eius? Argum. primo contra primum: quia actus intellectus eſt immanens: ergo non eſt productiuus. Secundo argum. contra ſecundum. Nulla intellectio præconcipitur ſuo obiecto: ergo pater non intelligit filium ante generationem eius. Tertio. Eadem intellectione intelligitur eſſentia & filius: ſed eſſentia eſt prior illa intellectione: ergo & filius. Quarto. Quod non eſt, videri non poteſt: ergo pater non poteſt videre filium ante generationem eius. Contra: quantum ad primum memoria ſecunda, quæ eſt principium generationis verbi includit intellectum: quantum ad ſecundum eſſentialia cuiuſmodi eſt intellectus, priora ſunt notionalibus, cuiuſmodi eſt generatio verbi. Primo notandum, quòd Henricus dicit in ſumma ſua, quòd intellectio patris, eſt generatio verbi, eo quòd dicere quod idē eſt, quòd gignere verbum, eſt actus intellectus: & ita eſt quoddam intelligere. Vnius enim potentiæ, eſt tantum vnus actus, quia vt dicitur .ij. de anima. Potentiæ diſtinguuntur per actus. 1.t.30. Sed contra hoc arguit Sco. quia intelligere eſt perfectio ſimpliciter, non autem dicere. Item intelli-

intelligere, eſt operatio patris habens obiectum quaſi præſuppoſitum. dicere vero, eſt generatio verbi habens terminũ per eam productum.ſ. ipſum verbũ, ſicut in creaturis actio immanẽs eſt vltimus terminus: actionis aut tranſeuntis, ſicut factionis terminus eſt aliquid per eam productum. Ad dictum autem philoſophi, dicentis, quòd potentiæ diſtinguuntur per actus. Dicendum, quòd actus, ſiue actio aliquando ſumitur pro actione de genere actionis: aliquando pro actu immanenti, qui eſt qualitas quædam: quæ idcirco dicitur actio, quia magis habet eſſe in fieri, quàm in facto eſſe: quia ſemper requirit continuam influentiam cauſæ. Et quia etiam eſt ad aliquem terminum, ſcilicet ad obiectum cuiuſmodi eſt intellectio, quæ ſemper requirit præſentiam ſuæ cauſę, quaſi continue influentis: & ſemper eſt reſpectu alicuius intelligibilis. Vnius ergo potentiæ, eſt tantum vnus actus iſto modo, & vnus tantum alio modo: ſed tamen vnius potentiæ duplex eſt actus iuxta diſtinctionem præmiſſam. In diuinis ergo eſt vnus actus correſpondens actioni: primò modo dictæ, ſcilicet dictio: & alicuius correſpondens actioni ſecundo modo dictæ, ſcilicet intellectio. Vel dicendum, quòd cum philoſophus dicit, quòd potentiæ diſtinguuntur per actus, non eſt per hoc intelligendum, quin vnius potentiæ ſit multiplex actus, ſed quòd idem actus non eſt diuerſarum potentiarum. Secundo notandum, quòd duplicia ſunt ſigna priori tatis & poſterioritatis. Quædam ſunt ſucceſſiua, & in iſtis primo exiſtente realiter: ſecundum nondum eſt realiter, ſicut ſubiecto exiſtente nondum eſt accidens quòd ſibi contingenter aduenit. Alia ſunt permanentia ſicut in ordine perfectionis Sol eſt prior Luna: & in ordine ſituationis Saturnus eſt prior Ioue. Et in iſtis primo exiſtente, ſecundum etiam realiter exiſtit, licet non in priori ſigno. Vnde Sol nunquam fuit, Luna non exiſtente: tamen luna nunquã fuit ita perfecta ſicut Sol. Sic in diuinis, pater nunquam fuit filio non exiſtente. Sed tamen filius nunquam fuit in primo ſigno originis, quod eſt eſſe a ſe ſiue non ab alio. His præmiſſis, ponuntur primò quattuor concluſiones de intellectu. Prima eſt. pater genuit filium intellectu præcedente, patet, quia intellectus eſt perfectio eſſentialis: generatio autem eſt proprietas perſonalis, ſed eſſentialia præcedunt perſonalia. ergo. Secunda cõcluſio. Pater genuit filium intellectu concomitante; patet, quia ĩ diuinis omnia ſunt coeterna. Tertia concluſio. Pater non genuit filium intellectu ſubſequente, patet, quia eſſentialia nullo modo ſunt poſteriora perſonalibus. Quarta concluſio. Pater genuit filium intellectu eliciente, patet quia ſicut dicit Aug. verbum non eſt niſi a dicente. In diuinis autem nulla eſt potentia dictiua præter intellectum. igitur. Sed dubium eſt. An ad generationem verbi concurrant habitus intellectuales. Dicit Fran. de Maro. quòd cum in diuinis ſit ſapientia, & ſciẽtia

ſecundum

*De Tri. lib.4.* ſm Augu. & prudentia & ars ſecundum eundem, & Anſel. in Monologion. Dici poteſt quòd ſapientia concurrit. Omnis enim habitus cooperatur potentiæ ad actum vel verbum quod eſt de ſuo obiecto, ſapientia autẽ eſt de diuina eſſentia, de qua eſt uerbum. Scientia vero ibi non concurrit eo, quòd eſt de de his inferioribus ſecundum Auguſt. Nec prudentia quæ eſt de agibilibus. Nec ars quæ eſt de factibilibus. de huiuſmodi enim non eſt verbum diuinum. Et ſi arguatur, quia dicit Aug. quod uerbum naſcitur de oĩbus quæ ſunt in memoria patris. Reſpõdet ipſe Fran. quòd ad memoriam patris ſolum pertinent tria videlicet, eſſentia per modum obiecti: intellectus per modum potentiæ: & ſapientia quaſi per modum habitus. Deinde ponendæ ſunt ſex concluſiones de actu intelligẽdi. Prima eſt. Pater genuit filium intelligens intellectione præcedente. Secunda eſt. Pater generat filium intelligens intellectione concomitante. Tertia eſt. Pater non generat filium intelligens intellectione ſubſequente. Probantur hæ concluſiones, ſicut tres primæ de intellectu. Quarta eſt. Pater non genuit filium intelligens intellectione elicitiua. patet, quia intellectio eſt actus immanens qui non terminatur ad aliquid productum per eam. Quinta eſt. Pater prius generat filium quàm intelligat ipſum. patet, quia idem eſt patrem generare & patrem eſſe, cum generatio conſtituat patrem ineſſe perſonali. ſed prius eſt patrem eſſe, quàm patrem intelligere filium. igitur. Vnde intellectio patris, prius eſt intellectio ſimpliciter, quàm intellectio patris. Intellectio igitur patris, licet ſimpliciter ſit prior patre, tamen vt in patre ſub illa habitudine intelligitur poſterior. Sexta concluſio. Pater prius intelligit filium, quàm filius generetur, patet, quia pater in primo ſigno originis intelligit filium. hoc enim habet a ſe: filius autem generatur in ſecundo ſigno habet enim eſſe ab alio. Ad primum arg. dicendum, quòd licet actus operatiuus, uidelicet actus intelligendi ſit immanens, non tamen actus perductiuus, qui eſt dictio. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens verum eſt de obiecto primario, non de ſecundario, cuiuſmodi eſt verbum quantum ad relationem perſonalem. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera, ſi intelligatur non eque primo. prius enim intelligitur eſſentia, quàm filius. Ad quintum dicendum, quòd illud quod non eſt ſimpliciter, videri non poteſt. Illud tamen quod non eſt pro aliquo ſigno, videri poteſt eo quòd ſimpliciter exiſtit.

*Vtrum pater genuerit filium, uolantate antecedente.*

*Hoc idem D. Thom. 1. ſent. d. 6. q. 1. ar. 2. Scot. 1. diſt. 6. q. 1.*

VNDECIMO quæritur. Vtrum pater genuerit filium, volens voluntate antecedente? Primo arguitur, quòd non, quia ſicut voluntas conuenit eſſentiæ in ſecundo modo per ſe, ita patri: generatio

neratio autem patri conuenit in primo modo cum ſit de eius ratione quidditatiua. igitur. Secundo. Operari cuiuſmodi eſt velle p̃ſupponit eſſe: generatio autem cõſtituit patrem in eſſe, ergo generatio præcedit volitionem. Tertio ar. Actus ſecundus præſupponit primum, ergo volitio, quæ eſt actus ſecundus patris, præſupponit generationem, quæ eſt actus primus, cum ſit eſſe patris. Quarto. Volitio non eſt niſi volentis, ergo præſupponit ſuppoſitum volens, ſed ſuppoſitum patris conſtituitur per generare, ergo pater prius generat, quàm velit. Contra. Voluntas eſt communis tribus perſonis non autem generatio. cõia autem præcedunt propria. Notandum, ꝙ voluntas aliquãdo ſumitur pro actu primo, videlicet pro potentia volitiua, aliquando pro actu ſecundo, videlicet pro ipſa uolitione. Hoc præmiſſo, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Pater genuit filium volens voluntate & volitione antecedente. Secunda eſt. Pater genuit filium volens voluntate & uolitione concomitante. Tertia eſt. Pater non genuit filium volens uoluntate & volitione ſubſequente. Probantur iſtę concluſiones ſicut in pręcedenti quæſtione tres primę de intellectu. Quarta eſt. Pater non genuit filium volens voluntate aut volitione elicitiua. patet primo de voluntate, quia filius producitur per modum naturę, voluntas autem eſt principium libere elicitiuum. Patet etiam de volitione, quia volitio eſt actus immanens, qui non terminatur ad aliquid per eam productum. Et ſi inſtetur, quia dicit Aug. ix. de Trinit. quòd verbum amore concipitur, & ibi etiam ex intentione dicit uoluntatem concurrere ad productionem verbi copulando memoriam cum intelligentia. Dicendum quòd ibi loquitur Aug. de uerbo noſtro, quod aliquando eſt a voluntate imperante. Hoc autem primo verbo noſtro conuenire non poteſt, ideo non conuenit verbo diuino, quod eſt primum. Ad primum arg. dicendum, quòd ſicut paſſiones entis præcedunt rationem ſpecificã alicuius entis ſpecialis, ſicut veritas, & bonitas, prius ſunt in aliqua qualitate, quàm eius ratio ſpecifica. Ita in propoſito uoluntas, quæ eſt quaſi paſſio eſſentiæ, prius eſt in patre, quàm actiua generatio ſicut & paſſiones materiæ præcedunt compoſitum. Et ſicut ſi accidentia ſeparata in eucharistia imprimerentur alicui ſubiecto nouiter producto eſſent quidem ſimpliciter priora eo: tamen vt in ipſo ſub illa habitudine eſſent eo poſteriora. Ita voluntas quę eſt in patre ſimpliciter quidẽ eſt prior patre.. tamen vt in patre ſub illa habitudine eſt poſterior eo. Ad ſecundum dicendum quòd operari pręſupponit eſſe principij operatiui, ſed non ſuppoſiti operantis. Vnde velle pręſupponit eſſentiam & voluntatem: ſed non ſuppoſitum: ſicut diceretur de actu beatifico reſurgentium. Ad tertium dicendnm quòd actus ſecundus præſupponit actum primum formæ elicitiuæ, ſed non ſuppoſiti elicientis. Vnde in Chriſto ſi

fuiſſet ſuppoſitum humanum, deſtructo ſuppoſito in morte, nihilominus remanſiſſet in anima ſua actus beatificus. Ad quartū negatur conſequentia, quia licet volitio non ſit niſi alicuius volentis, tamē etiā in creaturis volitio naturaliter eſt prior quam ſit volens. Volitio enim præcedit ſuum ineſſe, ſicut fundamentum ſuam paſſionem: non eſt autem volens, niſi a volitio in exiſtente.

*Vtrum pater genuerit filium neceſſitate naturali.*

*Hoc idem D. Thom. 1. p. quæſtio. 41. ar. 2. ad. 5. Duran. 1. diſtinct. 6. quæſt. 1. & 2. Scot. 1. ſent. diſt. 6. quæſt. 1.*

DVODECIMO quæritur. Vtrum pater genuerit filiū neceſſitate naturali. Primo arg. quòd non, quia dicit Richard. quòd in patre eſt amor gratuitus, quo dat eſſe filio, & ſpirituiſancto. Quod autem datur gratis, non datur ex neceſſitate naturali. Secundo. Generatio filij eſt voluntaria, & libera. In diuinis enim nihil eſt inuoluntarium, aut coactum. igitur. Tertio, ſi pater neceſſario genuit filium, aut genuit ipſum æque ſibi neceſſarium, aut non. Non ſecundum, quia ſic pater non eſſet æqualis filio. Nec videtur poſſe dici primum, quia pater eſt a ſe neceſſarius: filius autem non eſt ex ſe neceſſarius, ex quo videtur, quòd eſt ex ſe contingens. Quarto, dicit philoſophus primo Poſteriorum, propter quod eſt vnumquodque tale, & illud magis; ſed filius non habet neceſſitatem niſi a patre, ergo pater eſt magis neceſſarius, & ſic non ſunt æque neceſſarij. Contra. Dicit Damaſcen. quòd generatio eſt opus naturæ. natura autem agit neceſſitate naturali. Primo notandum ſecundum Bonauentur. quòd ſunt ſex modi neceſſitatis. Quandoque enim eſt neceſſitas a principio diſconueniente. & hoc dupliciter. Aut mouente contra naturam, & ſic eſt neceſſitas violentiæ. Aut contra voluntatem, & ſic eſt neceſſitas coactionis. Aliquando eſt neceſſitas a principio deficiente. & hoc dupliciter. Aut eſt reſpectu eius quo res nata eſt compleri, ſiue perfici, & hæc dicitur neceſſitas indigentiæ: puta cibi & potus quantum ad corpus. aut gratiæ quantum ad animam. Aut eſt illud, quod incurritur ex illo defectu, & ſic eſt neceſſitas ineuitabilitatis, ſicut in morte, & in primis motibus. Aliquando autem eſt neceſſitas a principio conueniente, & ſufficiente. & hoc dupliciter. Quia vel illa eſt conuenientia, & ſufficientia plene diſpoſitionis, & ſic eſt neceſſitas exigentiæ, ſicut in materia diſpoſita. Aut eſt conuenientia, & ſufficientia plene perfectionis, & ſic eſt neceſſitas immutabilitatis, quæ principaliter eſt in Deo: ipſe enim ſolus ſibi omnino conuenit, & ſolus ſibi omnino ſufficit. Hæc autem immutabilitas non opponitur libertati, ſed vertibilitati,

*Bonauent. 1. diſt. 6.*

eati , quæ nulla eſt in Deo . Sicut autem dicit Franciſcus de Maron. iſta immutabilitas eſt modus intrinſecus omnium diuinorum , ſicut infinitas aliquorum . Sicut enim finitum , & infinitum admodum remiſſi , & intenſi , non variant rationem formalem ſapientiæ diuinæ , & ſapientiæ creatæ , & ſic de alijs perfectionibus ,ita dicendum eſt de neceſſitate , & contingentia. Secundo notandum eſt , quòd naturale dicitur, quod eſt a natura , & modo naturæ . Aduertendum eſt autem , quod iſta quattuor ſunt eſſentialiter ſubordinata ſubſtantia, natura : eſſentia , & quidditas. Omnis enim ſubſtantia , eſt natura , vt patet inductiue , ſed non econtra , quoniam qualitas eſt natura . Omnis etiam natura , eſt eſſentia , vt patet inductiue , ſed non econtra. Relatio enim in creatis , eſt eſſentia diffinibilis , & tamen proprie non dicitur natura . Natura enim , & reſpectus ex oppoſito diſtinguuntur . Item , omnis eſſentia eſt quidditas , vt patet inductiue , ſed non econtra . In diuinis enim ſunt plures quidditates relationum , & tantum vna eſſentia . Cum itaque relationes propriæ non dicantur naturæ, neque etiam quantitates dicuntur naturæ , eo quòd ab eis nihil naſcitur , & non ſunt principium mouendi , aut principiandi : ideo videtur , quòd nomen naturæ proprie conuenit ſubſtantiæ , & qualitati . Illa autem quattuor prædicta in diuinis videntur eſſe diſtincta formaliter , aut ſaltem non formaliter eadem . Aliquid enim repugnat Deo,inquantum eſt ſubſtantia , quod non ſibi repugnat inquantum eſt natura , puta in eſſe,& ſic de aliis . His præmiſſis ponuntur tres concluſiones . Prima eſt . Pater genuit filium neceſſario neceſſitate immutabilitatis , & neceſſitate exigentiæ , ſed non neceſſitate quattuor primis modis dicta . Prima pars patet, quia omnino impoſſibilis eſt filium non generari . Item ſi pater generat filium non neceſſario , ergo generat ipſum contingenter , & ſic aliquid contingens eſt in Deo . Secunda pars patet , quia memoria patris cum ſit perfecta , & fœcunda , coexigit verbum perfectum , & adæquatum . Tertia pars patet , quia in Deo nihil eſt diſconueniens , aut deficiens . Secunda concluſio . Licet in productione filij , neceſſitas ſit conditio principiantis , & principiati , tamen non eſt ratio principiandi . Prima pars , patet ex dictis . Secunda , probatur , quia nullus modus intrinſecus principij productiui eſt illi principio ratio principiandi , ſed neceſſitas eſt modus intrinſecus memoriæ fœcundæ , & omnium diuinorum igitur . Maior patet , quia modus eſt poſterior eo , cuius eſt ; poſterius autem , non eſt priori ratio agendi , aut principiandi . Tertia concluſio . Productio filij eſt naturalis . patet , quia eſt a memoria fœcunda ,

quæ eſt principium mere naturale. Includit enim intellectum, vt potentiam mere naturalem, & eſſentiam vt obiectum. Sumitur autem ibi naturale, vt diſtinguitur contra violentum, & contra artificiale, & contra liberum, quod dicitur a libertate elicitiua. Sed tamen illa productio filij, eſt libera libertate complacentię antecedente, ſecundum ordinem naturæ, ſiue naturalis præſuppoſitionis, & concomitante ſecundum durationem. Sed circa prædicta occurrunt tria dubia. Primum eſt, cum ſint tria principia productiua, videlicet, eſſentia, intellectus, & voluntas, quare non ſunt tres productiones. Dicendum, quòd neque intellectus, neque voluntas principiat ſine obiecto: neque obiectum ſine altera potentiarũ; & ideo tantum ſunt ibi duo concurſus. Secundum eſt, quare intellectus non determinat eſſentiam ad productionem per modum intellectus, ſicut voluntas ad modum liberum. Dicendum, quòd intellectus, vt præſcindit ab eſſentia, eſt potentia mere naturalis in principiando, non autem voluntas. Tertium eſt, quare non poteſt eſſentia per ſe ſecluſo intellectu, & voluntate naturaliter producere quemadmodũ ignis. Dicendum, quòd in natura intellectiua non eſt productio niſi obiectiua, quæ ſola poteſt eſſe perfecta. Ad primum dicendum, quòd in amore gratuito duo ſunt conſideranda. Primum eſt, quòd dat libere abſque exigentia meriti, vel naturæ, & ſic non poteſt attendi amor gratuitus in patre reſpectu filij. Aliud eſt, quòd dat liberaliter, non expectando retributionem, & ſic bene attenditur reſpectu filij. Ad ſecundum patet reſponſio ex dictis tam in primo notabili, quàm in tertia concluſione. Ad tertium dicendum, quòd filius eſt æque neceſſarius, vt pater, quia eãdem neceſſitatem quam habet pater, communicat filio, & licet filius non ſit ex ſe neceſſarius originaliter, ſiue principatiue bene tamen formaliter. Nec ſequitur: non eſt ex ſe originaliter neceſſarius, ergo eſt ex ſe originaliter contingens, quia licet neceſſarium, & contingens ſimpliciter accepta ſint immediata, non tamen cum illis determinationibus ex ſe, aut ex alio, aut ſimilibus. Ad quartum dicendum, quòd illa regula philoſophi intelligitur vbi eſt comparatio cauſæ ad effectum, quod non habet locum in diuinis, licet tamen pater non ſit magis neceſſarius, quàm filius, tamen concedendum eſt, quòd neceſſitas prius, & principalius conuenit patri, quàm filio.

*Vtrum actus dicendi ſit prior actu intelligendi.*

*Hoc idem Dur. 1. ſent. diſt. 27. q. 1. D. Thom. 1. p. q. 38. ar. 1.*

DECIMOTERTIO quæritur. Vtrum actus dicendi ſoli patri conueniens ſit prior in patre, quàm actus intelligendi. Primo arg. quòd dicere non conueniat ſoli patri, quia dicit Anſel. Summo ſpiritui dicere nihil eſt, quàm cogitando intueri. Hoc autem conuenit cuilibet perſonæ igitur. *In Monologium.*

Secundo

Secundo ar. quàm actus dicendi ſit prior in patre actu intelligendi: quod enim eſt quidditatiuum ſuppoſito, prius eſt paſſione, ſed actus dicendi quidditatiue conuenit patri. actus vero intelligendi, conuenit ei ſicut & eſſentiæ in ſecundo modo per ſe ad modum paſſionis. igitur. Tertio. Quod dicit habitudinem tantum ad intra, in diuinis, prius eſt eo, quod dicit habitudinem ad creaturas, ſed actus dicendi dicit tantum habitudinem ad intra, actus vero intelligendi etiam reſpicit creaturas. igitur. Contra. Dicere eſt generare verbum. hoc autem ſoli patri conuenit, & præſupponit eſſentialia, cuiuſmodi eſt actus intelligendi. Primo notandum, quòd dicere poteſt ſumi tripliciter. Primo modo mere notionaliter, & ſic dicere eſt gignere verbum. Secundo modo eſſentialiter, & ſic idem eſt quod intelligere, & ſic ſumitur ab Anſel. Tertio modo mixtim eſſentialiter, & notionaliter, & ſic ſignat gignitionem verbi, & hic eſt reſpectus realis: & reſpectum declaratiui, & hic eſt reſpectus rationis. Quælibet enim perſona etiam ſeipſam declarat. Secundo notanda ſunt tria dicta. Primum eſt, Dicere non eſt agere. patet, quia ſi ſic dici eſſet pati, & ita dictum, ſcilicet verbum eſſet paſſum. Secundum eſt. Dicere. non eſt producere obiectum in eſſe cognito, patet, quia dicere pertinet ad memoriam fœcundam. Producere autem in eſſe cognito, ſolum pertinet ad actum intelligendi. Tertium eſt. Dicere, eſt producere verbum in eſſe vero & reali. Vnde fundatur in memoria fœcunda, ſicut productio in potentia productiua. Dicere ergo & dici nominant relationes ſicut generare & generari. Actus autem intelligendi eſt perfectio abſoluta ſecundum ſe tranſcendens, cum ſit communis Deo & creaturæ: aliquando autem ſumitur ad circumloquendum quandam qualitatem. His præmiſſis, ponuntur ſeptem concluſiones. Prima eſt. Sumendo dicere primo modo ſolus pater dicit verbum, ſed non dicit verbo. Primum patet, quia ſolus pater generat verbum. Secundum patet, quia verbum non eſt patri ratio, aut principium dicendi. Secunda concluſio. Sumendo dicere ſecundo modo, quælibet perſona dicit verbum, & dicit verbo, vt in quo, ſed non vt quo. Primum patet, quia quælibet perſona intelligit verbum. Secundum patet, quia vt dicit Auguſt. quælibet perſona omnia nouit in alia. *Li. xv. de Tri.* Tertium patet, quia verbum non eſt perſonis diuinis forma, aut principium intelligendi. Tertia concluſio. Sumendo dicere tertio modo, ſolus pater dicit verbum, & verbo, patet, quia ſolus pater generat verbum, cui appropriatur eſſe omnium declaratiuum. Vnde Augu. ad Deum loquens, dicit. Verbo tibi coæterno dicis quæcunque dicis. *Augu. libr. ij. Confeſ.* Quarta concluſio. Actus intelligendi ſimpliciter præcedit actum dictionis tam actiuæ, quàm paſſiuæ. patet, quia actus intelligendi eſt perfectio ſimpliciter, & communis tribus non autem actus dicendi. Quinta concluſio. Actus intelligẽdi in patre prior eſt

eſt actiua dictione. patet, quia qualem ordinem habent aliqua in eſſendo, talem habent in con ſtituendo. Sexta concluſio. Actus intelligendi in filio prior eſt dictione paſſiua. patet, quia quandocunq; aliqua cõmunicã tur alicui illa, communicantur eodem ordine quem habent ſecundum ſeipſa. Septima concluſio. Actus intelligendi, vt in ſuppoſito patris aut filij, poſterior eſt actu dicendi. patet, quia omnis habitudo eſt poſterior ex tremis, ſed actus intelligendi vt in ſuppoſito importat habitudi nem ipſius actus intelligendi ad ſuppoſitum, ergo eſt poſterior ſuppoſito. Suppoſitum autem eſt poſterius ſuo conſtitutiuo cuiuſmodi eſt dictio actiua in patre, & paſſiua in filio. igitur. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad ſecundum dicendum quòd maior eſt vera de paſſionibus ſuppoſiti, ſed non de paſſionibus fundamenti. Vnde paſſio materię pręcedit compoſitum: & ueri tas & vnitas in homine eo quòd ſunt paſſiones entis, præcedunt rationem ſpecificam hominis, & ſic etiam actus intelligendi qui eſt paſſio eſſentię, pręcedit actũ dicendi in patre, licet actus dicẽ di ſit ei quidditatiuus. Ad tertium dicendum quòd maior eſt intelligenda de eo quod reſpicit creaturas tanquam primum obiectum ſicut creare: ſed non de eo quod reſpicit creaturas tanquam obiectum ſecundarium, tantum cuiuſmodi eſt intelligere.

*Vtrum pater ſit ſapiens, ſapientia genita.*

*Hoc idem Duran. 1. ſent. d. 32. q. 2. D. Tho. p. q. 41. ar. 3. ad. 4.*

Decimoquarto quæritur. Vtrum pater ſit ſapiens ſapientia genita. Arg. primo quòd ſic, quia hoc dicit Auguſt. Secundò. Pater eſt ſapiens ſapientia ſua: ſed filius eſt ſapientia patris, vt patet per Apoſtolum. igitur. Contra. eſt Aug. Notanda ſunt tria dicta. Primum eſt, quòd pater & filius & ſ. ſ. ſapiunt eadem penitus ſapientia, quia ſi eſſet alia, & alia ſapientia, nulla illarum eſt perfectio ſimpliciter. Secundum eſt. Sapientia, qua ſapiunt pater & filius & ſpiritusſanctus, eſt ſimpliciter ingenita. patet, quia eſt perfectio eſſentialis, & ita præuenit generationem actiuã. Tertium eſt: Hoc nomen ſapientia, formaliter nominat perfectionem eſſentialẽ: ſed aliquando ſupponit pro perſona. Vnde quando in diuinis dicitur eſſe ſapientia ingenita & ſapientia genita; genitum, & ingenitum diſtinguunt perſonas manentẽ eadem ſapientia eſſentialiter dicta ſicut diſtinguuntur Deus ingenitus, & Deus genitus, manente prorſus eadem deitate. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Licet hæc propoſitio: pater eſt ſapiens ſapientia genita, aliquo modo poſſit diſtingui, & in vno ſenſu verificari, tamen de vi ſermonis eſt ſimpliciter neganda. Prima pars patet, quia poteſt illa propoſitio ſumi in ſenſu compoſito, & ſic eſt falſa; aut in ſenſu diuiſo, vt ſit ſenſus, pater eſt ſapiens ſapientia, & illa ſapientia eſt filius, qui eſt genitus.

*Augu. li. lxxxiij. q.*

*1. ad Corin. 1.*

*Augu. lib. 6. et 7. de Trinit.*

tus. Secunda pars patet, quia aut ibi ſumitur ſapientia pro ſuo per ſe ſignificato, ſcilicet pro perfectione eſſentiali, & ſic eſt falſa, quia nulla perfectio eſſentialis in Deo eſt genita. aut ſumitur pro perſona filij, & ſic eſt falſa, quia perſona filij non eſt patri forma, aut principium ſapiendi, quod tamen ſignificarentur in illa propoſitione.

Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſtin. ſeipſum retractauit, & oppoſitum determinat in libro de Trinitatę.

Ad ſecundum dicendum, quòd non valet conſequentia. Cum enim dicitur: filius eſt ſapientia patris: ly patris conſtruitur in habitudine principij originatiui, & ſic ſenſus eſt, quòd filius eſt ſapientia, & originatur a patre, & hoc verum eſt. Cum vero dicitur. Pater eſt ſapiens ſapientia genita ille ablatiuus conſtruiatur in habitudine rationis formalis, aut principij reſpectu actus ſapiendi prædicati de patre, & hoc non poteſt eſſe verum, quia filius qui dicitur ſapientia genita nullo modo eſt patri ratio, aut principium ſapiendi. pr̃.n.nihil habet a filio.

*De ſpectantibus ad perſonam filij.*

*Vtrum in uerbo noſtro, quod eſt actus intelligendi, &c.*

*Hoc idem Duran, 1.diſ.27.queſt.2. D.Tho. 1.q.38.ar, 2.*

DIſcuſſis vtcunque nonnullis ad perſonam patris principaliter ſpectantibus. Conſequenter inquirendum eſt de aliquibus perſonam verbi concernentibus. Vbi primo quæritur. Vtrum in verbo noſtro, quod eſt actus intelligendi cum actu dicendi, actus intelligendi præcedat actum dicendi.

Primo arg. contra ſuppoſitum, quia dicit Auguſtinus, quòd uerbum, quod foris ſonat, ſignũ eſt verbi, quod intus latet, ſed verbum vocale, ſiue exterius ſignat rẽ intellectam, & non actum intelligendi, ergo verbum mentale eſt ipſa res cognita, & non actus intelligendi. *De Trinit. lib. 15.* Secundo. Actus dicendi eſt in prædicamento relationis. Actus vero intelligendi eſt in prædicamẽto qualitatis, ergo ſi verbum ſimul includit actũ intelligẽdi, & actũ dicẽdi, ſequitur ꝙ nõ eſt aliquid vnum. Tertio arg. contra quęſitum nulla res producta præcedit ſuam productionem, ſed actus intelligendi eſt res producta: actus vero dicendi eſt eius productio. igitur. Quarto. Nihil producitur per id quod eſt eo poſterius: ſed actus intelligendi producitur per actum dicendi. igitur. Quinto arg. Productio non terminatur ad præexiſtens, ſed actus dicendi eſt productio actus intelligendi, & ad ipſum terminatẽ, ergo actus intelligendi, non præcedit actum dicendi. Sexto arg. Generatio eſt via ad eſſe rei genitę, ſed via præcedit terminum, ergo dictio quę eſt generatio actus intelligendi præcedit ipſũ. Septimo. In diuinis, vbi eſt oĩum regula productio præcedit productũ, ergo & in creaturis cuiuſmodi eſt verbum noſtrum. Contra. Aug. di. verbum eſſe *Aug.*

*de Tri. lib. 15.* notitiā genitam : generatio autem in creaturis fundatur in re genita. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scot. poſt Augu. Verbum eſt actuali notitia genita. Iſta autem gignitio eſt ipſa dictio. Eſt autem duplex verbum, videlicet imperfectum, quod eſt notitia confuſa & perfectum, quod eſt notitia diſtincta, quæ non poteſt ſtatim ſemper haberi, ſed requiritur inquiſitio præuia. Ipſa tamen inquiſitio non eſt formaliter verbi gignitio. Eſt ergo talis ordo. Primo eſt notitia habitualis confuſa. Secundo eſt notitia actualis confuſa. Tertio inquiſitio, & inquiſitione multa verba de multis notitijs habitualibus virtualiter contentis in memoria. Quarto eſt notitia actualis diſtincta, quæ imprimit in memoria notitiam habitualem perfectam, & tunc memoria aſſimilatur memoriæ paternæ in diuinis. Deinde ex tali perfecta memoria generatur verbum perfectum abſque inquiſitione media inter ipſam memoriam & verbum, & talis gignitio verbi perfecti ex memoria perfecta proprie aſſimilatur gignitioni verbi diuini ex memoria paterna. Secundo notandum, quòd dubitari ſolet. An ad gignitionem verbi concurrat voluntas, ſiue amor. Ad quod dicit Scot. quòd gigni amore obiecti cogniti, non eſt de ratione verbi, nec etiam gigni amore ipſius notitiæ. Sed tamen ad ipſum verbum perfectū concurrit duplex actus voluntatis. Vnus imperans inquiſitionem præuiam. & alius actus complacentiæ in notitia iam habita, ſine quo intellectus non permaneret in ea, & ſic illa non haberet rationem verbi permanentis. Illa tamen permanentia non eſt de ratione verbi perfecti intenſiue. Non enim eſt minus perfecta albedo vnius diei, quàm vnius anni. Actus autem voluntatis reſpiciens obiectum non requiritur ad verbum niſi ſumendo verbum ſtrictiſſime eo modo, quo tractat Augu. illud Apoſtoli. Nemo poteſt dicere dominus Ieſus, niſi in ſpiritu Dei. *1. Cor. 12.* Hoc enim dicere importat acceptationem obiecti dicti, & aliquid includit vltra rationē verbi ſimpliciter, & abſolute ſumpti. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Verbum noſtrum non includit præciſe actum intelligendi: patet, quia omne verbum inquantum verbum refertur ad dicentem ſecundū Auguſtinum. Actus autem intelligendi eſt qualitas abſoluta. Secunda concluſio. Verbum noſtrum non eſt præciſe actus dicendi: patet, quia actus dicendi eſt pura relatio: verbum autem eſt quid genitum intellectualiter. Tertia concluſio. Verbum noſtrum ſimul includit actum intelligendi, & actum dicendi. patet, quia omne concretum includit ſubiectum & formam denominantem ſicut album. Verbum autem eſt concretum quemadmodum genitum, cuius eſt ſpecies. Quarta concluſio. Verbum noſtrum includit actum intelligendi quaſi materialiter, & actum dicendi quaſi formaliter, ſicut verbum diuinum fundamentaliter eſt abſolutum, & formaliter reſpectiuum: patet, quia quandocunque conſtituitur aliquid

quid ex abſoluto & reſpectiuo: primum eſt fundamentale, & ſecundum formale. Idem enim eſt ordo in eſſendo, & conſtituendo. Quinta concluſio. Dictio paſſiua eſt poſterior actu intelligendi: patet, quia fundatur in eo. Sexta concluſio. Dictio actiua eſt poſterior actu intelligendi: patet, quia repugnat dictioni eſſe ſine actu intelligendi. Sic enim nihil eſſet dictum. Poteſt autem Deus producere actum intelligendi in nobis per creationem non cõcurrente intellectu noſtro dicentẽ. vt patet per regulam Theologorum de cauſa prima & ſecunda: quandocunque autem aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnum poteſt abſolui ab alio, & non econtra illud eſt prius, quod abſolui poteſt ab alio. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera loquendo de ſignificato quo, & non de ſignificato quod. Significatum enim quod, ſiue vltimatum eſt res ipſa. Ad ſecundum conceditur, quòd verbum noſtrum nõ eſt aliquid vnum per ſe, ſed per accidens tantum. Vnde ſicut dictum eſt, poſſet eſſet actus intelligendi ſine actu dicendi: ſed tamen tunc ille actus intelligendi non eſſet verbum. Eſt tamen intelligendum quòd tam actus intelligendi, quàm actus dicendi per ſe conuenit verbo, ſicut conſtitutiua conſtituto. Ad tertium dicendum, quòd productum non præcedit ſuam productionem ordine durationis: ſed bene ordine naturæ. Productio enim actiua terminatur ad productũ, & paſſiua fundatur in eo; omnis autem relatio eſt poſterior extremis ſcilicet fundamento & termino, a quibus eſſentialiter dependet. Ad quartum dicendum, quòd nihil accipit eſſe originaliter & principiatiue per id, quod eſt eo poſterius: ſed bene formaliter. Productum enim formaliter dicitur accipere eſſe per ipſam eſſe acceptionem. Productio autem eſt ipſa eſſe acceptio, quæ naturaliter eſt poſterior eo, quod eſt productum, ſicut relatio eſt poſterior fundamento, licet productum inquantum productũ præſupponat productionem, ſicut albedo naturaliter poſterior eſt eo, quod eſt album: tamen album inquantum album præſupponit albedinem. Ad quintum dicendum, quòd productio non terminatur ad præexiſtens ſecundum durationem: ſed bene ad præexiſtens ſecundum naturam: Ipſa quippe exiſtentia, & ipſa productio ſimul ſunt natura: ſed tamen natura, quæ producitur præcedit vtrumque naturaliter vnum tanquàm modum intrinſecum & alium tanquam relationem in ea fundatam. Ad ſextum dicendum, quòd maior eſt vera generatione accepta pro alteratione, aut diſpoſitione præuia: ſed non de generatione formaliter, & ſecũdum ſe ſuſcepta.

Ad ſeptimum negatur conſequentia: quia in diuinis productio conſtituit productũ non ſic in creatis: immo productio actiua terminatur ad ipſum, & paſſiua fundatur in eo.

*Vtrum hoc nomen verbum ſit proprium filij importans reſpectum ad creaturas.*

*Hoc Duran. 1. d. 25. q. 1. D. Thom. 1. pri. q. 29. articu. 3. Scot. 1. ſent. d. 27. q. 3.*

SECVNDO quæritur. Vtrũ hoc nomen verbum ſit proprium filij importans reſpectum ad creaturas. Primo arguitur contra primũ, quia actus intelligentiæ, vt intelligẽtia eſt: eſt verbum, ſed intelligentia, vt intelligentia eſt communis tribus: ergo & verbum. Secundo arguitur contra ſecundum, quia dicit Auguſt. quòd verbum eſt ars omnipotentis Dei plena rationum viuentium, ſed ars dicitur reſpectum ad artificiatum. igitur. Contra dicit Auguſt. Eo verbum, quo filius dicit: filius autem eſt nomen proprium ſecundæ perſonæ, & non dicit reſpectum ad creaturas. Notanda ſunt quinque præambula. Primum eſt. Vna eſt formalis ratio verbi in communi, videlicet eſſe productum per actum dicendi ad quodcunq; applicetur ſicut formalis ratio albi eſt coloratum diſgregatiuum ad quodcunque ſubiectum applicetur. Secundum eſt. Verbum diuinũ eſt ſuppoſitum conſtitutum ex eſſentia & dictione paſſiua, vbi eſt ſumenda eſſentia, vt præſcindit ab omni perfectione ſecundaria. Poteſt enim intelligi perſona diuina non intelligenda, aut concipiendo perfectiones attributales. conſtitutum autem non poteſt concipi abſque principijs conſtitutiuis. Tertium eſt. Non eſt eadem ſpecialis ratio verbi creati, & increati. Verbum enim creatum diffinitiuæ eſt actualis notitia, non autem verbum diuinum. Notitia enim ſibi conuenit in ſecundo modo per ſe. Quartum eſt. Filius & verbum eandem relationem per ſe ſignificant: licet alia connotent. Filius enim connotat naturam viuentem in communi: verbum vero notitiam actualem & expreſſam. Quinta eſt. Hoc nomen verbum in diuinis de principali ſignificato importat relationẽ expreſſi ad exprimentem: & iſte reſpectus eſt realis; & connotat reſpectum declaratiui ad declarata ſiue illa ſint diuina, ſiue creata. & iſte eſt reſpectus rationis. Idẽ enim poteſt habere rationem declaratiui reſpectu ſuijpſius. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Verbum diuinum non eſt notitia, quæ in ſe ſit elicita: patet, quia vna tantum eſt notitiam: ideo vt dicit Auguſt. Illa autem non poteſt eſſe elicita, cum ſit in patre, in quo nihil eſt elicitum. Et ſi inſtetur, quia actus ſecundus eſt elicitus à primo. Dicendum, quòd hoc non eſt verum, niſi vbi actus ſecundus realiter diſtinguitur a primo: poteſt tamen illa notitia dici quaſi elicita. Secunda concluſio. Verbum diuinum non eſt formaliter notitia, ſed identicæ tantum: patet, quia abſtractum non prædicatur de concreto formaliter. Tertia concluſio. Verbum diuinum non eſt actualis notitia per proprietatem, ſed per appropriationem. Primum patet, quia ſicut quælibet perſona

*De Trini. li. 7.*

*Ibidem.*

*De Trinit. lib. 15.*

ſona eſt identicæ eſſentia: ita etiam eſt identicæ notitia. Secundum patet, quia omnia, quæ pertinent ad intellectum appropriantur verbo. Item verbum ex modo ſuæ emanationis procedit ad modum notitiæ actualis, videlicet per actum dicendi. Quarta concluſio. Verbum diuinum per proprietatem eſt notitia genita: patet, quia licet ſit notitia per appropriationem tantum: tamen genitum eſt ſibi proprium: ideo totum illud ſimul iunctum notitia genita eſt ſibi proprium. Quinta concluſio. Hoc nomen verbum in diuinis eſt proprium filio: patet, quia verbum idem ſignificat realiter cũ ſuo abſtracto quàmuis ſub alio modo ſignificandi: ſed abſtractum verbi, quod dici poteſt verbatio ſignificat expreſſionem ab intellectu dicente: intellectualiter autem exprimi eſt proprium filio. igitur. Sexta concluſio. Licet hoc nomen verbum connotet reſpectum ad creaturas: tamen ille reſpectus non eſt proprietas perſonalis, nec incluſus in proprietate perſonali filij. Prima pars patet, quia hoc nomen verbum connotat notitiam actualem: ergo etiam connotat reſpectum ad omnia, quæ concernit illa notitia tanquam obiecta primaria, aut ſecundaria. Secunda pars: patet, quia ille eſt reſpectus rationis. Item omne, quod eſt intrinſecum in diuinis eſt prius ſimpliciter quocunque reſpectu ad creaturas. Ad primum dicendum, quòd maior non eſt vera, niſi de actu intelligendi, cui competit eſſe genitum. Ad ſecundum dicendum, quòd illud dictum Auguſt. debet intelligi per appropriationem, & non per proprietatem.

*Vtrum imago ſit proprium nomen filij.*

*Hoc idem D. Tho. 1. p. q. 35. artic. 1. Dur. 1. d. 28. q. 3.*

TERTIO quæritur. Vtrum imago ſit proprium nomen filij? Arguitur quòd non: quia dicit Dama. quòd etiam ſpirituſſanctus eſt imago. Contra dicit Auguſt. quòd ſolus filius eſt imago patris. Notanda ſunt quatuor præambula. *De Trinit. li. 6.* Primum eſt. Imago aliquando improprie dicitur exemplar, ad cuius ſimilitudinem aliquid producitur, ſicut Auguſt. dicit, quòd Trinitas diuina eſt imago, ad quam factus eſt homo. Proprie autem imago dicitur imitatiuum, quod ad ſimilitudinem alicuius producitur. *Lib. de Fide ad Petrũ.* Secundum eſt. Imago alicuius dupliciter eſt in aliquo. Vno modo in re alterius naturæ, ſicut imago Cæſaris in denario. Alio modo in re eiuſdem naturæ, ſicut filius dicitur imago patris. Tertium eſt: de ratione imaginis eſt ſimilitudo in ſpecie, aut ſaltem in ſigno ſpeciei, cuiuſmodi eſt figura: nec tamen ſufficit talis ſimilitudo, niſi ſit origo. Vnde vnum ouum non dicitur imago alterius. Et ex hoc ſequitur, quòd in diuinis imago perſonaliter dicitur. Omnia enim, quæ dicunt originem, ibi perſonaliter dicuntur. Quartum eſt. Apud Græcos ad rationem imaginis

ſufficiunt

ſufficiunt prædicta in præcedenti præambulo, ſed apud latinos vlterius requiritur quod illud quod dicitur imago ſit productum modo naturæ & ex modo ſuæ productionis ſimile producenti. Vnde apud græcos ſpiritus ſanctus bene dicitur imago: non autem apud latinos. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Imago ſi propriiſſime ſumatur, eſt nomen proprium filij: patet, quia ſolus filius in diuinis producitur modo naturæ & ipſe ſolus ex modo ſuæ emanationis, quæ naturalis eſt: eſt ſimilis producenti. Ad argumentum patet ex dictis, quia Dam. græcus erat.

*Vtrum filius generetur de ſubſtantia patris.*

*Hoc idem Durand. 1. d. 5. q. 1. D. Tho. 1. p. q. 42. ar. 6. Scot. 1. d. 5. q. 2.*

QVARTO quæritur. Vtrum filius generetur de ſubſtātia patris? Arg. quòd nō. Primo ſic: quia dicit Augu. Tres perſonas ex eadem ſubſtātia nō dicimus: ergo filius nō eſt de ſubſtantia patris. Secundo. Hęc eſt falſa: filius eſt filius eſſentiæ patris: ergo & iſta filius generatur de eſſentia patris. Contra dicit Aug. in libro contra maximum. Nullo modo verum Dei filium cogitatis ſi hunc eſſe de ſubſtantia Dei negatis. Primo notandū quòd aliquid dicitur eſſe de aliquo multipliciter. Primo modo ſicut de materia, ſicut fit ſcannū de ligno. Secundo modo, ſicut de principio effectiuo, aut originatiuo ſicut de igne fit ignis. Tertio modo ſicut de termino a quo trāſmutationis ſicut de tepido, aut frigido fit calidum. Quarto modo prout ly de, dicit ordinem ſicut de mane fit meridies. Quinto modo ſicut de termino formali productionis, ſicut in generatione vniuoca genitum eſt de eadē natura cum generante. Secundo notandum, quòd eſſentia diuina communicatur perſonis nō ſicut forma informans communicatur materiæ, ſed ſicut quidditas communicatur ſuppoſito, vt per eam formaliter exiſtenti. Vnde ex ea & in ea pullulant relationes & perſonæ non ſicut formæ dantes eſſe ſibi, nec ſicut ſuppoſita in quibus recipiat eſſe: ſed quibus ipſa dat eſſe: videlicet vt quo formaliter ipſa ſuppoſita ſunt & ſunt Deus. Eſt ergo eſſentia fundamentum relationum non quidem potentiale recipiēs ipſas: ſed ad modum formę in qua ſubſiſtunt non quidem per informationem, ſed ſicut ſuppoſitum ſubſiſtit in natura ſicut ſortes ſubſiſtit in humanitate & in humanitate ē homo. Tertio notādū ꝙ iſta quattuor ſe habent ꝑ ordinem, ſubiectū, receptiuū, fundamētum, & radix. Receptiuum, enim abſtrahit a ſubiecto. Anima enim eſt in corpore tāquam in receptiuo, ſed non proprie vt in ſubiecto. Fundamentum autē abſtrahit a receptiuo, Paſſio .n. eſt in ſuo ſubiecto vt in fundamēto: ſed non vt in receptiuo propter indiſtinctionem realem. Radix vero abſtrahit a fundamento. Diuina enim eſſentia dicitur radix perſonarum. vt habetur libro de vnica & diſcreta Theol. & tamen non dicitur earum fundamentum eo quòd non inſunt.

Patet

Patet ergo quod eſſentia poteſt eſſe fundamentum relationum quamuis non habeat rationẽ receptiui, aut ſubiecti, & ſic nõ habet modum materiæ, nullo modo enim eſt perfectibilis, ſiue actuabilis per relationes. Sicut enim contingere poteſt, quòd aliquid non patiatur ab agente, aut quia illud eſt vltimate perfectum, ſicut aqua calidiſſima nõ poteſt calefieri ab igne, aut quia ſibi repugnat, ſicut ſpera lunæ nõ poteſt calefieri a ſole, ſic eſſentia diuina non poteſt perfici, ſiue actuari ab attributis, aut relationibus, quia ipſa ẽ vltimate actuata & ſibi repugnat propter ſuam infinitatem repugnat etiam ipſis perfectionibus attributalibus & relationibus eo quòd ſunt ſubſiſtentes. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt Filius non eſt de ſubſtantia patris ſicut de materia, aut quaſi materia, patet, quia ipſa eſſentia eſt terminus formalis productionis filij: ergo non eſt materia, aut quaſi materia. Antecedens, patet quia dicit ſaluator Io. 10. Quod dedit mihi pater maius omnibus eſt. Illud autem eſt eſſentia, quam habet filius per generationem. Item generatio non eſt in diuinis ſub ratione mutationis: ſed præciſe ſub ratione productionis, ergo non eſt ibi materia, aut quaſi materia, ſed tãtum terminus productionis, vel totalis, ſiue primus, videlicet, qui primo producitur vel formalis, ſecundum quem terminus primus. id eſt adæquatus accipit eſſe. Secunda concluſio. Filius non eſt de ſubſtantia patris, ſicut de termino a quo, patet, quia in Deo nulla eſt tranſmutatio. Tertia concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris non dicit præciſe originationem a patre, patet, quia ſi ſic eadem ratione creaturæ eſſent de ſubſtantia Dei, cum ab ipſo originentur.

*Ioh.* 10

Quarta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris non dicit tãtum conſubſtantialitatem: patet, quia ſi ſic cum pater ſit conſubſtantialis filio, ſicut econtra pater diceretur eſſe de ſubſtantia filij, ſicut econtra. Quinta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris ſimul dicit conſubſtantialitatem & originationem, patet, quia neutrum per ſe ſufficit. Vnde ſenſus eſt. filius eſt de ſubſtantia patris, id eſt originatur a patre vt ei conſubſtantialis.

Sexta concluſio. Filium eſſe de ſubſtantia patris prius dicit originationem, quàm conſubſtãtialitatem, patet, quia reſpectus conſubſtantialitatis præſupponit diſtinctionem perſonarum, diſtinctio autem fit per originationem. Ad primum argumentum dicendum quòd Auguſt. ibi accipit ſubſtantiam pro ſuppoſito ut ipſemet, ibidem per ſequẽtia deſignat. Præterea dicendum quod non ſequitur, filius non eſt de eſſentia, ergo non eſt de eſſentia patris, quia in ſecunda deſignatur conſubſtantialitas & origo. In prima vero nihil ponitur deſignans originem, ideo de vi ſermonis ibi ſignificatur quòd filius eſt de eſſentia vt de materia. Ad ſecundum dicendum, quod non valet conſequẽtia, quia in antecedẽte deſignatur, eſſe relatio inter filium & eſſentiam tanquam ad ſuum correlatiuum, non autem in conſequente, ſed ſignificatur ibi conſub-

ſubſtantialitas & origo inter patrem & filium.

*Vtrum generatio filij ſit æterna.*

*Hoc idem Scot.1.ſent.d.9.q.1.Dur.d.9.q.4.*

QVINTO quæritur. Vtrum generatio filij ſit æterna? Argu. quòd non: primo ſic. Quod habet principium durationis non eſt eternum: ſed filius habet principium ſuæ durationis cum habeat principium ſui eſſe ergo filius non eſt eternus: & per conſequens, nec eius generatio. Secundo dicit Aug. quòd imperfectionis eſt in verbo noſtro quòd ſit formabile antequam formetur: ergo etiam imperfectionis eſt quòd ſit informari, ſiue fieri, ergo hoc nõ cõuenit verbo diuino: & ſic eius generatio non eſt æterna. Tertio. Si generatio filij eſt æterna ergo ſemper generatur: & per conſequens nunquàm eſt genitus: & ſic nunquam eſt filius.

*De tri. lib. 15.*

Contra. Dicit Ambro. Si pater prius erat Deus: & poſtea genuit generationis acceſſione mutatus eſt. Auertat dominus demẽtiam hanc. Notandum. quod æternitas eſt modus intrinſecus omnium diuinorum; & ſic eſt modus generationis filij. Ad quod euidentiùs conſiderandum accipiendum eſt a generationibus quæ ſunt in creatis. Quicquid perfectionis eſt omni imperfectione ſecluſa. In generatione itaque ſucceſſiuorum hoc perfectionis eſt quòd dum fiunt ſunt ſed imperfectionis eſt quòd non manent. In generationibus autem permanentium hoc perfectionis eſt, quòd manent imperfectionis vero quòd dum fiunt non ſunt. In indiuiſibilibus autem ſucceſſiuorum hoc perfectionis eſt, quod dum fiunt ſunt & tota ſimul ſunt: imperfectionis vero quòd raptim tranſeunt. Colligẽdo igitur quæ perfectionis ſunt habemus genitum quod ſemper generatur & ſemper generatum eſt & manet. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Generatio filij eſt eterna, patet, quia quorũ eſt idem eſſe eorum eſt eadem duratio: ſed patris & filii eſt idẽ eſſe exiſtentie: licet non ſubſiſtentie: ergo eorum eſt eadem duratio: ſed pater eſt eternus, ergo & filius & per conſequens etiam eius generatio. Item omne producens naturaliter a ſe ſine depẽdentia, & ſine tranſmutatione habet productum ſibi coeuum: ſed pater eſt huiuſmodi: igitur &c. Maior patet, quia non poteſt aſſignari ratio quare productum nõ ſit coeuum producenti, niſi propter alterum illorum triũ, quorum oppoſita ponuntur in maiori. Ad primum dicendum, quòd ſi loquamur de principio initiali, ſiue de principio accepto pro termino a quo durationis, Maior eſt vera, & minor eſt falſa. Si vero ſit ſermo de principio originali, ſiue productiuo eſt econtra. Ad ſecundum dicendum, quòd imperfectionis eſt in verbo noſtro eſſe in fieri, ſiue formari quantum ad inquiſitionem primam. hoc enim ponit nouitatem in verbo & imperfectã cauſalitatem in intellectu cauſante. Sed non eſt imperfectionis eſſe informari quantũ ad ipſam verbi gignitionem: immo hoc neceſſarium eſt ad per ſe rationẽ

*De tri. lib. 1.*

verbi:

verbi. Ad tertium negatur ſecunda conſequentia, quia idem eſt generari & genitum eſſe, melius tamen exprimitur veritas dicendo filius ſemper genitus eſt quàm dicendo filius ſemper generatur. Cum enim dicitur ſemper generatur, ſignificatur tantum quòd ſemper accipit eſſe, cum vero dicitur ſemper genitus eſt, ſignificatur ſemper habere eſſe perfectum a generante.

### *De concernentibus perſonam ſpirituſſancti.*

DETERMINATIS *quibuſdam quæſtionibus quæ præcipue ad perſonam patris & ad perſonã filij attinent. Conſequenter inueſtigandum eſt de his quæ concernunt perſonam Spirituſſancti. Vbi inquirendum eſt de tribus. Primo de eius productione. Secundo de eius nominatione. Tertio de eius miſſione.*

*Vtrum voluntas diuina ſit principium Spirituſſancti.*

*Hoc idem Scot. 1. ſent. d. 10. q. 1.*

CIRCA primũ primo quæritur. Vtrum voluntas ſit principium neceſſario productiuum Spirituſſancti & ei diuine eſſentię communicatiuum? Primo argu. quòd non ſit eius principium productiuum ſic. Voluntas eſt potentia operatiua ergo non eſt potentia productiua: patet, conſequentia, quia operatio eſt actus immanens.

Secundo ſecundum communem deſcriptionem natura dicitur vis inſita rebus ex ſimilibus ſimilia procreans. Sed Spirituſſanctus eſt ſimilis producenti in natura: ergo producitur per naturam & non per voluntatem. Tertio argumen. quod voluntas non producat ſpiritum ſanctum neceſſario, quia producit libere, neceſſitas autem opponitur libertati: igitur.

Quarto. Diuerſi modi principiandi non conueniunt eidem potentiæ: ſed principiare contingenter & neceſſario ſunt modi diuerſi: ergo cum voluntas diuina contingenter producat creaturas videtur quòd non neceſſario producit ſpiritum ſanctum. Quintum argumentum, quod voluntas non communicet diuinam eſſentiam ſic. Impoſſibile eſt idem diſtinctis productionibus communicari, ſic enim communicaretur aliqua productione, qua non exiſtente, nihilominus eſſet, ſed eſſentia diuina totaliter communicatur per generationem, igitur. Sexto. Eſſentia diuina nõ poteſt eſſe terminus ſpirationis actiue ergo non communicatur per voluntatem ſpirantem. Antecedens patet, quia vel eſſet terminus ſpirationis, vt eſt in perſona, vel ipſa ſecundum ſe. Non primum, quia eſſentia, vt in perſona eſt poſterior ſpiratione. Nec ſecundum, quia eſſentia, ſecundum ſe eſt indiſtincta & communis tribus: ergo eſſentia in tribus perſonis terminaret ſpirationem.

Contra. Dicit Auguſtinus. Spirituſſanctus exiuit a patre & filio non quomodo natus: ſed quo- *De tri. li. 5.*

quomodo datus. Sed exire per modum dati, ſiue doni pertinet ad actum voluntatis, cuius eſt libere donare. Primo notandum, quòd differunt libertas ſimpliciter, & libertas arbitrij. Libertas enim ſimpliciter indifferens eſt ad neceſſitatem & contingentiam. Vnde voluntas diuina, quæ libere producit ſpiritũ ſanctũ: & libere producit creaturas producit neceſſario ſpiritum ſanctum, & creaturas contingenter. Libertas autem arbitrij reſpicit tantum contingentiam: libertas enim arbitrij ratione libertatis importat volũtatem, & ratione arbitrij connotat intellectum, qui eſt vt arbiter & iudex oſtendens quid ſit faciendum, & quid non: quod non poteſt eſſe niſi reſpectu contingentium. Nullus enim proprie arbitratur de omnino neceſſarijs, aut de impoſſibilibus. Secundo notandum, quòd neceſſitas in productione ſpiritusſancti, non eſt præciſe ex infinitate voluntatis: cum voluntas infinita multa velit contingenter. Nec præciſe ex infinitate obiecti cum voluntas creata non neceſſario velit obiectum infinitum. Sed ſimul eſt ex infinitate vtriuſque. Voluntas enim infinita non poteſt non eſſe recta: ergo neceſſario habet actum rectum: & ſic neceſſario habet actum rectum volendi obiectum, quod ex ſe eſt ſummæ volendum: ergo etiam neceſſario habet actum productiuum termini ſibi adæquati. Voluntas autẽ infinita non producit agendo in ſeipſa cum non ſit receptiua producti. Nec etiã producit faciendo in alio: quia nihil aliud eſt receptiuum talis producti, quod eſt infinitum: ergo producit terminum per ſe ſtantem, ſiue perſonam ſubſiſtentem, quæ non eſt nata ineſſe alicui ſubiectiue. His præmiſſis ponuntur quinq; concluſiones. Prima eſt. Voluntas diuina communicat diuinã eſſentiam. Probatur, quia volũtas diuina producit terminũ ſibi adæquatum: ergo producit productum infinitum. Sed omne, quod eſt formaliter infinitum eſt eſſentia diuina per identitatem: ergo voluntas diuina communicat ſuo producto diuinam eſſentiam. Secunda concluſio: Eſſentia eſt terminus formalis & primarius ſecundum ordinem naturæ ſpirationis actiuæ. Terminus vero primus primitate adæquationis & quaſi totalis eſt ſpiritusſanctus. omnia vero reliqua, quæ formaliter conſequuntur ad eſſentiam, aut perſonam ſunt termini ſecundarij. Primum patet, quia eſſentia eſt prior in eſſendo, ergo & in communicando. Secundum patet, quia terminus adęquatus voluntatis fœcundæ, quę eſt principium ſpiratiuum eſt amor ſpiratus: ergo ſpirationis actiuę terminus adæquatus eſt ipſa perſona, quæ procedit per modũ amoris, & proprie dicitur amor ſpiratus. Tertium patet, quia ſpiritusſanctus non tantum habet eſſentiam a patre & filio: ſed etiã quicquid habet, vt dicit Auguſtinus. *Lib. de Trin.* Intelligendum eſt ergo, ꝙ ſpiratio actiua, primo primitate naturæ terminatur ad eſſentiam, ſecundo ad attributa quaſi ad paſſiones termini primarij, tertio ad proprietatem perſonalem, ſicut productio naturalis ad hecceitatem

tatē. Quarto ad relationes communes, quæ præſupponunt diſtinctionem perſonarū, ſicut ſunt æqualitas & ſimilitudo: eo enim ordine, quo aliqua ſunt: producuntur & communicantur. Tertia concluſio. Voluntas præciſe ſumpta ſecluſa eſſentia non eſt principium ſufficiens ſine totale productiuum ſpiritusſancti: patet, quia principium totale productionis non poteſt eſſe poſterius termino formali eius: ſed voluntas eſt poſterior eſſentia, quæ eſt terminus formalis ſpirationis actiuæ. Quarta concluſio. Voluntas habens eſſentiam pro obiecto, eſt principium ſufficiens productiuū ſpiritu ſanctus: patet, quia voluntas creata habens obiectum conueniens ſibi præſentatū eſt ſufficienter productiua amoris ſibi proportionati: ergo & voluntas diuina habens eſſentiā per modum obiecti eſt ſufficiens principium productiuū termini ſibi adæquati. videlicet amoris ſpirati infiniti, qui eſt ipſe ſpiritusſanctus. Et ſi dicatur quòd eſſentia præhabet terminum adæquatū in productione verbi. Dicendum, ꝙ verum eſt quantū ad vim dictiuā: ſed non quantū ad vim ſpiratiuā, quemadmodum & ipſa voluntas habet terminū adæquatum in productione ſpiritusſancti quantum ad vim ſpiratiuā: ſed non quantum ad vim factiuam, per quam producit creaturas. Quinta concluſio. Voluntas diuina neceſſario pruducit ſpiritum ſanctum: patet, quia omne, quod eſt ex ſe formaliter neceſſarium ſi producitur neceſſario producitur: ſed ſpiritusſanctus eſt huiuſmodi. omnia enim diuina ſunt neceſſaria. igitur. Ad primum argumentū negatur conſequentia, quia voluntas non ſolum eſt operatiua, ſed etiā productiua. Ad ſecundū dicendum ad minorem, ꝙ ſpiritusſanctus eſt ſimilis patri in natura propter identitatē naturæ: ſed non ex vi productionis ſuæ: & ideo non dicitur imago patris, vt ſupra dictum eſt, ſicut filius qui ex vi ſuæ productionis procedit, vt patri ſimilis in natura. Ad tertium dicendum ad minorem, ꝙ neceſſitas co actionis repugnat libertati: ſed non neceſſitas immutabilitatis, aut exigentię. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt vera de modis repugnantibus inuicem, ſicut principiari naturaliter & libere. Et ad minorem dicitur, ꝙ neceſſario & contingenter in voluntate diuina non ſunt modi repugnantes: quia attenduntur in ordine ad diuerſa obiecta, videlicet neceſſitas in ordine ad obiectum infinitum, & contingentia in ordine ad obiectum finitum. Ad quintum dicēdum, quòd maior eſt vera, vbi illud quòd communicatur accipit eſſe ſimpliciter per productionem, vt anima in creatione hominis: non autem vbi accipit tantum eſſe ſecundū quid, aut quaſi ſicut in reſurrectione. Ad ſextum negatur antecedens. Et ad probationem dicendum, ꝙ eſſentia ſecundum ſe terminat productionē: & cū dicitur ſecūdum ſe eſt indiſtincta, & cōmunis tribus verū eſt. Et cū infertur ergo ipſa in tribus perſonis terminat. Dicendū, ꝙ ipſa eſſentia, quæ ſemper eſt in tribus perſonis ſemper terminat productionē, ſed non vt eſt in perſonis.

F *Vtrum*

*Vtrum ſi ſpiritus ſanctus non procederet a filio, realiter diſtingueretur ab eo.*

*Hoc idem Scot. 1. ſenten. d.11.q 2. Dur.1.d.11.q.2. D. Tho. 1. par. q.36. ar.2.*

SECVNDO quęritur. Vtrum ſi ſpirituſſanctus non procederet a filio realiter diſtingueretur ab eo. Primo argui. contra ſuppoſitum, probando, quòd ſpirituſſanctus non procedat a filio: quia dicit Dama. Ex patre ſpiritum ſanctum dicimus ex filio non dicimus. Et idem dicit ſpiritum ſanctum a patre procedentem & manentem in filio dicimus. Secundo in Euangelio non fit mentio de proceſſione ſpirituſſancti a filio, ergo &c. Tertio. Ex verbo noſtro nõ procedit amor: quia notitia nullam habet cauſalitatẽ reſpectu amoris: ergo nec ex uerbo diuino procedit ſpirituſſanctus, qui producitur per modum amoris. Quarto arguitur. Impoſſibile eſt idem produci a duobus ſufficientibus producentibus: ſic.n. produceretur ab aliquo, quo non exiſtente: nihilominus eſſet. ſed ſpirituſſanctus producitur a patre, vt a ſufficienti producente: ergo non a filio. Quinto arguitur. Spiratio paſſiua eſt tantũ in vna perſona: ergo etiã ſpiratio actiua eſt tantũ in vna: eſt autem in patre: ergo non in filio. Sexto arguitur. Quod productum eſt non poteſt produci, ſed pater in primo ſigno originis producit ſpiritum ſanctum: ergo in ſecundo ſigno non poteſt filius ipſum producere. Septimo. Si pater & filius ſimul producunt ſpiritum ſanctum, ſequitur quòd inter eos eſt maior germanitas, quàm inter ſpiritum ſanctum, & quemlibet illorum: ſed hoc eſt falſum. igitur. Octauo arguitur contra quæſitũ probando, quòd ſi ſpirituſſanctus non procederet a filio non diſtingueretur ab eo: quia in diuinis ratio ſecundum ſuam formalẽ rationem & quidditatem reſpicit tantummodo ſuum oppoſitum: ergo tantummodo diſtinguit a ſuo oppoſito. ſed ſi ſpirituſſanctus non procederet a filio, nulla eſſet oppoſitio realis inter eos. igitur. Nono. Si relatio diſtingueret nedum ab oppoſito: ſed etiam a diſparato, ſequeretur quòd pater eſſet duæ perſonæ, cum in ipſo ſint duæ relationes diſparatæ. Hoc autem eſt falſum: ergo relatio non diſtinguit a diſparato: & per conſequens ſi non ſit relatiua oppoſitio inter filium & ſpiritum ſanctum, nõ erit inter eos diſtinctio. Contra dicit Auguſt. Apparet quòd ſpirituſſanctus non eſt filius: & ſi exeat a patre, non.n.erit quomodo natus, ſed quomodo datus. *De Trini.li.5.* Primò notandum, quòd in diuinis non eſt proceſſio, vt nominat tranſmutationem localem, aut cauſalem: ſed vt nominat productionem paſſiuam. proceſſio ergo, ſiue productio paſſiua conuenit filio & ſpirituiſancto. Sed quia productio filij habet nomen ſpeciale, quod eſt generatio: non ſic autem productio ſpirituſſancti eo, quòd in creatis non inuenimus productionem eiuſdem rationis, per

quam videlicet aliquid producatur libere in identitate naturæ: ideo hoc nomen proceſſio appropriatur ſpirituiſancto. Secundo notandum, quòd aliqui dixerunt prædictam quæſtionem non eſſe admittendam: quia poſitio, quæ ponit impoſſibilia, non poteſt poni, neque defendi: ſed hoc nihil eſt dicere, quia aliud eſt aliquid ponere: & illo poſito vlterius quærere de aliquo propoſito, & quærere de veritate alicuius conditionalis. Quærere enim de veritate conditionalis ad nihil obligat. In prædicta autem quæſtione nõ ponitur, quòd ſpirituſſanctus non procedat a filio, ſed tantum quæritur de veritate conditionalis. Tertio notandum, quòd Græci videntur dixiſſe ſpirituſſanctum non procedere a filio. vt patet per auctoritates Damaſcen. prius adductas. Sed forte Græci in hoc quod dicunt ſpirituſſanctum eſſe a patre, intelligunt aliquam auctoritatem, aut principalitatem, quam de filio negant: & hoc modo verum dicerent. Si autem aliqui eorum dicant ſpiritum ſanctũ ſimpliciter non procedere a filio errant, & cenſendi ſunt hæretici. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Spirituſſanctus procedit a patre & filio: patet primo per ſimbolum Nicenum, vbi dicitur. Qui ex patre, filióque procedit. Item per ſimbolum Athanaſij. di. Spirituſſanctus a patre, & filio, &c.
Io. 16. Item per euange. vbi dicit ſaluator. Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a patre &c. Neque enim filius haberet auctoritatem mittendi ſpiritum ſanctum, niſi procederet ab eo. Item ibidem. Ille de meo accipiet. Nihil autem eſt aliud de ſuo accipere quàm ab eo procedere. Itẽ ratione probatur, quia eandẽ potẽtiam productiuam. ſſ. quam habet pater, cõicat filio, vt nondum habẽtem terminum adæquatum. Secunda concluſio. Spirituſſanctus non procedit a patre per filium, ſicut per principium productiuum, aut ſicut per inſtrumentum, vel cauſam mediam, ſed bene ſicut per ſuppoſitum, cui pater dat eandem vim productiuam. Primum patet, quia principium productiuum eſt formaliter in producente, filius autem non eſt formaliter in patre. Secundum & tertium patent, quia ſi ſic. ſſ. non æque perfecte ꝓcederet a patre & filio. Quartum patet, quia ſicut dictum eſt illam eandẽ vim productiuam, per quam pater producit. ſſ. ipſe pater communicat filio, & per illam eandem filius etiam producit. ſſ. Tertia concluſio. Si ſpirituſſanctus non procederet a filio, tamẽ realiter diſtingueretur ab eo. Patet, quia omne quod eſt principium eſſendi, eſt principium diſtinguendi. Sed poſito, quòd ſpirituſſanctus non procederet a filio, adhuc filius filiatione eſſet filius, & ſpirituſſanctus ſpiratione eſſet ſpiritus. ergo adhuc diſtinguerentur realiter filiatione, & ſpiratione. Item quorum productorum productiones ſunt diſtinctæ realiter, illa ſunt diſtincta realiter: ſed ſi ſpirituſſanctus non procederet a filio, adhuc filius, & ſpirituſſanctus haberent productiones diſtinctas realiter, quia filius producitur

naturaliter & Spirituſſanctus libere igitur. Ad primum argu. patet, ex tertio notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd licet in Euangelio non fiat mentio explicita de proceſſione Spiritusſancti a filio bene tamen implicita, vt patet, ex prima concluſione. Et dato, quòd nulla penitus fieret de hoc mentio in Euangelio non ſequeretur, propter hoc, ſpiritumſanctum non procedere a filio, quia locus ab auctoritate non tenet negatiue. Non enim omnia quæ pertinent ad fidem ſcripta ſunt in euangelio, vt patet de deſcenſu Chriſti ad inferos. Ad tertium dicendũ, quòd imperfectionis eſt in imagine creata quòd non communicatur verbo eadem natura cũ mente & per conſequens, nec voluntate. Verbo autem diuino cõmunicatur eadem natura, & voluntas, quæ eſt in patre: ideo verbum diuinum habet voluntatẽ, vt fęcundam reſpectu productionis. ſpũſſan. Ad quartũ dicendũ, quòd maior eſt intelligẽda. vbi ſunt principia productiua, diſtincta & diſtinctæ productiones.

Ad quintum negatur conſequentia, quia licet idem nõ poſſit produci diſtinctis productionibus: nec etiam plura ſuppoſita, eadem productione, tamen plura ſuppoſita eadem productione poſſunt producere, idem ſuppoſitum. Ad ſextum dicendum, ꝙ maior eſt vera in ordine durationis, vbi eſt præteritum non autem in ordine originis, vbi eſt eadem productio actiua.

Ad ſeptimum negatur illa prima conſequentia, quia germanitas non attenditur niſi penes conſubſtantialitatem, huius ab hoc. Vnde pater & mater non acquirunt aliquam germanitatẽ ex productione, ſiue generatione filii. Ad octauum dicendum, quòd licet relatio, ſecundum ſuam formalem rationem ſolum reſpiciat oppoſitum, quantum ad ipſam referentiam, tamen ꝙ tum ad diſtinctionem etiam reſpicit diſparatum incompoſſibile. Filiatio, ergo non ſolum diſtinguit a paternitate, quæ eſt relatio oppoſita, ſed etiam a ſpiratione paſſiua, quæ eſt relatio diſparata, ſibi incompoſſibilis.

Ad vltimum negatur, prima conſequentia. Et ad probationẽ dicendum, quòd illæ duę relationes in patre, licet ſint diſparatæ, ſecundum ſuas formales rationes tamen non ſunt incompoſſibiles Non.n. ſic ſunt incompoſſibiles plures productiones actiuæ, ſicut plures paſſiuæ.

*Vtrum productio Spiritus ſancti ſit generatio, vel a generatione diſtincta.*

*Hoc idem Scot. 1.d. 13.q.1. Dur. 1. d.13.q.2. D. Tho.1.p.q.29.ar.3. & 4.*

TERTIO quæritur. Vtrum productio. ſpiritus ſancti ſit generatio vel a generatione diſtincta. Primo arguitur. quod ſit generatio: quia eſt eque neceſſaria vt productio filii. ergo eſt eque naturalis & per conſequens eſt generatio. Secundo. Omnis productio in eſſe ſubſtantiali eſt generatio, ſed productio. ſpirituſſancti eſt huiuſmodi, igitur. Tertio. Natura ſiue eſſentia diuina eſt principale principium in productione, ſpirituſſancti

cti, ergo illa eſt naturalis & ſic generatio. Quarto. Voluntas quæ eſt principium productiuū. ſpiritusſancti eſt eque naturalis perfectio in Deo, ſicut intellectus, ergo eque naturaliter producit. igitur &c. Quinto, ſecūdum philoſophum, motus & mutationes diſtinguuntur per terminos, ergo etiam productiones: ſed idem eſt terminus formalis generationis actiuæ & ſpirationis actiuæ, ſcilicet eſſentia, ergo ſunt eadem productio actiua & per conſequens generatio paſſiua & ſpiratio paſſiua ſunt etiam eadem productio.

*5.ph.t. c.15.*

*De tri. lib.5.*

Contra, Dicit Aug. q̧ ſpiritusſancti procedit non q̄uo natus, ſed quomodo datus: Notandū quod aliqua poſſunt dici diſtingui aliquo tripliciter. Primo modo formaliter, vt homo formaliter diſtīguitur rōnalitate a bruto Scdo mō originatiue, ſiue principiatiue, ſicut homo & brutū diſtinguūtur per ſua principia productiua a quibus, habent eſſe diſtinctum. Tertio modo manifeſtatiuæ, ſiue declaratiuæ, ſicut diceremus hominem & brutum diſtingui per acidentia extrinſeca & per ſuas operationes. Hoc præmiſſo ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Spiratio actiua in patre eſt eadem realiter cum generatione actiua, ſed non formaliter. Prima pars, patet, quia in patre eſt tantum vna realitas. Secunda pars, patet, quia vna eſt naturalis & alia libera. Secunda concluſio. Spiratio actiua in filio eſt eadem realiter cum filiatione, ſed non formaliter. Prima pars, patet, quia in filio eſt tantū vna realitas. Secunda pars, patet, quod filiatio formaliter dicit reſpectum ad patrem, ſpiratio vero actiua ad ſpiritusſancti.

Tertia concluſio. Spiratio actiua in patre & ipſa in filio eſt penitus vna & eadem & realiter & formaliter, patet, quia quę ſunt communia patri & filio ſunt penitus eadem ſicut & ipſa eſſentia eſt eadem penitus in tribus perſonis. Quarta concluſio. Spiratio paſſiua realiter & formaliter diſtinguitur a generatione paſſiua & ab omnibus aliis relationibus originis, patet, quia eſt eis oppoſita, aut diſparata & incompoſſibilis. Quinta concluſio. Generatio & ſpiratio diſtinguuntur ſeipſis formaliter. patet quia tota ratio formalis vnius eſt non eadem toti rationi formali alterius & ſic ex ſuis rationibus formalibus impoſſibile eſt vnam eſſe aliam. Sexta concluſio. Generatio & ſpiratio originaliter & principiatiue diſtinguuntur inter ſe per principia productiua, patet, quia vna eſt a principio naturali. Alia vero a principio libero. Septima concluſio. Generatio & ſpiratio manifeſtatiue diſtinguuntur per ſuppoſita producta. patet, quia per ipſa apparet diſtinctio illarum productionum. Ad primum argumentum dicendum, quod conſequentia non valet, quia aliquid poteſt eſſe neceſſarium, quod tamen nō eſt naturale neceſſitas enim non opponitur libertati ſimpliciter, tantum libertati arbitrij. Ad ſecundū dicendum, quod maior eſt vera de productione, quæ eſt per modum nature, non de illa, quæ eſt per actum uoluntatis, ſicut etiā patet de productiōe Adæ & Euæ.

Ad tertium negatur, conſequē-

tia,quia modus producendi determinatur ab altero principio, ſcilicet a voluntate quæ ſolũ eſt productiua reſpectu ſpiritusſan.

Ad quartum dicendum, ad antecedens, quod licet voluntas ſit naturalis in eſſendo & etiam in perficiendo vbi. fundamẽtum eius eſt perfectibile,ſicut in creatis non tamen in principiando. Vnde naturaliter quidem habemus voluntatem, ſed libere habemus volitionem. Ad quintũ dicendum,ad ſubſumptum,quòd generationis actiuæ & ſpirationis actiuæ, eſt triplex terminus primus. Vnus eſt formalis & primus primitate naturæ,ſiue naturalis præſuppoſitionis & ille eſt idem vtriuſque productionis,videlicet,eſſentia. Alius eſt etiam formalis & primus primitate adæquationis. & correſpondentiæ & hoc modo terminus ſpirationis actiue, habẽt rationes formaliter diſtinctas:ſic enim notitia genita eſt terminus generationis,& amor ſpiratus eſt terminus ſpirationis. Alius vero eſt terminus,quaſi totalis & primus etiam primitate adæquationis & ſic termini illarum productionũ vniuocantur inter ſe,& cum producente:huiuſmodi enim termini ſunt ipſe perſonæ productæ, quæ penitus habent eandem formam eſſentialem inter ſe, & cũ producente.

*Vtrum pater & filius ſint vnum principium ſpiritusſancti.*

*Hoc idem D.Tho.1.p.q.36. ar.2.& 4.Dur.1.d.29.q.2.Scot. 1.d.11. q.1.*

QVARTO quæritur. Vtrum pater & filius ſint vnum principiũ,ſpiritusſancti, & vnus ſpirator? Arguitur primo contra primum, quia pater & filius non ſpirant vniformiter,cum pater ſpiret a ſe non autem filius, ergo non ſunt vnum principiũ ſpiritusſancti. Secundo arguitur contra ſecundum. Pater & filius ſunt duo ſpirantes, ergo & ſunt duo ſpiratores. Contra. Pater & filius per vnam & eandẽ vim ſpiratiuam ſpirant. Primo notandum, quod duplex eſt principium productiuum, videlicet, principium quod.& illud eſt ſuppoſitum,& principium, quo & illud eſt potentia productiua.

Secundo notandum,quòd tripliciter poteſt intelligi patrem & filium eſſe vnum. Primo modo in eſſentia. Secundo modo in perſona. Et tertio modo in vi ſpiratiua. His pręmiſſis,ponuntur, quinque concluſiones. Prima eſt. Pater & filius non ſunt vnum principium ſpiritusſancti, quod patet,quia principiũ quod eſt ſuppoſitum: pater autem & filius non ſunt vnum ſuppoſitum.

Secunda concluſio. Pater & filius non ſunt formaliter vnum principium quo ſpiritusſancti, patet.quia principium quo eſt vis ſpiratiua, pater autem & filius nõ ſunt formaliter vis ſpiratiua.

Tertia cõcluſio. Pater & filius ſunt identice vnum principium ſpiratiuum quo,patet,quia ſunt identice vna & eadem vis ſpiratiua. Quarta concluſio. Pater & filius ſpirant inquantũ ſunt vnũ in vi ſpiratiua,non autem inquantum ſunt vnum in eſſentia, aut vnum in perſona. Primum,patet ex dictis. Secundum patet,quia ſi ſic ipſe ſpiritusſanctus ſpiraret cum patre & filio cum ſit vnum

cum

cum ipſis in eſſentia. Tertium patet, quia pater & filius realiter ſunt perſonæ diſtinctæ. Quinta concluſio. Licet pater & filius vere dicantur duo ſpirantes, non tamen duo ſpiratores, patet, quia cum dicuntur, duo ſpirantes ſunt ibi duo adiectiua, quorum vnum non poteſt terminare perſecte dependentiam alterius, cũ ſint ambo dependentia, & nullũ dependens plene terminatur, niſi ad aliquod independens. Cum ergo dicuntur duo ſpirantes, ibi de vi ſermonis ſpiratio non recipit dualitatem, nec dualitas multiplicat ſpirationem, ſed oportet ambo illa adiectiua terminari ad aliquod ſubſtantiuum, quod determinant, ſicut oportet duo accidentia inuicem cõiuncta terminari ad aliquod ſubiectum, & ſic cum dicuntur duo ſpirantes ſenſus eſt: duo aliqui, ſcilicet duę perſonæ ſpirantes. Cum vero dicuntur duo ſpiratores, ly ſpiratores, cum ſit ſubſtantiuum, terminat dependentiam illius adiectiui duo, & illud adiectiuum duo, determinat illud ſubſtantiuum: & ita de vi ſermonis deſignatur ibi dualitas formę deſignatæ per ſubſtãtiuum, cum tamen illa forma, videlicet ſpiratio actiũa ſit penitus vna. Ad primum arg. negatur antecedens. Et ad probationem non valet conſequentia quia licet pater habeat a ſe ꝙ ſpiret & filius hoc habeat a patre, tamen ſpirant per eandem vim ſpiratiuam, & per eandem ſpirationem, ſed ex hoc bene ſequitur, quòd pater principaliter ſpirat, vt dicit Augu. & quòd auctoritatem habet in ſpirando.

Ad ſecundum patet reſponſio ex quinta concluſione.

*Vtrum pater prius ſpiret origine, quàm filius.*

*Scot. 1. ſent. d. 12. q. 2.*

QVINTO quæritur. Vtrum pater prius origine ſpiret quam filius. Primo arguitur, quod non, quia inter ea quę ſunt vnum inquantum ſunt vnũ non eſt ordo, cum ordo præſupponat diſtinctionem: ſed pater & filius ſpirant in quantum ſunt vnum, ergo inter eos non eſt ordo in ſpirando. igitur. Secundo. Si in illo priori in quo pater eſt prior filio, ipſe pater ſpirat ſpiritum ſanctum. ſequitur quòd ſpirituſſanctus eſt a patre productus, antequam filius. hoc autem eſt falſum. igitur.

Tertio. Pater non eſt prior origine filio, ergo non prius origine ſpirat quàm filius. Antecedens, patet, quia ſumme neceſſe eſſe ſemper habet eſſe, & ſic in quocunque ſigno: ſed filius eſt ita ſumme neceſſe eſſe, ſicut pater, ergo in quocunque ſigno eſt pater & filius. Item ſi in primo ſigno originis, non eſt filius & tamen eſt in ſecundo, ſequitur quòd filius tranſit de non eſſe ad eſſe, hoc autem eſt falſum. igitur. Item tota ęternitas coexiſtit primo ſigno originis, & tota ſecundo, ergo ſi filius, non eſt in primo ſigno originis & tamen eſt in ſecundo: ſequitur quod in eodem inſtanti æternitatis de filio ſimul verificabitur eſſe & non eſſe, quod eſt impoſſibile.

Contra. Pater habet a ſe quòd ſpiret: filius autem hoc ha-

bet a patre. Notandum, quòd ſicut ordo naturæ, vel perfectionis non eſt ipſa natura, vel perfectio, ſed habitudo inter ea, quæ talem habent ordinem, ſic ordo originis non eſt ipſa origo, ſed habitudo inter origines, ſiue inter ea, quæ originibus referuntur. Vnde ibi eſt ordo originis, vbi vnum eſt ab alio, ita ꝙ primum ſignum originis eſt eſſe a quo aliud: & ſecundum ſignũ eſt eſſe ab alio. Aliquando tamen generalius ſumitur ordo originis, prout ſe extendit ad ordinem naturalis præſuppoſitionis, ſecundum quem modum loquitur Scotus, quandò dicit, ꝙ pater prius origine producit filium, quàm ſpiritumſanctum, & in alijs huiuſmodi. Hoc præmiſſo, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Pater eſt prior origine filio. Patet, quia pater eſt a quo eſt filius, & filius eſt a patre. Illa autem dicimus ordinari ordine originis, quorum hoc eſt ab hoc. Secunda concluſio. Pater non prius natura ſpirat, quàm filius. Patet, quia pater, & filius ſunt ſimul natura, cum ſint correlatiua, nec poteſt eſſe prioritas, aut poſterioritas naturæ ex parte ipſius ſpirationis, cum ſit vna & eadem in patre, & filio. Tertia concluſio. Pater prius origine ſpirat quàm filius. Patet, quia pat[er] habet a ſe actum ſpirandi, fili[us] vero habet a patre, Ad prim[um] argumentum dicendum ad maiorem, quòd illa eſt vera ex parte illius, in quo ſunt vnum, ſed non quantum ad modum habẽdi illud vnum, qui eſt alius, & alius in propoſito. Ad ſecundum dicendum, quòd conſequentia valeret, ſi eſſet ſermo de priori originis, quod eſt in primo ſigno naturæ, ſed non valet loquendo de priori ſigno originis, quod eſt in ſecundo ſigno naturæ. Eſt enim intelligẽdum, quòd iſta ſigna originis attenduntur ſecũdum duplex ſignum naturæ. Primum ſignum naturę eſt fœcunditas intellectiua, & diuiditur in duo ſigna originis. In primo eſt dicere. Et in ſecundo eſt dici. Secundum ſignum naturæ eſt fœcunditas volitiua, & diuiditur in duo ſigna originis. In primo eſt ſpirare. Et in ſecundo eſt ſpirari. In primo itaque ſigno naturæ, pater filium producit, & filius producitur antequam in ſecundo ſigno intelligatur pater ſpirare, & ſpirituſſanctus ſpirari. Ad tertium negatur antecedens. Et ad primam probationem dicitur ad maiorem, quòd ſummæ neceſſe eſſe habet eſſe, pro quocunque ſigno durationis, ſed nõ oportet quod habeat eſſe pro quocunque ſigno originis. Et ad ſecundam probationem negatur illa conſequentia, quia ſigna originis ſunt permanentia. Et ideo in ipſis nullus eſt trãſitus. Et ad tertiam probationem dicendum, quòd bene ſequitur, quòd de filio verificatur eſſe & non eſſe, cum determinatione, videlicet non eſſe a ſe, & eſſe ab alio, quæ non contradicunt, non autem eſſe, & non eſſe ſimpliciter.

*Vtrum pater, & filius ſint priores, natura ſpiritu ſancto.*

*Dur. 1. ſent. d. xij. q. 1. Tho. 1. p. q. 45. ar. 3.*

SExto quæritur. Vtrum pater & filius ſint priores natura ſpirituſſancto. Arg. quòd non. Primo ſic. Spirans, & ſpiratum, ſunt ſimul natura, ſed pater & filius ſunt ſpirantes, & ſpirituſſanctus eſt ſpiratus. igitur. Secundo. Pater producens filiũ non eſt prior natura filio, ergo nec pater, & filius producentes ſpiritũ ſanctum, ſunt natura priores ſpirituſancto. Tertio. Filius non eſt prior natura ſpiratione actiua, ergo nec ſpiratione paſſiua, & per conſequens nec ſpirituſancto. Antecedens patet, quia ſpiratio actiua in patre eſt. filius autem non eſt prior natura his quæ ſunt in patre. Contra. Spirituſſancti productio eſt ſecundum fœcunditatem volitiuam: productio autem tam actiua, quàm paſſiua filij eſt ſecundum fœcunditatem intellectiuã, quæ natura prior eſt volitiua. Primo notandum, quòd ordo naturæ dicitur ordo naturalis præſuppoſitionis, inquantum videlicet naturali intelligentia vnum natum eſt prius concipi, & aliud poſterius. Et de hoc ordine ponit Franciſcus de Maronis talem regulam. Quandocunque aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnum poteſt eſſe ſine reliquo, & non econuerſo ex ſe illud eſt natura prius, quod poteſt abſolui ab alio. Ordo enim naturæ eſt eſſentialis, & in ordine eſſentiali prius non dependet a poſteriori, ſed econuerſo, uel quaſi. Sed inſtatur contra prædictam deſcriptionem, quia eſſentia diuina eſt prior natura perfectionibus attributalibus, cum ſit earum fundamentum, & tamen repugnat ſibi eſſe ſine ipſius. Item ſubiectum eſt prius natura paſſione, & tamen ſibi repugnat eſſe ſine illa. igitur. Item natura ſpecifica eſt prior natura proprietate indiuiduali, & tamen repugnat ei eſſe ſine ipſa. igitur. Ad omnia iſta ſimul dicendum ad minorem, quòd illa repugnãtia non ex ſuis rationibus formalibus, ſed propter indiſtinctionem realem conſequentem ſuas rationes formales. Secundo notandum, quòd ordo naturę poteſt attendi dupliciter. Vno modo ordo naturæ .i. inter naturas, & ſic non poteſt eſſe in diuinis, vbi eſt vnica natura. Alio modo ordo naturæ .i. ordo naturalium perfectionum, aut proprietatum: & hoc modo neceſſe eſt illos ponere ordinem naturæ in diuinis, qui ponunt aliquam diſtinctionem inter perfectiones aut proprietates diuinas. ſi enim eſſent diſtinctæ, & nõ ordinatæ, tunc eſſent confuſæ. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. In diuinis eſt ordo naturæ. Patet, quia inter diuinas perfectiones, & proprietates, eſt naturalis præſuppoſitio vnius ab alia. Intelligendum eſt autem, ꝙ in diuinis ſunt quattuor principalia ſigna naturæ, Primum eſt, perfectionum quidditatiuarum, quæ ſunt in primo modo per ſe, vel reducibiles ad ipſum, cuiuſmodi ſunt ratio deitatis, ratio ſpiritus, & rõ entitatis. Secundum eſt ſignum modorum intrinſecorum, cuiuſmodi ſunt infinitas, & neceſſitas, quæ non dicunt aliquam formalitatem vltra formalitatẽ eſſentiæ. Tertium eſt ſignum perfectionũ attributalium, cuiuſmodi ſunt intellectus & voluntas, & hmõi,

quæ

quę dicunt formalem rationem, aliam a formali ratione eſſentia, & ideo ponantur in tertio ſigno. Quartum eſt ſignum relationū, tā relationū originis, q̃ etiam relationum cōium, quæ præſupponunt diſtinctionē perſonarum. Vnumquodque autem iſtorum ſignorum eſt iterum diuiſibile in plura, ſecundum quòd ibi plura reperiuntur, quorum vnum naturaliter præſupponit aliud. Secunda concluſio. Inter generationem actiuam, & ſpirationem actiuam in patre, non eſt proprie ordo originis, ſed ordo naturæ. Primum patet, quia vbi eſt proprie ordo originis, ibi eſt hoc ab hoc, ſed inter generationem actiuam, & ſpirationem actiuam in patre, non eſt hoc ab hoc, quia in patre nihil eſt originatum, igitur. Secundum patet, quia quādocunque aliqua ſunt ordinata ſecundum ordinem naturæ: quicquid eſt i primo ſigno naturę, prius eſt quocunque quod eſt in ſecundo, ſed fœcunditas intellectiua, eſt primum ſignum naturę: & fęcunditas volitiua ſecundum: generatio autem actiua eſt in primo, & ſpiratio in ſecundo. igitur. Item generatio actiua quiditatiue conuenit patri tanquam eius conſtitutiua, non autem ſpiratio actiua, ergo naturali intelligentia e generatio actiua in patre præcedit ſpirationem actiuam. Et ſimiliter diceret de generatione paſſiua, & ipſa ſpiratione actiua in filio. Tertia concluſio. Pater & filius ſunt priores ſpiri tu[illegible] non tantum origine, ſed etiam natura. Quod ſint priores origine patet, quia pr̄ & filius ſunt a quo eſt. ſſ. & ipſe. ſſ. eſt a patre & filio. Quod ſint priores natura, patet q̧a qñcūq; aliqua duo ſunt ſimul natura, quicquid ē prius natura vno, ē prius natura reliquo, ſed ſpiratio actiua, & ſpiratio paſſiua ſunt ſimul natura, & pater & filius ſunt priores natura ſpiratione actiua, vt patet ex prçcedenti concluſione. ergo etiam ſunt priores natura ſpiratione paſſiua: & per cō ſequens, ſpirituſancto. Ad primum argu. dicendum ad maiorem, quod vera eſt de ſpirante formaliter ſumpto, inquantum eſt ſpirans, ſed non de ſuppoſito, quod eſt ſpirans. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia non eſt ſimile. pater enim conſtituitur in eſſe perſonali per productionem filij: ſpiratio autem actiua intelligitur quaſi aduenire ſuppoſitis iam conſtitutis. Ad tertium negatur antecedens, & ad probationem dicendum ad maiorem, quòd ſpiratio actiua non eſt in patre tanquam eius conſtitutiua: ſed tanquam poſterior natura, vt ſibi aduēticia. Ideo non eſt inconueniens dicere, quòd ſit poſterior filio, immo neceſſario ſic oportet.

*De nominatione ſpirituſſancti.*

*Vtrum hoc nomen ſpiritus ſit proprium tertiæ perſonæ.*

CIRCA ſecundum ſuperius propoſitum de ſpirituſancto, videlicet circa nominationem. Primo quæritur. Vtrum hoc nomen ſpiritus ſit proprium tertiæ perſonæ in diuinis. Arg. ꝙ nō.

Primo

Primo ſic. Spiritus diuiditur cō-
tra corpus, ſed nulla perſona di-
uina eſt corpus. ergo quælibet
eſt ſpiritus. Secundo. Spirare eſt
cōe tribus perſonis, quælibet. n.
perſona inſpirat, ergo ſpirari nō
pōt eſſe propriū vni pſonæ, ergo
neque hoc nomen ſpūs. Cōtra.
*Math. 28.* Math. & Ioh. Vbi numerantur
tres perſonæ diuinæ tertia perſo
*1. Ioh. vlt.* na noīatur ſpiritusſanctus. No-
tandum, ꝙ ſicut dicit btūs Boñ.
Spūs dr̄ in corporibus, in creatu
ris intellectualibus, & in Deo. In
corporib. aūt dicitur dupliciter.
Aut a ſpūalitate contra corpulē
tiā, & ſic dicitur corpus ſubtile,
& aëreū, & ſic ſumitur in libro
de ſpū & aīa, aut a ſpirādo, & ſic
ſpūs dr̄ flatus. Et hoc mō ſumit
*Io. 3.* Chri. vbi dr̄. Spūs vbi vult ſpi-
*Pſal. 148.* rat, & in pſ. Ignis, grādo, nix, gla
cies, & ſpūs procellarū. In crea-
turis aūt intellectualibus etiam
dicitur ſpūs dupliciter. Aut a ſpi
ritualitatē contra corporeitatē,
& ſic ſpūs dr̄ ipſa forma intelle-
ctualis, vel eius potētia interior,
*Eccl. 3.* & ſic ſumitur Eccleſ. vbi dicitur.
Quis nouit ſi ſpūs filiorum Adæ
aſcendat ſurſum? Aut dr̄ a ſpirā-
do, & ſic dr̄ amor, vel affectio.
*1. Theſ. 5.* Vnde Apoſt. Integer ſpūs veſter
ſeruetur. Ideo etiā ſpiritus dici-
tur dupliciter. Aut a ſpiritualita
te contra corporeitatem, & ma-
terialitatē, & ſic conuenit tribus
*Ioh. 1.* perſonis. Vnde Ioh. Spiritus eſt
Deus. &c. Aut a ſpirando, & ſic
ſola tertia perſona, quę procedit
per modum amoris, dicitur ſpi
ritus. Et quia ſanctitas principa
liter pertinet ad ſpūm amorem
voluntatis: ideo dicitur ſpiri-
tuſſanctus: non ſic autem dici-
tur filius ſanctus, quia filius pro
cedit modo naturæ: ideo non
ſibi competit ſanctitas ex modo
emanationis. His præmiſſis,
ponitur talis concluſio. Spiri-
tus vt dicitur a ſpiratione paſſi-
ua, eſt proprium nomen tertiæ
perſonæ. patet, quia ipſa ſola
producitur per actum ſpirandi.
Ad primum argu. dicendum, ꝙ
procedit de ſpiritu dicto a ſpiri-
tualitate, & non a ſpirando. Ad
ſecundum dicendum ad antece
dens, ꝙ ſpirare dicitur dupli ci-
ter. Vno mō, vt idem eſt, ꝙ ſpiri
tum producere. & ſic non eſt cōe
tribus. Alio modo, vt idem eſt,
quòd inſpirare. i. in ſpiritu no-
ſtro ſpiritualiter immittere cogi
tationes, & affectiones bonas, &
ſic eſt commune tribus.

*Vtrum ſpirituſſanctus proprie nomi netur nexus, & amor.*

*D. Tho. 1. p. q. 37. ar. 1. Dur. 1. d. 32. q. 1. Scot. 1. d. 32. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum ſpi
rituſſanctus proprie nomine
tur nexus & amor patris & fi
lij: ita vt vere dicatur, quòd pa-
ter, & filius diligunt ſe ſpiritu
ſancto. Primo arg. contra pri-
mum, quia pater, & filius non
cōueniunt in perſona ſpūſancti
cū ſint perſonæ diſtinctæ ab eo.
igitur. Secundo ar. contra ſecū
dum. Amor patris & filij, eſt for
maliter in ipſis: ſed ſpirituſſan-
ctus non eſt formaliter in patre
& filio. igitur. Tertio ar. con-
tra tertium dilectio qua ſe dili-
gunt pater & filius, eſt prior na-
tura ſpirituſancto. Cum enim ſit
perfectio eſſentialis, eſt prior na
tura ſpiratione paſſiua, quæ eſt
proprietas conſtitutiua ſpirituſ- *De Tri.*
ſancti. igitur. Contra. Dicit *libr. 6.*
Auguſtin. Nexus quo vterque *c. 5.*
con-

coniungitur nõ eſt alter eorum, ſed ſpiritusſanctus quo genitus a generante diligitur & genitorẽ ſuum diligit. Item dicit beatus Hieronymo, ꝙ ſpiritus eſt amor patris & filij. Primo notandũ, ꝙ nexus in propoſito dicitur illud, in quo conueniunt illa, quæ connecti dicuntur. Poteſt autẽ attendi conuenientia inter perſonas diuinas dupliciter. Prima eſt eſſentialis, ſed hæc proprie non dicitur nexus, quia proprie nexus eſt vnio conſequens diſtinctionem. Ipſa autem eſſentia præcedit diſtinctionem perſonarum. Alia eſt conuenientia originalis, & hæc poteſt attendi dupliciter. Vno modo in duabus perſonis originatis ab vna, vt filius & ſpiritusſanctus originantur a patre: & hæc etiã proprie nõ dicitur nexus, quia origo præcedit diſtinctionem perſonarum. Alio modo in perſonis originantibus, ſiue producentibus vnam, vt pater & filius producũt ſpiritum ſanctum, & hæc conuenientia nominat vnionem quę conſequitur diſtinctionem: ideo proprie dicitur nexus. Secundo notãdum, quòd magiſter ſentiantiarũ in primo. d. 32. mouet illã quæſtionem. Vtrũ pater & filius diligãt ſe ſpiritusſancto, & eam inſolutam relinquit reputans eam difficilem. Aliqui autẽ dixerunt illam eſſe negandam: & ꝙ beatus Auguſtinus eam retractauit in ſimili quando videlicet retractauit illam pater eſt ſapiens ſapiẽtia genita: ſed hoc non videtur conuenienter dictũ, quia non ſolum Auguſtinus, ſed etiam alij doctores poſuerunt illam propoſitionẽ. Tertio notandum, ꝙ amor in diuinis eſt

*Super Pſal. 13.*

perfectio eſſentialis cõmunis tribus, ſed tamen appropriatur ſpiritui ſancto, ſicut & omnia, quæ pertinent ad voluntatem. His præmiſſis ponuntur quinq; concluſiones. Prima eſt illa locutio: pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto non eſt perſonalis, ſed eſſentialis. patet, quia pater & filius, & ſpiritusſanctus eodem amore ſe diligunt, & etiam creaturas, & ſic ille amor nõ eſt perſonalis. Secunda concluſio. Illa locutio non eſt formalis, ſed identica. patet, quia illud, quo pater & filius ſe diligunt formaliter eſt in ipſis formaliter. Tertia concluſio. Illa locutio non eſt propria, ſed appropriata. patet, quia amor ille, quo pater & filius ſe diligunt, eſt etiam identicæ pater & filius, ſicut & ſpiritusſanctus. Appropriatur tamen ſpiritui ſancto, nec tamen hic ſufficit qualiſcunque appropriatio. Nam licet bonitas appropriet ſpiritui ſancto, tamen pater & filius non dicuntur boni ſpiritu ſancto. Sed requiritur appropriatio ex modo emanationis. Solus autem amor inter perfectiones diuinas appropriatur ſpirituiſancto ex modo ſuæ emanationis, quia videlicet ſpiritusſanctus procedit per modum amoris, videlicet per actum ſpirandi. Et ſi inſtetur, quia amori diuino repugnat ſpirari. Dicendum, ꝙ licet ſibi repugnet inquantum eſt amor infinitus, non tamen inquantum eſt amor ſimpliciter. Cum ergo dicitur pater & filius, diligunt ſe ſpiritu ſancto: ſenſus eſt pater & filius diligunt ſe amore, qui eſt identicę ſpiritusſanctus, & appropriatæ ex modo ſuæ emanationis.

Quarta

Quarta concluſio. Spirituſſanctus per identitatẽ & appropriationem eſt amor patris & filij. patet ex dictis. Quinta concluſio. Spirituſſanctus conuenienter dicitur nexus patris & filij. patet, quia ſpirituſſanctus eſt identice ſpiratio paſſiua, in cuius correlatiuo connectuntur pater & filius, ideo etiam connectuntur in ſpiritu ſancto, vt in cõmuni producto. Ad primũ argumentum dicendum, q licet pater & filius non conueniant formaliter, aut etiam perſonaliter in ſpiritu ſancto, bene tamen originaliter. Ad ſecundum patet ex dictis. Et ſimiliter ad tertium, quia ſpirituſſanctus non dicitur amor, aut dilectio per proprietatẽ, ſed per appropriationem tantum.

*Vtrum hoc nomen donum dicat proprietatem perſonalem ſpiritus ſancti conſtitutiuam.*

*Hoc idem Scot. 1. ſentent. d. 18. q. 1. Duran. 1. d. 18. q. 1. D. Tho. 1. pri. q. 43. art. 3.*

TERTIO quæritur. Vtrum hoc nomen donum, dicat proprietatem perſonalẽ ſpirituſſancti conſtitutiuam. Primo argu. q non dicat proprietatem ſpirituſſancti, quia quælibet perſona dat & datur. vt dicit Auguſt. Ergo quęlibet perſona eſt donabilis, & ſic habet rationem doni. Secundo. Omnis relatio Dei ad creaturas eſt communis tribus: ſed donum importat relationem ad creaturas, quibus datur, igitur. Tertio arg. quòd donum ſit proprietas conſtitutiua ſpirituſſancti, quia dicit Aug. Sicut filio natum eſſe eſt a patre eſſe: ita ſpiritui ſancto donum Dei eſſe eſt a patre & ſilio procedere, ſed relatio proceſſionis a patre & filio eſt conſtitutiua ſpiritus ſancti, igitur. Quarto. Dicit Auguſt. quòd relatio proceſſionis ſpirituſſancti a patre & filio non exprimitur per hoc nomen ſpiritum ſanctum, ſed per hoc nomen donum. Quinto. Quicquid eſt diſtinctiuum vnius perſonæ ab alijs eſt eius conſtitutiuum, cum ſint eadem principia eſſendi, & diſtinguendi, ſed ratio doni eſt diſtinctiua perſonæ ſpiritu ſancti ab alijs. Solus enim ſpirituſſanctus dicitur donum Dei, igitur. Contra, quantum ad primum dicit Auguſtinus. Sicut in Trinitate non eſt verbum, niſi filius, ita nec donum, niſi ſpirituſſanctus. Et quantum ad ſecundum arguitur, quia donum dicit reſpectum ad creaturam, cui datur: talis autem reſpectus eſt poſterior eſſe perſonali ſpirituſſancti. Primo notanda ſunt quatuor præambula de nomine doni. Primum eſt. Donum & datum differunt tripliciter. Primo, quia datum cum ſit participium cõnotat tempus, non autem donum. Secundo, quia donum proprie dicitur datio irredibilis, quæ videlicet fit non expectando retributionem per liberalitatem voluntatis, vt innuit Auicenna. Datum autem generalius dicitur qualitercunque communicatum. alteri, ſiue expectando retributionem, ſiue non. Tertio, quia datum notat actualem dationem: donum vero habitualem, aut aptitudinalem. Secundum eſt. Hoc nomen donum per ſe ſignificat reſpectum donabilitatis ad creaturam.

*Epiſtol. ad Dardanũ.* *De Trin. li. 4. c. 7.* *De Trin. li. 8. c. 7.* *De Trin. li. 5. cap. 15.* *Auic. 6. Metaphiſi.*

creaturam. Intantum enim eſt donum inquantum alicui datur, vel donabile eſt. Sed connotat proceſſionem ſpiritusſancti, quæ eſt per modum amoris. Nam inter omnia dona dantis primum eſt amor, qui etiam eſt ratio cuiuſcunque alterius doni. Nihil enim habet rationem doni: niſi quia communicatum amicabiliter actu amatorio voluntatis. Tertium eſt. Reſpectus ille ad creaturas ſignificatus per hoc nomen donum, poteſt intelligi tripliciter. Primo ſecundum actum: & ſic donum dicitur, quia actu datur. Secundo ſecundum habitudinem, & ſic dicitur donum, quia aliquando donandum. Tertio ſecundum aptitudinem: & ſic dicitur donum, quia donabile. Quartum eſt. Donabile dicitur dupliciter. Vno modo donabile, id eſt poſſibile dari. Alio modo donabile, id eſt aptum natum dari. Nec iſta duo ſunt idem: quia quandoque aliquid eſt poſſibile ad aliquid, ad quod non eſt aptum natum, ſicut lapis eſt poſſibilis ferri ſurſum: ſed ad hoc non habet aptitudinem. Si ergo accipiatur donabile primo modo, non conuenit ſoli ſpiritui ſancto: ſed toti Trinitati. Si vero ſumatur ſecundo modo ſolus ſpiritusſanctus eſt donabilis, quia ipſe ſolus ex ui ſuæ proceſſionis habet aptitudinem, vt detur. Solus enim ipſe procedit per modum amoris donabilis. Secundo notāda ſunt tria præambula de perfectionibus, & proprietatibus diuinis. Primum eſt. Quicquid eſt intrinſecum in diuinis, ſiue abſolutum, ſiue reſpectum in quocunque eſſe reali, vel intelligibili, eſt prius quocunque reſpectu ad creaturas, & quocunque eſſe creaturarum, ſiue ſit eſſe reale, ſiue ſit eſſe cognitum: patet, quia omne neceſſe eſſe, eſt prius quocunque non neceſſe eſſe: ſed omne intrinſecum in diuinis eſt neceſſe eſſe. creatura autem nullo modo eſt neceſſe eſſe. & per conſequēs nec reſpectus ad creaturā, igitur. Secundū eſt. Nulla diuina perſona conſtituitur per relationem ad creaturas: patet, quia omnis perſona diuina eſt realis: relatio autem ad creaturas eſt ens rationis tantum. Tertium eſt. Nulla proprietas perſonalis diuina per ſe includit reſpectum ad creaturam: patet, quia cum illa proprietas ſit intrinſeca, illa eſt prior quocunque reſpectu ad creaturam. Item talis proprietas eſt realis: ergo ſi includeret reſpectum ad creaturam, quæ eſt ens rationis eſſet tantum vnum per accidens. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. In diuinis conuenientius dicitur donum, quam datum. Patet, quia datum connotat tempus. non autem donum: omnia autem diuina ſunt ſupra tempus. Secunda concluſio. Licet donum actualiter dictum dicatur de Deo ex tempore: tamen donum habitualiter, aut aptitudinaliter ſumptum dicitur de Deo æterno. Primum patet, quia creaturæ, quibus fit donatio actualis ſunt ex tempore. Secundum patet, quia Deus ab eterno eſt donandus & donabilis. Tertia concluſio. Donum ſi proprie ſumatur eſt proprium nomē ſpiritusſanctus in diuinis: patet,

tet, quia connotat proceſſionē per modum amoris quæ eſt propria ſpirituiſancto. Quarta concluſio. In dono quod eſt ſpirituſſanctus omnia alia Dei dona donantur, patet, quia omnia cōicata dicuntur dona ratione amoris: ſpirituſſanctus autē ex vi ſuæ proceſſionis eſt amor infinitus, procedens a patre & filio. Quinta concluſio. Et ſi donum ſit proprietas diſtinctiua ſpirituſſancti, non tamen conſtitutiua. Primum patet ex tertia concluſione. Secundum patet, quia donum de per ſe ſignificato, importat reſpectū ad creaturas, vt dictū eſt. omnis aūt talis reſpectus eſt poſterior eſſe perſonali ſpirituſſancti. Sexta concluſio. Spirituſſanctus conuenienter dici poteſt donum noſtrum & ſpiritus noſter. Primum patet, quia nobis datur ſeu donabilis eſt. Secundum patet, quia nobis inſpiratur, ſiue quia ipſe ſpirat in nobis veram cognitionem & ſanctam affectionem. Vnde eſt notāda ſecundum Bona. talis regula. De illis nominibus diuinis dici poteſt meum vel noſtrum quæ dicunt reſpectum ad nos, ſecundum habitudinem cauſalitatis, aut correlationis, ſicut Deus dicitur creator noſter: protector noſter: beatitudo noſtra, & etiam Deus noſter. Quoniam ſicut dicit Damaſc. hoc nomen Deus, imponitur ab actu quem habet circa nos. Ad primum arg. patet ex quarto præambulo primi notabilis. Ad ſecundum dicendum ad minorem quod donum non importat præciſe illā relationem: ſed ēt connotat proceſſionē per modū amoris. Ad tertiū dicendū ad ſecundā partē illius auctoritatis beati Augu. ꝙ vera eſt de cōnotato huius nōis donum: ſed non de principali ſignificato. Ad quartū dicendū, ꝙ auctoritas illa Aug. intelligitur de hoc nomine ſpiritus, prout nominat ſubſtantiam ſpiritualem, ſiue intellectualem. Et loquendo de nomine doni quantū ad connotatum: ſed oppoſitum eſt verum ſumēdo ſpiritum pro ſpirato voluntate ſancta, & loquendo de dono quantū ad principale ſignificatum. Ad quintum dicendum ad maiorem, ꝙ illa vera eſt de priori diſtinctiuo & non de ſecundario, cuiuſmodi eſt ratio doni reſpectu ſpirituſſancti: primarium enim diſtinctiuum eſt ſpiratio paſſiua.

*De miſſione ſpirituſſancti.*

*Vtrum mitti conueniat ſoli ſpirituiſancto.*

*D. Tho. 1. p. q. 43. ar. 7. Dur. 1. d. 16. q. 1. Scot. 1. d. 16. q. 1.*

CIRCA tertium quod fuerat ſuperius propoſitum de ſpirituſancto: videlicet circa eius miſſionem. Primo quæritur. Vtrum mitti ſoli ſpirituiſancto conueniat, aut etiam patri & filio. Arg. quòd conueniat toti trinitati. Primo ſic. Omnis relatio Dei ad creaturas, eſt cōmunis tribus, ſed miſſio dicit relationem ad creaturas, quibus fit miſſio. igitur. Secundo. Venire ad creaturas, eſt

eſt commune tribus perſonis: ergo & mitti. Tertio. Dari eſt commune tribus perſonis. Dicit enim Aug. ꝙ quælibet perſona dat & datur, igitur & mitti. Contra. dicit Aug. Pater cũ ex tempore a quoquam cognoſcitur, non dicitur miſſus, quia nõ habet de quo ſit, aut de quo procedat. Primo notandum, quòd ſicut patet ex præcedentibus verbis Aug. aliqua perſona non dicitur miſſa, niſi ſit ab alia procedens. Vnde & ibidem dicit. Filius cum ex tempore a mẽte cuiuſquam cognoſcitur mitti dicitur. Et poſtea plenius dicit. Filium mitti eſt ipſum cognoſci, quòd a patre ſit: & ita etiam ſpiritumſanctum mitti eſt ſpiritum ſanctum manifeſtari, & cognoſci quòd a patre, & filio procedit. Ex his ergo verbis Auguſtini ſumitur ratio miſſionis, quia videlicet mitti, eſt manifeſtari. Perſonam procedere. hoc autem non eſt commune tribus, quia non omnis perſona procedit mittere vero eſt manifeſtare: perſonam procedere. hoc autem eſt commune tribus. Tota enim trinitas manifeſtat perſonam procedentem procedere. Secundo notandum, quòd mitti de principali ſignificato ſignificat habitudinem ab hoc in illud: & ita ſignificat duplicem reſpectum rationis, videlicet ad perſonam mittentem, & ad creaturam cui mittitur diuina perſona. Connotat vero reſpectum realẽ proceſſionis æternę ad perſonam, a qua procedit, non inquantum ipſa eſt mittens, ſed inquantum eſt producens. Licet enim perſona producens ſemper ſit mittens, non tamen econtra. Vnde non

*De Tri. lib. 4.*

oportet, quòd perſona miſſa procedat a qualibet mittente, ſed ſufficit ab aliqua. Tertio notandum, quòd mitti, & venire in diuinis perſonis, non dicit mutationem localem, nec ſeparationem miſſi a mittente, cum quęlibet perſona diuina ſit vbique. Vnde perſona diuina dicit mitti, & venire non deſignando eſſe vbi prius erat: aut incipiendo eſſe vbi prius ſimpliciter non erat, ſed incipiendo nouo modo eſſe, ſcilicet per inhabitationem gratiæ, aut eius perceptibilem augmentationem in creatura, in qua prius erat per eſſentiam: præſentiam, & potentiam. Dicit ergo venire, non per aliquem motum, ſed cauſando nouum effectum. Pro quanto autem de nouo cauſantur in aliquo: habitus autem actus cognitiui dicitur filius mitti. Pro quanto vero cauſantur habitus, aut actus effectiui dicit̃ ſpirituſanctus mitti: quia tamen ſimul illuminatur intellectus, & inflammatur affectus: ideo miſſio filij in mente, & miſſio ſpirituſancti ſunt indiuiſæ. Quarto notandum, ꝙ ſpirituſſanctus dici poteſt venire, & mitti dupliciter. Vno modo ſecundum quid, videlicet ad aliquem vſum alicuius doni, & ſic dicitur mitti ſecundum dona gratiæ gratis datæ. Alio modo ſimpliciter videlicet ad fructum & inhabitationem, & ſic dicitur mitti ſolummodo ſecundum dona gratiæ gratum facientis. Quinto notandum, quòd miſſio diuinæ perſonæ eſt duplex, videlicet inuiſibilis, quæ fit ſecũdum effectus inuiſibiles: & miſſio viſibilis, quæ fit in aliquo ſigno ſenſibili, in quo repræſentatur

diuina

diuina perſona, non vt operãs tantum, ſed etiam vt inhabitãs: nec ſolum vt inhabitans, ſed etiam emanans, quaſi de alio veniens. vt dicit beatus Bon. Ratio autem miſſionis viſibilis eſt propter manifeſtationem plenitudinis gratiæ redundantis ſicut in Apoſtolis, & propter manuductionem & confirmationẽ populi de nouo ad Chriſtum venientis, vt videlicet per ſigna ſenſibilia manuducentur ad credendam intelligibilia: & propter hanc cauſam fiebat miſſio viſibilis in eccleſia primitiua. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Miſſio diuinæ perſonæ non eſt æterna, ſed temporalis patet: quia miſſio noĩat reſpectum ad creaturam in qua producitur nouus effectus, quod non poteſt ab æterno. Secunda concluſio. Miſſio actiua eſt communis tribus perſonis. patet ex primo notabili. Tertia concluſio. Miſſio paſſiua conuenit tantum filio & ſpiritui ſancto: patet ibidem. Et ſi inſtetur quia mittere & mitti dicunt relationes oppoſitas, mittere autem non includit producere: ergo mitti non includit produci: & ſic nihil impedit quin ſit commune tribus. Dicendum, ꝙ maior eſt vera quantum ad formalia ſignata: ſed non quantu ad cõnotata. Quarta concluſio. Non erat conueniens miſſionem viſibilem fieri in lege veteri: patet quia non erat conueniens quòd ſignum plenitudinis daretur ante tempus plenitudinis. miſſio autem viſibilis eſt ſignum plenitudinis gratiæ in eo ad quem fit & tempus plenitudinis gratiæ, eſt tempus legis nouæ. Quinta concluſio. Conuenienter fiebat miſſio viſibilis in eccleſia primitiua: patet, quia tunc erat maxima difficultas ad credendum: ideo tunc indigebant ſignis ſenſibilibus. Sexta concluſio. Conuenienter facta eſt miſſio viſibilis in certis creaturis. patet, quia per illas creaturas in quibus facta eſt miſſio viſibilis conuenientiſſime ſignificatur effectus diuinæ perſonę in illis, ad quos fit miſſio viſibilis, vt patere poteſt diligenter conſideranti. Ad primum argumentum dicendum ad minorem, quòd miſſio non dicit præciſe relationẽ ad creaturas: ſed etiam connotat relationem æternam. Ad ſecundum & tertium dicendum quòd conſequentia non valet, quia venire & dari non ſic connotant relationem proceſſionis æternæ ſicut mitti.

*Vtrum miſſio actiua ſit actio tranſiens.*

*Tho.1.p.q.43.ar.4. Dur.1. diſt.15. quæſt.2.*

SEcundo quæritur. Vtrũ miſſio actiua ſit actio tranſiens vel immanens. Arguitur quòd nõ ſit actio tranſiens, quia omnis actio tranſiens eſt productiua ſui termini in eſſe reali; ſed miſſio cum ſit relatio rationis non introductiua alicuius termini in eſſe reali. igitur. Contra. Miſſio actiua importat reſpectum ad creaturam, ad quam fit miſſio in qua infunditur nouus effectus gratiæ. Primo notandum quòd actio equiuoce dicitur tripliciter. Prima eſt actio

de genere qualitatis: & iſta eſt actus ſecundus potentiæ obiectiuę, qui quidem actus ſecundum ſuam rationem quidditatiuam eſt abſolutus: licet ſecundum habitudinem conſequentem dicat reſpectum ad obiectum: & talis actio dicitur immanens: quia nō eſt productiua ſui termini in eſſe reali, ſed tantummodo in eſſe obiectiuo, ſicut eſt intellectio & volitio. Secunda eſt actio de genere relationis, ſicut dictio actiua quæ eſt productiua intellectionis. Tertia eſt actio de genere actionis, ſicut impreſſio actus intelligendi in intellectu poſſibili, quæ importat reſpectum trāſmutantis ad tranſmutatum, ſiue agētis ad paſſum: & iſtæ duæ vltimæ dicuntur actiones tranſeuntes, eo quòd dicunt reſpectum ad terminum, vt productum, vel paſſum, & non, quia ſint in alio, quā in agente, omnis enim actio formaliter eſt in agente. Dicuntur ergo actiones tranſeuntes nō trāſitione formali, ſed terminatiua tantum. Secundo notandum ꝙ miſſio actiua ſpiritusſancti per ſe, ſignificat duplicem reſpectum rationis, videlicet ad miſſum & ad eum cui fit miſſio. Mittere enim eſt quaſi deſtinare, hoc in illud, ſed connotat realē productionem alicuius effectus gratię & eius impreſſionem, in creatura rationali, ad quam fit miſſio. Licet autem iſta impreſſio, ſiue infuſio ſpiritualis effectus, ſit noua in creatura, non eſt tamen noua actio in Deo infundente: quia ſi ſic, eſſet in eo mutatio. Deus enim nihil agit actione noua, ſed æterna, & ideo talis actio nō eſt in Deo relatio formalis, ſed fundamentalis tantum. Non ergo dicitur Deus de nouo aliquid agere propter nouitatem quæ ſit in eo: ſed tantum propter nouitatem effectus, per denominationem extrinſecam.

His præmiſſis ponuntur ſeptē concluſiones. Prima eſt. In Deo nō eſt actio, neque paſſio, ad intra loquendo de actione de genere actionis. Patet, quia vbi nō eſt recipere, nec recipi, vbi non eſt agere, nec pati. Per actionem enim fit impreſſio alicuius, quod in paſſio recipitur: ſed in diuinis non eſt recipere, nec recipi. igitur. Minor patet, quia omnia diuina, ſunt ſubſiſtentia, & ſunt purus actus: nullus autem purus actus, eſt alicuius entitatis receptiuus, & nullum ſubſiſtens eſt natum recipi in alio. Secunda concluſio. In diuinis ad extra eſt reſpectus actionis, ſed non paſſionis: patet, quia Deus ad extra nihil patitur, aut recipit, ſed tantummodo influit & cauſat.

Tertia concluſio. In diuinis ad intra eſt actio immanens: patet, quia Deus intelligit & diligit ſe.

Quarta cōcluſio. In diuinis ad extra eſt actio imanens: patet, q̄a Deus intelligit & diligit creaturas quæ ſunt ſibi extrinſece.

Quinta concluſio. In diuinis ad intra eſt actió tranſiens loquēdo de actione dę genere relationis: patet, quia ibi ſunt dicere & ſpirare, quæ ſunt actiones productiuę ſui termini. Sexta concluſio. In diuinis ad extra eſt actio tranſiens, patet, quia Deus producit & conſeruat creaturas & in eis multas tranſmutationes facit. Septima concluſio. Miſſio actiua ſpiritusſancti eſt actio trāſiens ratione connotati: patet, ex ſecundo notabili. Ad argumentum

mentum dicendum ad minorem quòd illa eſt vera de principali ſignificato huius termini mittere: ſed non de connotato.

## PORTIO III.

*De quadruplici communi relatione.*

PRaeter ea, quæ de perſonarum trinitate dicta ſunt. Primo generaliter de earum perſonali diſtinctione. Et deinde ſpecialiter de ſingularum perſonarum ſpeciali ratione. Nunc reſtat aliqua tractare de ipſarum perſonarum comparatione. Vbi præcipue de tribus eſt inueſtigādum. Primo de quadruplici communi relatione. Secundo ſpecialiter de perſonarum circuminſeſſione. Et tertio de ſpeciali appropriatione.

*Vtrum in diuinis ſint quattuor relationes reales, &c.*

*Scot.1.ſent.d.31.q.1.Tho.1.p.q.42. ar.1.Dur.1.d.19.q.1.*

CIrca primū primo quæritur. Vtrū in diuinis ſint iſtæ quattuor relationes communes reales, diſtinctio, idētitas, æqualitas, & ſimilitudo.

Primo arguitur, quòd diſtinctio non ſit relatio realis: quia omnis relatio realis præſupponit realem diſtinctionem extremorum: ſed idem non præſupponit ſeipſum. igitur. Secundo argu, quòd diſtinctio non ſit relatio cōmunis, quia nulla origo in diuinis eſt relatio communis, ſed diſtinctio ſit per origines. igitur. Tertio arg. quòd æqualitas nō ſit relatio, quia dicit Aug. quòd in diuinis vna perſona dicitur alteri æqualis ſecundum ſubſtantiam igitur. Quarto arguitur, quòd in diuinis non ſit ſimilitudo, quia idem non dicitur ſimile ſibiipſi, ſed perfectiones diuinæ ſunt eædem in tribus perſonis: ergo ſecundum eas non poteſt attendi ſimilitudo. Quinto arg. ꝙ æqualitas non ſit relatio diſtincta ab identitate & ſimilitudine, quia magnitudo eſſentiæ nō diſtinguitur ab eſſentia formaliter, neque etiam magnitudo attributi ab attributo. Aequalitas autem fundatur in magnitudine, ergo in diuinis non eſt æqualitas diſtincta ab idētitate, quæ fundatur in ſubſtātia, aut a ſimilitudine q̄ fundat̄ in attributis. Contra quātum ad primum in diuinis eſt producens & productum, ergo diſtinctio. Et quo ad ſecundum pater & filius & ſpiritusſanctus ſunt vnus Deus. Et Iohan. 10. dicit ſaluator. Ego & pater vnum ſumus. Et quo ad tertium dicit Athanaſius, quòd tres perſonæ ſunt eo æquales. Et quo ad quartum ipſe dicit. Qualis pater talis filius &c. Notandum quod relationes communes dicuntur, quæ nō conueniunt tantum vni perſonæ, aut duabus, ſed tribus cuiuſmodi ſunt quattuor prædictæ relationes. Hoc præmiſſo ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. In diuinis ſunt diſtinctio: identitas, æqualitas, & ſimilitudo: patet, primo de diſtinctione, quia in diuinis ſunt principia diſtinctiua, videlicet relationes originis, ſecundo patet de aliis, quia dicit Ariſtoteles ꝙ vnum in ſubſtātia facit idē in quantitate æquale: in qualitate vero ſimile. Tres autē

[Margin notes: Aug. 5. de Tri. — Io. 10. — Meth. 5. t. c. 11]

perſonæ habent eandem ſubſtantiam, eandem quantitatem virtutis, ſcilicet infinitatem, & eaſdem qualitates, videlicet eadem attributa quæ habent modum qualitatis: vt dicit Aug.&c. Vnde fundamentum proximum iſtarum relationum eſt vnitas: fundamentum vero remotum eſt ſubſtantia: quantitas: & qualitas. Hæc tamen, omnia prout dicuntur eſſe in diuinis, non ſumuntur prędicamentaliter, ſed tranſcendenter. Secunda concluſio. Prædictæ quattuor relationes in diuinis ſunt reales, patet, quia habent fundamentum reale & terminum realem: extrema etiã relata realiter diſtincta & innaſcũtur ex natura extremorum videlicet, termini, & fundamẽti abſq; opere alicuius potentiæ comparantis vnum alteri. Tertia cõcluſio. Diſtinctio eſt prior aliis tribus & inter alias prior eſt idẽtitas: deinde æqualitas: & vltima ſimilitudo. Primum patet, quia omnis alia relatio realis a diſtinctione præſupponit diſtinctionẽ: non enim eſt realis relatio eiuſdem ad ſeipſum. Secundum, patet, quia ſubſtantia pręcedit quãtitatem: quãtitas enim in diuinis eſt ipſa infinitas quæ eſt modus eſſentiæ. ipſa autem infinitas eſſentiæ præcedit perfectiones attributales: ergo identitas quæ, fundatur in ſubſtãtia prior eſt equalitate quæ fundatur in finitate, & equalitas prior ſimilitudine quæ fundatur in attributis. Poteſt tamen concedi quòd aliqua ſimilitudo fundatur in eſſentia non inquantum eſt, quid, ſed inquantum eſt actus & forma quæ perſonæ ſunt Deus: & hæc ſimilitudo prior eſt æqualitate.

*Aug.li. 18. de Trinit.*

Et conformiter etiam dicendum quòd æqualitas fundata in magnitudine attributorum, poſterior eſt ſimilitudine. Et ſi inſtetur contra primam partem concluſionis: quia diſtinctio fundatur in notionalibus. Aliæ vero tres relationes fundantur in eſſentialibus: ergo ſunt priores. Dicendum, negando conſequentiã: quia non ſemper eſt ordo relationum, ſecundum ordinem fundamentorum, ſicut in creatis ſimilitudo fundatur ſuper naturam albedinis. diſtinctio vero vnius albedinis ab alia ſuper hecceitates quæ ſunt poſteriores eſſentia albedinis: & tamen diſtinctio prior eſt ſimilitudine. Quarta concluſio. In diuinis tot ſunt equalitates & ſimilitudines. quot ſunt attributa, patet, quia quodlibet attrributum habet ſuam magnitudinem in qua fundatur æqualitas, & etiam in quolibet ipſorum fundatur propria ſimilitudo. Omnes tamen iſte æqualitates & ſimilitudines, ſunt vna res, ſicut & omnia attributa & eorum magnitudines. Quinta concluſio. Non eſt eadem æqualitas, aut ſimilitudo in numero in perſonis diſtinctis, patet, quia omnia quæ ſunt eadem numero in tribus, ſunt eſſentialia. & ita ſunt priora notionalibus. vt habetur lib. de vnica & diſcreta theologia. relationes autem cõmunes ſunt poſteriores notionalibus. Ad prĩmum argumẽtum dicendum ad maiorem, quòd illa vera eſt de omni relatione reali, alia a diſtinctione: non autem de ipſa diſtinctione, licet; bene præſupponat non identitatem, aut diſtinctionẽ fundamentalem. Ad ſm negatur conſequẽtia: quia licet diſtinctio

ctio fit per origines tanquam per principia diſtinctiua, non eſt tamen formaliter ipſa origo: quod patet, quia poteſt aliquis eſſe certus de diſtinctione perſonarum dubitando de earum origine. Ad tertium dicendum, quòd illud verbum Auguſtini intelligendum eſt fundamentaliter, & non formaliter: eſſentia enim eſt fundamentum remotũ æqualitatis, propinquius vero fundamentum eſt magnitudo, & diſtinctius infinitas. Et ſi inſtetur, quia etiam paternitas fundatur in ſubſtantia: ergo pari ratione dicitur pater ſecundum ſubſtantiam. Dicendum, quòd æqualitas fundatur in ſubſtantia, inquantum eſt vna: ita quòd vnitas eſt proxima ratio fundamenti: paternitas autem nõ ſic fundatur in eſſentia ratione vnitatis. Ad quartum dicendum negando conſequentiam, quia licet perfectiones attributales ſint eadem numero in tribus: tamen ipſa ſuppoſita relata ſunt realiter diſtincta, & hoc ſufficit. Ad quintum dicendum, quòd ſicut dicit Scot. illa ratio concludit, quòd ſicut magnitudo eſt modus fundamenti identitatis, & ſimilitudinis: ſic æqualitas fundata in magnitudine, eſt modus identitatis & ſimilitudinis, quia videlicet dicit vtranque, vt perfectam abſque exceſſu vel defectu.

*Vtrũ in diuinis ſit realis diſtinctio.*

*D. Tho. 1. p. q. 3. ar. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum in diuinis ſit realis diſtinctio? Arg. quòd non, quia quod attribuitur diuinis, debet attribui in ſummo: ſed in diuinis nõ poteſt eſſe ſumma diſtinctio cum ſit ibi veriſſima identitas in eſſentia. igitur. Contra. In diuinis eſt perſona producens, & perſona producta. Primo notanda ſunt quattuor dicta de ratione diſtinctionis. Primum eſt, ꝙ ratio diſtinctionis non eſt abſoluta: ſed reſpectiua, quia omne diſtinctum inquantum huiuſmodi eſt ab alio diſtinctum. Secundum eſt, ratio diſtinctionis eſt tranſcendens: patet, quia circuit omne prædicamentum, & conuenit enti, & paſſionibus ſuis antequam deſcendat ad determinata genera. Tertium eſt. Diſtinctio eſt relatio intrinſecus adueniens: patet, quia poſitis principijs diſtinctiuis aliquorũ neceſſario ponitur diſtinctio. Quartum eſt. Diſtinctio non eſt relatio æquiparantiæ, quia relatio æquiparantiæ fundatur in extremis eiuſdem rationis, cum ſit eiuſdem rationis in vtroque extremo. Principia autem diſtinctiua, in quibus fundatur diſtinctio, non poſſunt eſſe eiuſdem rationis. Secundo notandum, ꝙ preter diſtinctionem, quę eſt per actum rationis quattuor ſunt diſtinctiones eſſentialiter ordinatæ Prima eſt eſſentialis, videlicet inter eſſentiam, & eſſentiam. Secunda eſt realis, videlicet inter rem & rem. Tertia eſt formalis videlicet inter quidditatem, & quidditatem. Quarta eſt modalis, videlicet inter rationem formalem, & modum eius, & inter omnes diſtinctiones, quę ſunt ex natura rei, iſta videtur minor. Vnde minor eſt diſtinctio inter ſapientiam, & modum eius, quàm inter ſapientiam, & iuſti-

 tiam.

tiam. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Inter perſonas diuinas non eſt eſſentialis diſtinctio, ſed in ipſis eſſentialis eſt diſtinctio a creaturis. Primum patet, quia habēt eandem eſſentiam. Secundum patet, quia eſſentia diuina eſt infinita eſſentia vero creaturæ ē finita: eadē vero eſſentia non poteſt eſſe finita & infinita. Secunda concluſio. In diuinis eſt realis diſtinctio, patet, quia producens realiter diſtinguitur a producto: in diuinis autem eſt producens & productum. Tertia concluſio. In diuinis eſt diſtinctio formalis: patet, quia ſic diſtinguitur relatio ab eſſentia. Quarta concluſio. In diuinis eſt diſtinctio modalis: patet, quia ſic diſtinguitur eſſentia ab infinitate ſua. Quinta concluſio. In diuinis ante diſtinctionem perſonarum, non eſt aliqua diſtinctio quę ſit relatio formalis, ſed fundamentalis tantū: patet, quia in diuinis non eſt ponenda formalis relatio ante conſtitutionem ſuppoſitorum. Ad argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de illis quæ formaliter dicunt perfectionem cuiuſmodi non eſt diſtinctio.

*Vtrum in diuinis perſonis ſit ſumma æqualitas.*

*Tho. 1. p. q. 42. ar. 1. Dur. 1. d. 19. q. 1.*

TERTIO quæritur. Vtrum in diuinis perſonis ſit ſumma ęqualitas? Argu. quòd non; ſumma æqualitas eſt mutua: ſed in diuinis non eſt æqualitas mutua, igitur. Minor patet, quia dicit Chryſoſtomus ſuper illo verbo ad Hebre. j. Qui cum ſit ſplēdor &c. filius eſt ęqualis patri: ſed non pater filio. Secundo. In patre ſunt duæ relationes originis: & in filio duæ: in ſpirituſancto vero tantum vna. igitur. Tertio Pater poteſt generare filiū: filius autem non poteſt: ergo filius nō eſt omnipotens: & ſic nō eſt ęqualis patri: patet cōſequentia: quia dicit Aug. quòd ſi pater non poteſt generare filium ſibi æqualē non eſt omnipotens. Item habens potentiam & potens operari eſt potentior eo, qui habet potentiam & operari non poteſt. Pater autem habet potentiam generandi & generare poteſt: potentia autem generandi & ſi ſit in filio tamen generare non poteſt. igitur. Item ſi filius non ſciret generationem patris non eſſet omniſciens: ergo a ſimili ſi non poteſt in generationem patris non eſt omnipotens. Præterea arg. quòd in diuinis non ſit æqualitas: quia æqualitas repugnat perfectioni. Dicit enim Auguſti. Si omnia eſſent æqualia non eſſent omnia igitur. Contra, quicquid perfectionis eſt in vna perſona, eſt in qualibet alia.

*Heb. 1.*

*lib. contra maximū.*

Primo notandum, quòd ſicut ſupra dictum eſt ęqualitas fundatur in quantitate. In Deo autem licet non ſit quantitas molis, eſt tamen quantitas uirtutis, quæ videtur eſſe triplex, videlicet quantitas durationis quæ eſt æternitas quantitas valoris, ſiue perfectionis intenſiue, quæ dicitur magnitudo, & quantitas vigoris in agēdo quæ dicitur potentia: & ſecundum iſta tria oſtendit. Auguſt. æqualitatem diuinarum perſonarum. Secundo notandum, quòd

*lib. de fide ad petrum*

quòd potentia dicitur reſpectu poſſibilis. poſſibile autem dicitur dupliciter. Vno modo, vt opponitur impoſſibili, & ſic non poteſt eſſe obiectum adęquatum potentiæ. Hoc enim modo poſſibile eſt Deum eſſe: quod tamen non ſubeſt alicui potentiæ. Alio modo, vt etiam opponitur neceſſario. Et hoc dupliciter. Vno modo, vt opponitur cuicunque neceſſario formaliter ex ſe. & hoc eſt poſſibile proprie dictum quod eſt adæquatum obiectum potentiæ factiuæ. Alio modo, vt opponitur tantum neceſſario a ſe. & hoc modo filius, & ſpiritusſanctus dicerentur poſſibiles: ſed magis proprie dicuntur principiati, ſiue principiabiles. His præmiſſis, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Perſonæ diuinæ ſunt æquales in æternitate, magnitudine, & potentia. patet per Athanaſiũ dicentem. In hac trinitate nihil prius, aut poſterius, nihil maius aut minus, ſed totę tres perſonæ coęternæ, ſibi ſunt & coęquales. In ipſis enim eſt eadem æternitas: eadem magnitudo: & eadem potentia. Item probatur ſpecialiter de potentia, quia quicquid põt vna perſona circa poſſibile proprie dictum, uidelicet circa creaturas; põt & alia. prius enim communicatur huiuſmodi potentia tribus perſonis, quàm poſſit habere actum circa creaturas. Huiuſmodi enim potentia neceſſario eſt in perſonis, & reſpicit creaturas contingenter. Neceſſarium autem prius eſt contingenti. Secunda concluſio. Poſſe generare filium, non cadit ſub omnipotentia proprie dicta. patet, quia filius a ſanctis dicitur oṗs, & tamen non poteſt generare. Item omnipotentia ſi proprie ſumatur, dicitur reſpectu poſſibilis proprie dicti: ſed poſſe generare filium in diuinis, non eſt hoc modo poſſibile. Tertia concluſio. Sumendo etiam potentiam, prout dicitur reſpectu poſſibilis, id eſt, principiabilis: perſonæ diuinæ ſunt æquales. Patet, quia perfectio abſoluta, quæ in patre eſt potentia generandi: illa eadem eſt in filio, licet non ſub ratione potentiæ propinquę, quia videlicet non eſt ibi ſub ratione prioris ad actum notionalem. Potentia autem, ſiue principium, dicit reſpectum prioritatis ad terminum. Quarta concluſio. In diuinis perſonis eſt ſumma ęqualitas. patet, tum ex ratione fundamenti remoti, quia videlicet, ibi eſt perfectiſſima quantitas virtutis, videlicet infinita: tum ex ratione fundamenti proximi, quia ibi eſt perfectiſſima vnitas talis quantitatis. Ad primum arg. dicendum ad probationem minoris, ꝙ Chryſoſtomus ſumit æqualitatem, vt dicit non ſolum relationem æquiparantiæ, ſed etiam imitationem quandam, ſiue modum habendi fundamentum æqualitatis ab alio, & non vt dicit, præciſe reſpectum æquiparantiæ. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia ille plures relationes in eadem perſona habent veram vnitatem: & præterea æqualitas non attenditur ſecundum relationem, cum non ſit formaliter quanta: nec enim ratio præciſa relationis eſt entitas, vel actualitas, niſi

identice & non formaliter.

Ad tertium negatur conſequentia. Et ad primam probatione dicendũ, ꝙ illa Auguſtini cõſequentia non tenet per locum intrinſecum, quaſi poſſe generare contineatur ſub illo vniuerſali eſſe omnipotentem, ſed per habitudinem extrinſecam, quia videlicet eſſe omnipotentem neceſſario concomitatur infinitas eſſentiæ & illam infinitatem neceſſario cõcomitatur communicabilitas in identitate naturę & ſic in perfectionis equalitate. Ad ſecundam probationem dicendũ quòd maior eſt vera, ſi habens potentiam non poſſit operari, propter aliquem defectum ſui, vel potẽtiæ: ſed in propoſito hoc non habet locum, quia quod filius generare non poſſit, hoc eſt ex pleniſſima perfectione potentiæ quæ non diſtat ab actu in ſuppoſito illo. Et ad tertiam probationem negatur conſequentia, ſcientia enim non requirit ordinem prioritatis ad obiectum ſuũ ſed poteſt eſſe, tam de priori, quàm de poſteriori: & ideo oĩs ſcientia neceſſario ſe extendit ad omne ens. potentia vero requirit ordinem prioritatis ad obiectum ſuum quocunque dicatur poſſibile: & ideo omnipotentia non ſe extendit ad omne ens: ſed tantum ad illud quod natum eſt eſſe poſterius. Ad quartum argumentum dicendum ad antecedens quòd equalitas repugnat perfectioni, quæ reſultat ex diuerſitate naturarum cuiuſmodi eſt perfectio vniuerſi: ſed huiuſmodi non eſt diuina perfectio quæ in ſumma ſimplicitate conſiſtit.

*De circuminſeſſione perſonarum.*

*Vtrum perſonæ diuinæ ſint in ſe inuicem &c.*

*Scot. 1. ſent. d. 19. q. 2. D. Tho. 1. p. q. 42. ar. 5. Dur. 1. d. 19. q. 3.*

CIRCA tertiũ quod eſt de circuminſeſſione. Quæritur. Vtrum perſonæ diuinæ ſint in ſeinuicem per circuminſeſſionẽ.

Primo arg. quòd non, quia ſi pater ſit in filio & filius in patre ſequitur ꝙ pater eſt in ſeipſo, ſicut philo. Arguit. iiij. phiſicorũ. *t. c. 18.* Si aerem in igne & ignis in celo, ergo aer eſt in celo. Secundò Si filius eſt in patre filiatio eſt in patre, ſed in quo eſt filiatio ille eſt filius. ergo pater eſt filius qđ eſt falſum. Tertio. Si pater eſt in filio, ergo Deus eſt in Deo & per conſequens Deus diſtinguitur a Deo quod eſt falſum. Quarto. *Io. 16.* Filius exiuit a patre, vt ipſe dicit Io. xvj. ergo non eſt in patre.

Quinto. Si poneretur quodlibet in quolibet iuxta poſitionem Anaxagore primo phiſicorum, omnia eſſent confuſa, ergo *t. c. 12.* ſi perſone diuinæ ſint in ſe inuicem mutuo in eis eſt confuſio.

Contra. Dicit ſaluator Io. 14. *Io. 14.* Ego in patre & pater in me eſt. Hoc etiam expreſſe determinat, Auguſt. Notandum quod in *Aug. li. de fide ad Petrum.* circuminſeſſio in propoſito dicitur ſubſiſtentis in ſubſiſtente realiter diſtinctio mutua pręſentialiter aſſiſtentia in eadem eſſentia. Nec poteſt ille modus eſſendi in reduci ad aliquem modorum quos ponit Philo-

4. Phiſicorum. Philoſo. quia in creaturis nihil reperitur ſimile. Poteſt tamen dici, quòd aliquo modo ſimile eſt in tribus potētijs animæ, quæ in ſe inuicē exiſtant, ſed tamen ibi non eſt realis diſtinctio, neq; etiam ipſæ potentiæ ſunt ſubſiſtentes: eſſet autem ſimile ſi per impoſſibile duo corpora realiter diſtincta eſſent eiuſdem eſſentiæ & per diuinam potentiam eſſent, in eodem loco præciſe. Hoc præmiſſo ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Perſonæ diuinæ ſunt in ſe inuicem per circuminſeſſionem ſic videlicet, ꝙ vna tota perſona eſt in alia tota, & econuerſo, patet, primo per illud Ambroſij. Totus in patre filius, & totus in verbo pater. Patet etiam ratione, quia perſona diuina conſtat ex eſſentia & relatione originis, relatio autem eſt in eſſentia, vt in fundamento, a quo ſeparari non poteſt, & ideo eſſentia nullibi eſſe poteſt ſine tali relatione: in eſſentia: ergo patris eſt filiatio cum paternitate, & etiã paternitas cũ filiatione. Cũ ergo certũ ſit vnã & eandem eſſentiam eſſe patris & filij, ſequitur ꝙ tota perſona patris eſt in filio, & tota perſona filij in patre; & ſic diceretur de ſpiritu ſancto. Secunda concluſio. Præciſa ratio huius circuminſeſſionis non eſt vnitas eſſentiæ, quia ſi ſit, cum pater habeat eſſentiam in ſeipſo, ſequeretur, quòd illo modo eſſet in ſeipſo. Tertia concluſio. Præciſa ratio eius non erit diſtinctio perſonarum per origines, patet, quia cum origines ſint alterius, & alterius rationis in perſonis diſtinctis, ſequeretur quòd nõ eſſent vniformiter in ſeipſis.

Quarta concluſio. Præciſe ratio & ſufficiens talis circuminſeſſionis eſt vnitas eſſentiæ cum diſtinctione perſonarum. patet, quia neutrum per ſe ſufficit, & ambo ſimul videntur ſufficere, vt patet ex prima concluſione. principalis tamen ratio eſt vnitas eſſentiæ. Quinta concluſio. Talis circuminſeſſio reperitur in ſolo Deo. patet, quia in ipſo ſolo eſt vnitas numeralis eſſentiæ cum perſonarum diſtinctione. Sexta concluſio. Talis circuminſeſſio eſt relatio quædam commnnis, prior æqualitate, patet primo, ꝙ ſit communis relatio, quia conuenit cuilibet perſonæ, & reſpectu cuiuslibet, & quòd ſit prior æqualitate, quia fundatur in vnitate eſſentiæ, ſupponendo tamen diſtinctionem perſonarũ. Aequalitas autem fundatur in quantitate virtutis, quę eſt poſterior eſſentia tanquam modus eius. Ad primum argu. negatur illa cõſequentia. Talis enim modus arguendi non tenet in relationibus æquiparantiæ. Non enim ſequitur. Sortes eſt ſimilis Platoni & Plato eſt ſimilis ſorti, ergo Sortes eſt ſimilis ſibijpſi. Ad ſecundum dicendum, quòd ſi filius eſt in patre, bene ſequitur, quòd filiatio eſt in patre per intimam inſiſtentiam: ſed non ſequitur, quòd ſit in patre admodum formæ. Et conformiter ad hoc dicendum, ꝙ ille, in quo eſt filiatio ad modum formæ eſt filius, ſed non in quo eſt tantum per intimam inexiſtentiam. Ad tertium conceditur prima conſequentia, ſed non ſequitur: Deus eſt in Deo, ergo Deus diſtinguitur a Deo, ſed committitur fallacia conſequentis. In prima

ma enim non diſtribuitur ille ablatiuus Deo, & tamen diſtribuitur in ſecunda virtute negationis incluſæ in illo verbo diſtinguitur. Ad quartum dicendum, ad antecedens, quòd filius exiuit a patre per productionem paſſiuam, & non per ſeparationē localem, aut eſſentialem, & ideo non ſequitur, quin ſit in patre, quia pater in ſeipſo producit filium. Ad quintum dicendum, quòd conſequentia non valet. Anaxagoras .n. dicebat, quodlibet eſſe in quolibet tanquam pars eius, vna perſona autem nō eſt in alia ad modum partis, ſed ſicut ſubſiſtens in ſubſiſtente, vt dictum eſt.

*De ſpeciali appropriatione.*

*Vtrum diuinis perſonis conuenienter ſtat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio.*

*Tho. 1. p. q. 39. ar. 7. & 8. Duran. 1. d. 31. q. 3.*

CIRCA tertium, quod de ſpeciali appropriatione ē quæritur. Vtrum diuinis perſonis conuenienter ſtat aliquorum attributorum ſpecialis appropriatio? Arguitur quòd non. Primo. Omnia attributa nominant eſſentiam, ſed eſſentia nulli perſonæ appropriatur, igitur. Secundo. Proprium non poteſt communicari, ergo nec cōmune poteſt appropriari: ſed omnia attributa ſunt cōmunia tribus. igitur. Tertio, Vbi ſit appropriatio propriū prius eſt appropriatio, cum appropriatio fiat ratione ꝓprij, ſed attributa ſunt communia, ergo ſi fiat eorum appropriatio, ſequitur ꝙ proprium prius erit cōi, quod eſt inconueniens. Contra eſt auctoritas Beati Hilarij, & Beati Auguſtini, & Magiſtri ſententiarum. *De Tri lib. 2. Lib. de doctrina chriſtiana. 1. d. 31. & 32.* Notandum ſecundum Bonau. ꝙ de appropriatis loqui contingit dupliciter. Vno modo quantum ad id, quod ſignificant, & cum illud ſit cōe tribus, nulla eſt ratio ex parte rei, quare fiat appropriatio, ſed bene eſt ratio ſumpta ex parte intellectus noſtri, videlicet ad amonendum errorem, puta, quia intellectus carnalis videt in patre carnali defectū potentiæ, & in filiis defectū ſapientiæ & intelligit in ſpiritū tempeſtatē, ſiue impulſionem violentiæ, iuxta illud Pſal. Ignis grādo nix glacies & ſpiritus procellarum. *Pſal. 148.* Vel ſm Augu. Spiritus tempeſtatis, ideo intellectus ſpiritualis patri attribuit potentiā, non quia ſibi magis cōueniat, quam alijs pſonis, ſed ne minus cōuenire videatur & filio appropriat ſapientiam, & ſpiritui ſancto, ne tempeſtuoſus videatur appropriat bonitatem, & ſuauitatē. Alio modo cōtingit loqui de appropriatis inquantū connotat originē, vel ordinē a liquem, ſeu conuenientiā cum proprio alicuius perſonæ, & ſic ex parte rei ipſa cōuenientia eſt ratio approprriationis, vt patebit perſequētia. Hoc præmiſſo ponuntur ſex cōcluſiones. Prima eſt. Cōuenienter appropriat beatus Hylarius æternitatē patri, ſpeciē imagini, id eſt filio, & vſum numini, id eſt ſpiritui ſancto. Prima pars patet, quia ſicut pater caret emanatione & principio, ſic æternitas importat negationē principij durationis. Secunda

pars

pars patet, q̃a ſicut dicit Beatus Tho. in prima parte ſpecies, ſiue pulchritudo tria requirit. Primo integritatem & perfectionē. Vnde ſm Philoſophum. Paruus homo licet aliquando ſit formoſus, nō tamen eſt pulcher. Secundo requirit proportionē & conſonantiā membrorum. Et tertio claritatē, ſeu quendā viuidū colorē: quantum ad primū igitur, pulchritudo cōuenit cū proprio filij, inquantū filius eſt habēs vere & perfecte naturā patris; quantū ad ſm conuenit cum proprio filij in quātū eſt expreſſa imago patris. Vnde dicit̄ pulchra imago, qñ expreſſe repreſentat rē, cuius eſt, etiā ſi ſit turpis: quantum ad tertiū conuenit cū proprio filij inquantū eſt verbū, quod eſt lux, & ſplendor intellectus ſm Dama. Vnde & ipſe filius dicitur ars plena oīum rōnū viuētium. Tertia pars patet, q̃a vſus vt ibi ſumitur nominat amoris cōplexum, prout videlicet vti dicitur aſſumere aliquid in facultatē voluntatis ſiue diligēdo propter ſe, ſiue propter aliud, & ideo nō ſumitur ibi vt diſtinguitur contra fruitionē. Cum itaq; vſus importet amorē, ideo conuenienter appropriat̄ ſpirituiſancto, qui procedit per modū amoris. Secunda concluſio. Conueniens eſt appropriatio B. Auguſtini, in qua appropriat vnitatē patri, æqualitatē filio, & concordiā, ſiue connexionē ſpiritui ſancto. Primum patet, quia vnitas eſt principiū numeri, & nihil aliud præſupponit quemadmodū pater eſt principium aliarum perſonarum, & nullam præſupponit. Secundum patet, quia æqualitas nominat vnitatē in reſpectu ad alterum. & hoc primo conuenit filio: poſita enim ſola perſona patris, nō habet̄ æqualitas: poſita aūt perſona filij, ſtatim habetur æqualitas ad patrem. Tertiū patet, quia concordia & connexio ſit maxime p̄ amorē: ideo conuenienter appropriatur ſpirituiſancto, qui procedit per modum amoris.

Tertia concluſio. Conuenienter appropriatur patri potentia, filio ſapientia, & ſpiritui ſancto bonitas. Primum patet, quia potentia habet rōnem principij, & pater eſt principiū, non de principio. Secundū patet, q̃a ſapiētia pertinet ad intellectū: filius autē producitur per actū intellectus. Tertium patet, quia bonitas eſt obiectum amoris, & ſpiritus ſanctus procedit per modū amoris.

Quarta concluſio. Conuenienter ſecundum Auguſti. vbi dicit Apoſtolus. Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo. Patri appropriatur Ro. 11. ex ipſo. filio per ipſum, ſpiritui ſancto in ipſo. Primum patet, quia ibi ly ex, dicit habitudinem cauſæ effectiuæ, quæ maxime habet rationē principij, ideo conuenienter appropriatur patri, qui eſt omniū aliorum tam creatorum, quàm increatorum principium. Secundum patet, quia ibi ly per, dicit habitudinem quaſi formæ, ſicut dicimus, quòd artifex operatur per artē. Filius autem ſecundum Auguſt. dicitur ars omnipotentis Dei. Tertium patet, quia ibi ly indicit habitudinem continentiæ, & manutenentiæ, quę eſt a bonitate diuina, quę appropriatur ſpirituiſancto. Quinta cōcluſio. Filio conuenienter appropriatur liber vitæ, quia liber vitæ dicitur notitia prædeſtinatorum ad vitam

ad vitam æternam: filius autem procedit per modum notitiæ. Et ſi quis quæreret. An de illo libro aliquis poſſet deleri. Dicendum, vt dicit Thom. quòd dupliciter dicitur aliquis eſſe ſcriptus in libro vitæ. Primo modo ſimpliciter per prædeſtinationem: & talis deleri non poteſt. Alio modo ſecundum quid, videlicet per aliquam ordinationē ad vitam, quæ eſt in quocunque habente gratiam, & talis dicitur deleri inquantum cadit a gratia, & vita, nō quidem referendo hanc deletionem ad librum vitę ex parte diuinæ præſciētiæ quaſi Deus aliquid ſciuerit quod amplius non ſciat, ſed ex parte ſcitorum, quæ ſunt mutabilia. Sexta concluſio. Hoc nomen, qui eſt, quod eſt maxime Deo conueniens, cōuenienter appropriatur filio. Primum patet, quia hoc nomen qui eſt, ſignificat ipſum eſſe vt illuminatum & infinitum ſic, ꝙ importat omnem plenitudinem eſſendi, & ſignificat illud ſub modo præſentis, ideo maxime conuenit Deo, qui eſt ipſum eſſe puriſſimum & actualiſſimum, in quo nihil eſt præteritum, aut futurum. Vnde dicit Dama. Principalis omnibus de Deo dicuntur nominibus eſt ipſum, qui eſt, ſignificat enim ipſum eſſe infinitum veluti quoddam pelagus omnino illimitatum. Secundum patet, quia ſuper illo verbo Eſai. Ecce ego ad gentes &c. Dicit gloſa. Filius Dei ibi loquitur qui dicit Moyſi. Ego ſum qui ſum. Talis tamen appropriatio non eſt ex ratione ipſius nominis ſecundum ſe, ſed rationе adiuncti, quia videlicet hoc dictum eſt Moyſi pro liberatione populi Iſraelitici de Aegypto, quæ fuit figura liberationis generis humani factæ per filium Dei. Ad primum argumentum negatur conſequentia: quia ipſa eſſentia ſignificatur in vltimata abſtractione, neq; aliquid connotat quod magis vnam perſonam reſpiciat quàm aliam. Item non poteſt intelligi quæcunque perſona diuina non intelligendo eſſentiam ex qua ſola cum proprietate perſonali conſtituitur perſona, non ſic autem eſt de attributis. Ad ſecudum negatur conſequentia, quia ſi proprium communicetur, oportet quòd attribuatur alicui, cui non conuenit quod non poteſt veraciter fieri. cum autem commune apropriatur, non attribuitur alicui, niſi ei, cui conuenit. Ad tertium dicendum ad antecedens, quòd proprium licet ſit prius appropriato ſub formali ratione appropriati, tamen appropriatum quantum ad id, ꝙ eſt, prius eſt proprio.

Finis ſecundæ partis.

## Sequitur tertia pars.

*De attributis in generali.*

*E*XPEDITIS *duabus primis partibus principalibus huius primi tractatus, in quarum prima dictum eſt de aliquibus ſpectantibus ad Dei vnitatem. Et in ſecunda de nonnullis concernentibus perſonarum Trinitatem. Nunc ſupereſt iuxta diuiſionem a principio huius*

*huius tractatus aſsignatam, inueſtigare de his, quæ pertinent ad attributorum pluralitatem.*

*Vtrum attributa diſtinguantur ab eſſentia diuina.*

*D.Tho.1.p.q.39.art.7.*

Vbi primo in generali quæritur de attributis. An cum ſumma vnitate, & identitate attributorum cum eſſentia, & eorum inuicem ſtare poſſit aliqua eorum diſtinctio ab eſſentia, & ab inuicem. Primo arguitur, quòd attributa non diſtinguantur formaliter ab eſſentia, quia ens perfectiſſimum ſimpliciter includit omnem perfectionem ſimpliciter modo perfectiſſimo, ſed eſſentia eſt perfectiſſima, & attributa ſunt perfectiones ſimpliciter, ergo eſſentia includit attributa modo perfectiſſimo, ſed modus perfectiſſimus eſt primus modus per ſe, ergo eſſentia includit attributa in primo modo per ſe. & ſic nō diſtinguuntur ab ea formaliter. Secundo. Eſſentia in ſua ratione quidditatiua eſt perfectiſſima, ergo quidditatiue includit attributa. Tertio, omnis creatura eo quòd caret aliqua perfectione ſimpliciter eſt imperfecta, ſed eſſentia diuina ſi non includit quidditatiue attributa in ſua ratione quidditatiua caret ipſis: ergo eſt imperfecta quod eſt falſum. Contra. Inter fundamentum, & id quod fundatur in eo, eſt formalis diſtinctio, idē enim non fundatur in ſeipſo: ſed eſſentia eſt fundamentum attributorum. igitur. Primo notanda ſunt quinque præambula de idētitate. Primum eſt. Identitas eiuſdem ad ſeipſum non eſt relatio realis, cum relatio realis habeat extrema ex natura rei diſtincta. Nec eſt relatio rationis, cum illa ſit realis identitas ante omnem actum intellectus, ſed eſt indiſtinctio, ſiue carentia diſtinctionis, ſicut vnitas eſt indiuiſio, ſiue carentia diuiſionis. Et ſi dicatur, quòd vnitas cum ſit in Deo dicit perfectionem ſimpliciter. ergo eſt poſitiua, & non priuatiua. Dicendum, quòd ſicut independentia dicit perfectionem ratione fundamenti, ſic vnitas. Secundum eſt. Identitas, quæ eſt inter extrema tranſcendentia cuiuſmodi eſt ratio entis & ratio ſuarum paſſionum, vt abſtrahunt ab omni diuiſiuo, non eſt niſi reſpectus fundamentalis, patet, quia nullus reſpectus formalis conuenit enti antequam diuidatur per abſolutū, & reſpectiuum. Tertium eſt. Identitas, quæ eſt inter extrema non tranſcendentia habentia aliquam vnitatem realem cuiuſmodi ſunt potentiæ animæ eſt relatio realis, actualis, & formalis. patet, quia in talibus ſunt omnia quæ videntur requiri ad talem relationem. Quartum eſt, quòd colligi poſſunt quatuor modi identitatis. Primus eſt identitas rationis, quæ fit per actum intellectus comparantis idem ad ſeipſum. Secundus eſt identitas, quæ eſt carentia diſtinctionis. Tertius eſt identitas, quæ eſt relatio fundamentalis in illis, videlicet, quibus repugnat formaliter referri. Quartus eſt identitas, quæ eſt relatio realis, formalis, & actualis. Quintum eſt. Prima

identitas

identitas nō poteſt eſſe ſumma, quia omne ens rationis eſt dimi nutiuū. Nec tertia, quia compatitur ſecum diſtinctionem funda mentalem. Nec etiā quarta, quia quarta compatitur ſecum diſtin ctionem formalem. Ideo videtur dicendum, ꝙ ſecunda identitas eſt ſumma, quia videlicet puriſſi ma abſq; ammixtione diſtinctio nis. Melius tamen videtur dicendum, ꝙ ſimpliciter loquendo identitas habet ſummitatem & præexcellentiam ex fundamēto, & ſic illa eſt ſimpliciter ſumma, quæ habet fundamentum perfectiſſimum, videlicet infinitum, cuiuſmodi eſt identitas diuinorum. Secundo notandum, ꝙ attributum dici poteſt quadrupliciter. Vno modo pro quocunque prædicato, quod attribuitur alicui, & ſic etiam quidditatiua, vt ſubſtātia, & ſpiritus dicuntur attributa Deo. Secundo modo pro quacunq; perfectione ſecunda, quę videlicet non eſt quidditatiua: vt infinitas & neceſſitas, & huiuſmodi, quæ tanquàm paſſiones attribuuntur diuinæ eſſen tiæ, & ſunt de ipſa demonſtrabiles. Tertio modo magis proprie pro perfectione ſecūda, quæ com munis eſt Deo, & creaturis, & per viam eminentiæ & remotionis attribuitur Deo, ſicut ſapien tiam & ſcientiam eminentiſſime attribuimus Deo, remouendo omnem imperfectionem. Quarto modo ſumitur attributū pro appropriato, ſicut potentia attri buitur patri per appropriationem: & de attributis hoc modo dictis dictum eſt in præcedenti quæſtione, de attributis autem tertio modo dictis dicendum in ſequenti. His præmiſſis ponuntur ſex cōcluſiones. Prima eſt. Attributa in ſuis rationibus formalibus vltimatæ preciſis nullā habent vnitatem, aut identitatē: patet, quia rationes eorum ſunt ſimpliciter ſimplices, & ideo ſunt primo diuerſæ. Secunda concluſio. Attributa veram habent vnitatem in infinitate. patet, quia omnibus reſpondet vna infinitas, ſecundum quam ſunt identicæ vnum. Tertia concluſio. Attributa veram habent vnitatē in realitate: patet, quia omnibus reſpondet vna realitas ſecundum quam ſunt idem realiter. Quarta concluſio. Attributa veram habent vnitatem in eſſentia; patet, quia in vna natura, ſiue eſſentia radicantur, in qua ſunt eſſentialiter idē, & ſibi inuicem ineffabiliter intima. Quinta cōcluſio. Attributa ſummam habent identitatem & vnitatem: patet, quia habent verā vnitatem, & identitatē eſſentiæ, & infinitatis, quæ non poteſt eſſe ſine ſumma ſimplicitate. Non enim poteſt eſſe infinitas cū aliqua entitate, aut realitate, quę non ſit eadem realiter ſibi. Sexta concluſio. Cum ſumma iden titate attributorum inter ſe, & cum eſſentia ſtat eorum formalis diſtinctio. patet, quia ſi diffinirentur, ratio formalis vnius, non poneretur in diffinitione al terius. Ad primum argumentum dicendum concedendo totum primum proceſſum, & cum ſubſumitur, quòd modus perfectiſſimus eſt primus modus per ſe, verum eſt exponendo negatiuæ, quia ſcilicet illo nullus eſt perfectior: ſed falſum eſt exponendo affirmatiuæ, quia non eſt omni alio perfectior: æque enim

enim perfectus eſt ſecundus modus vt primus, cum vterque ſtet cum infinitate, ſed bene verum eſt, quòd primus modus eſt principalior, attributa ergo ſunt æque perfecta vt eſſentia: ſed non ita principalia. Ad ſecundum negatur conſequentia, quia eſſentia præciſa ab omnibus attributis tantam habet perfectionem, ſicut cum attributis propter infinitatem. & ideo attributa nullam addunt perfectionem eſſentiæ, ſed tamen ipſa eſſentia propter infinitatem perfectionis non poteſt eſſe omnino ſine attributis, licet non includat ea quidditatiue. Ad tertium dicendum ad minorem, quòd eſſentia non caret ſimpliciter attributis, ſed tantum ſecundum quid, videlicet cum illa determinatione quidditatiue, ſicut & homo quidditatiue non habet riſibilitatem, & tamen ſimpliciter habet eam. Eſt ergo ibi abſtractio non ſeparatiua, ſed præciſa tantum.

## DE POTENTIA INTELLECTIVA.

PRÆMISSA quæſtione generali de attributis, ſpecialiter accedendum eſt adtractandum de ipſis. Et præcipue de tribus, & de his quæ ipſis pertinent. Primo de potentia intellectiua. Secundo de potentia volitiua: Et tertio de potentia effectiua. Primo ergo dicendum eſt de his, quæ ſpectant ad potentiam intellectiuam.

### *Vtrum in Deo ſit intellectus & poſſibilis.*

VBI primo quæritur. Vtrum in Deo ſit intellectus agens, & poſſibilis. Primo arguitur, quòd non, quia in Deo non eſt actio, neque paſſio: igitur. Secundo. Intellectus agens eſt, quo eſt omnia facere, & intellectus poſſibilis, quo eſt omnia fieri ſecundum philoſophum, *3. de anima t.c. 5.* ſed in diuinis ad intra, non eſt facere, neque fieri. igitur. Contra. Omnis perfectio ſimpliciter eſt in Deo, ſed intellectus eſt perfectio ſimpliciter: eſt enim melior quocunque ſibi incompoſſibili. igitur. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd in Deo non eſt potentia intellectiua, nec aliquid ſe habens per modum habitus: ſed actus intelligendi tantum, vt Deus intelligatur quaſi purum intelligere. Cum enim omnis potentia ſit perfectibilis per actum, importat imperfectionem, & ſic non eſt ponenda in Deo. Sed hoc non eſt conuenienter dictum, quia Deus eſt formaliter intelligens, & formaliter ſapiens. Intellectio autem actualis non eſt formaliter intelligens, ſed cui ineſt: fundamentum autem eius proximum, eſt intellectus: ideo dicendum, ꝙ in Deo eſt potẽtia intellectiua, & etiam habitus intellectualis, & actus intelligendi.

Secundo notandum, quòd quadruplex eſt potentia, uidelicet productiua & factiua, operatiua, & receptiua. Potentia autẽ productiua abſtrahit a factiua. Vnde in diuinis eſt potentia prima, ſed non ſecunda ad intra. Importat enim imperfectionẽ in re facta, uidelicet nouitatem & limitationem. Potentia autem operatiua abſtrahit a receptiua. Vnde licet in creatis non ſit operari abſque receptione actus bene tamen in diuinis. Vnde intelligere non eſt recipere actum intelligendi, ſed ipſum habere. Tertio notandum, quòd in creatis intellectus agens eſt tranſmutatiuus intellectus poſſibilis, cauſando, videlicet, & imprimendo in eo ſpeciem intelligibilem, actum intelligendi, & habitum vel diſpoſitionem: eſt etiam productiuus verbi. Hoc tamen non differt a ſecundo prædicto niſi ſecundum præciſionem rationis formalis. Intellectus autem poſſibilis in creatis eſt paſſiuus, ſecũdum habitudinem ad intellectum agentem ipſum tranſmutantem. Eſt etiam receptiuus, ſecundum habitudinem ad ſpeciem, & actum intelligendi & ad habitum, vel diſpoſitionem. Eſt etiam operatiuus ſecundum habitudinẽ ad ipſum actum intelligendi inquãtum eſt eius fundamentum & nõ inquantum eſt eius ſubiectum receptiuum. His præmiſſis, ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt. In Deo eſt intellectus agens non inquantum tranſmutatiuus, ſed præciſe inquantum productiuus. Primum patet, quia in Deo nulla eſt tranſmutatio. Secundum patet, quia in Deo fit productio verbi per intellectum. Secunda concluſio. In Deo eſt intellectus poſſibilis non inquantum paſſiuus, aut receptiuus, ſed inquantum operatiuus. Duo prima patent, quia eſſe paſſiuum, aut receptiuum nominat imperfectionem. Tertium patet, quia intelligere eſt perfectio ſimpliciter. Ad primum argumentum dicendum, quòd in Deo non eſt actio, aut paſſio de genere actionis, aut paſſionis, ſed bene de genere relationis. productio enim actiua, & productio paſſiua ſunt relationes, ſed tamen habent modum actionis & paſſionis. Ad ſecundum dicendum, quòd illę deſcriptiones dantur de intellectu agẽte, uel poſſibili, ſecundum quòd ſunt in natura limitata, ubi non eſt productio ſine factione, & nõ ſecundum ſuas formales rationes præciſas.

*De diuina ſcientia, & ſcibilium habitudine.*

POST præmiſſam quæſtionem de intellectu Dei. Conſequenter inquirendum eſt de eius intellectione, & ſcientia. Vbi præcipue quærendum eſt de tribus. Primo de diuinæ ſcientiæ & ſcibilium habitudine. Secundo de ſcitorum multitudine. Et tertio de ſcientiæ certitudine.

*Vtrum in Deo ſint Ideæ &c.*

*D. Thom. 1. p. q. 15. a. 2. 3. Duran. 1. d. 36. q. 1.*

CIrca primum primo quæritur. Vtrum in Deo ſint ideæ, vel relationes aliquæ ad ſcibilia quiditatiue cognita, quæ

quæ ſint rationes cognoſcendi huiuſmodi ſcibilia. Primo arguitur quòd ſic, quia dicit Aug. quòd ideæ ſunt rationes æternæ in mente diuina. *Lib. 83. Quæſt.* Secundo dicit Auicenna, quòd in Deo eſt relatio intelligentis ad formas intellectas. *Metap. 6.* Tertio arguitur. Deus omnia nouit diſtinctè, ergo per rationes diſtinctas, quæ non videntur eſſe aliud quam relationes. Quartò. Nihil poteſt eſſe ratio cognoſcendi plura, niſi aliquo modo approprietur vnicuique eorum: ergo eſſentia diuina non poteſt eſſe ratio cognoſcendi omnia, niſi per aliud approprietur vnicuique obiecto: non videtur autem per quid appropriari poſſit, niſi per relationes. igitur. Quinto. Cognitio fit per ſimile, ergo oportet, quòd ratio cognoſcendi habeat propriam rationem ſimilitudinis ad obiectum cognitum, quod non videtur poſſe eſſe ſine relatione ad ipſum obiectum. Contra, quia ſi eſſent in Deo huiuſmodi relationes oporteret, quòd eſſent reales: Deus etiam prius habet intellectionem, quàm comparet eam rebus cognitis, & ita ſi eſſet relatio tanquam ratio cognoſcendi eſſet ex natura rei, & non per actum intellectus, ſed non poteſt eſſe in Deo realis relatio ad creaturas. realis enim relatio, neceſſario coexigit ſuum terminū in eſſe reali: & ita eſſet aliqua realitas in Deo neceſſario coexigens creaturam, quod eſt falſum. Primo notanda ſunt tria præambula de relatione inter ſcientiam, & ſcibile. Primum eſt quòd illa relatio de tertio modo poſito a philoſopho, vbi dicit, quòd in relatiuis illius modi qui ſcilicet fundatur in ratione menſurati, & menſuræ non eſt mutuitas: *Metaph. 5. c. 4.* licet enim menſuratum referatur ad menſuram, nō tamen econtra, immo menſura ſub ratione abſoluta terminat rationem menſurati, quod ab ea dependet. Sumitur autem ibi menſura non pro menſura prædicamentali, ſed pro eo a quo aliud dependet: quantum ad eſſe & veritatem cuiuſmodi eſt ſcibile, reſpectu ſcientiæ in nobis, Secundum eſt, quòd differentia eſt inter ſcientiam Dei, & ſcientiam noſtram in ordine ad obiecta cognita. In nobis enim obiectum eſt menſura ſcientiæ. Vnde ſcientia in nobis habet relationem ad obiectum, ſed nō econtra. Scientia vero Dei eſt menſura omnium intellectorum aliorum a ſeipſa: ergo intellectio diuina non refertur ad huiuſmodi obiecta, ſed econtra, ipſa obiecta inquantum cognita referuntur ad intellectionē diuinam, quæ ſub ratione abſoluta terminat eorum reſpectum. Tertium eſt, quòd & ſi concedantur in Deo eſſe aliquæ relationes ad obiecta cognita, illæ tamen non ſunt naturaliter priores obiectis cognitis inquantum huiuſmodi. quod ſic declaratur. Primo enim intellectus diuinus cognoſcit eſſentiam diuinam. Secundo producit creaturam in eſſe intelligibili, & eam intelligit, & tunc eſt relatio rationis creaturæ intellectæ ad intellectionem diuinam, ſed non econtra. Tertio poteſt intellectus diuinus comparare intellectionem ſuā ad ipſa obiecta cognita, & per illum actum cauſat relationem

rationis in ipſa intellectione. Quarto poteſt habere actum quaſi reflexum intelligendo relationem illam. Secundo notanda ſunt tria præambula de Ideis. Primum eſt, quòd ſecundum Auguſtinum. Idea dicitur forma, vel ratio æterna in mente diuina, ſecundum quam aliquid eſt formabile extra, vt ſecundum propriam eius rationem. quod ſic declaratur a Scoto, quia Deus omnia cauſat, vel cauſare poteſt non irrationabiliter, ergo rationabiliter, & ſic habet rationem, ſecundum quam vnumquodque cauſat & format, non autem habet eandem omnium, quia vt dicit Auguſtinus vbi ſupra, alia ratione cõditus eſt homo & alia æquus. ergo diſtinctis rationibus format ſingula, & non ſumptis a rebus, quia Deus in efficiendo nullo indiget extra ſe, ergo rationibus, quæ ſunt in mente diuina, ſicut cognitum in cognoſcente. quicquid autem eſt in mente diuina in quocunque eſſe, ſiue rei, ſiue rationis per actum intellectus diuini, illud eſt æternum, & immutabile. Secundum eſt, quòd iuxta prædicta, videtur quòd ipſa creatura, puta lapis in eſſe cognito in mente diuina, eſt idea. omnia enim prædicta ſibi conueniunt quemadmodum etiam diceremus, quòd archa concepta in mente artificis eſt idea archæ, quæ formatur extra in materia. Et hoc conſonat dicto Platonis, a quo accepit Auguſtinus nomen ideæ. Poſuit enim Plato ideas eſſe rerum quidditates ſeparatas quidem ſecundum impoſitionem Ariſtotelis, & male, ſed exiſtentes in mente diuina ſecundum Auguſtinum & bene. Si autem aliquando Plato dicit iſtas ideas eſſe ſeparatas nõ intelligit de ſeparatione locali, aut reali, ſed formali & præciſiua tantum, quia videlicet huiuſmodi quidditates in ſua formali ratione præſcindunt a ſingularibus & a loco, & a tempore, ſunt tamen in mente diuina ſicut cognitum in cognoſcente. Tertium eſt, quòd Auguſt. dicit quatuor notanda de ideis. Primum eſt, quòd ideæ ſunt adorandæ. Secundum eſt, quòd ideis eſt fruendum. dicit enim quòd anima beatificatur ideis. Tertium eſt, quòd ideæ ſunt æternæ. Quartum eſt, quòd tanta vis eſt in ideis, vt ſine eis ſapiens nemo eſſe poſſit. Ex quibus condicionibus ſatis, ſequitur, quòd ideæ realiter ſunt ipſa diuina eſſentia. Tertio notanda ſunt tria præambula de habitudine idearum, & creaturarum ad intellectionem diuinam. Primum eſt, quod intellectionis diuinæ duplex eſt obiectum. Vnum eſt motiuum & primario terminatiuum, & iſtud eſt ſola eſſentia. Aliud eſt obiectum ſecundario terminatiuum, & nullo modo motiuum cuiuſmodi ſunt creaturæ. Secundũ eſt, ꝙ ideæ non poſſunt eſſe obiectum primarium diuinæ intellectionis, formaliter enim non dicunt, niſi reſpectum rationis ad ipſam intellectionem, a qua producuntur, non quidem productione ſimpliciter, & in eſſe reali, ſed productione, ſecundum quid in eſſe cognito. Tertium eſt, quòd ideæ proprie dicũtur produci a ſcientia Dei, & non a ſapientia:

*Lib. 83. Quaſt.*

*Lib. 83. Quaſt. & lib. de Tri.*

pientia : ſapientia enim eſt de diuinis, ſcientia vero de creaturis, vt dicit Auguſtinus ſuper illo verbo Apoſtoli. Alij quidem per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ. Alij ſermo ſcientiæ. Idea autem non dicitur reſpectu Dei, quaſi Deus ſit ideabilis, licet reſpectu creaturæ. His pręmiſſis ponuntur nomen concluſiones. Prima eſt. In Deo non eſt neceſſaria aliqua relatio tanquàm ratio cognoſcendi creaturas, patet, quia nulla poteſt ibi intelligi relatio prior cognitione creaturarum. vt patet per tertium præambulum primi notabilis. Item cum illa relatio cognoſcatur a Deo, aut cognoſcitur per aliam relationem : & ſic erit proceſſus in infinitum, aut per ipſam eſſentiam abſque quacunque relatione: & ſic eadem ratione ipſa obiecta creata erunt per eſſentiam diuinam cognoſcibilia. Secunda concluſio. Eſſentia diuina intellecta, vt imitabilis a creaturis, non eſt ratio cognoſcendi creaturas; patet, q̃a intellectus diuinus prius intelligit creaturas, quàm reſpectum imitabilitatis ad ipſas. cognitio enim relationis præſupponit cognitionem ſui termini. Tertia concluſio. Eſſentia diuina nudè accepta, eſt ratio intelligendi omnia quæcunque intelliguntur a Deo : patet, quia vnius actus & maxime actus primi cuiuſmodi eſt intellectio diuina, eſt aliqua ratio per ſe vna, ſed vna & eadem eſt intellectio, qua Deus omnia intelligit: ergo eius eſt ratio per ſe vna, ſed eſſentia ſub relatione rationis, non eſt aliquid per ſe vnum, igitur. Quarta concluſio. Non ſunt in Deo ponendæ ideæ tanquam ratio cognoſcendi creaturas: patet, quia ideæ præſupponunt notitiam creaturarum, vel formaliter ſunt ipſæ creaturæ in eſſe cognito. Quinta concluſio. Probabilis eſt opinio beati Thomæ dicentis, quòd ideæ non ſunt aliud, quàm diuina eſſentia intellecta, vt imitabilis a creaturis: ita quòd diuina eſſentia intellecta, vt imitabilis a lapide eſt idea lapidis, & ſic de alijs: patet, quia ſecundum iſtam poſitionem facile verificatur omnia, quæ beatus Auguſtinus dicit de ideis. Sexta concluſio. Probabilis etiam eſt poſitio Scoti dicentis, quòd idea eſt ipſa creatura in eſſe cognito in mente diuina, patet, quia ideæ ſic acceptæ conuenit diffinitio ſuperius poſita, quæ ſumitur a beato Auguſtino. Sed tunc videtur eſſe difficultas magna quomodo poterunt verificari verba Auguſtini præmiſſa in ſecundo notabili, in tertio præambulo: quia creatura in eſſe cognito non videtur eſſe adoranda, neque ea videtur eſſe fruendum, neque videtur eius cognitio neceſſaria ad ſapientiam : quia ſapientia eſt de ſolo Deo, nec etiam ſibi videtur competere æternitas: cum æternitas ſit conditio entis ſimpliciter: creatura autem in eſſe cognito non eſt ens ſimpliciter. Dicendum ad primum, quòd licet ideæ non ſint adorandæ inquantum ſunt relationes rationis præciſæ, bene tamen inquantum identificantur cum eſſentia diuina. Et ſimiliter dicendum, quòd ideis eſt fruendum inquantum

ſunt idem cum eſſentia. Sicut.n. relatio paternitas identice tranſit in eſſentia, licet non formaliter: ſic etiã iſte relationes rationis, quæ dicuntur ideæ. Ad ſecundum autem dicendum, ꝙ licet ſapientia primario & ſimpliciter ſit de Deo: tamen ſecundario eſt de creaturis in habitudine ad Deum. Vnde non eſſet aliquis omnino ſapiens ſi præciſe cognoſceret diuinam eſſentiam non cognoſcendo creaturas. Et ſimiliter licet beatitudo principalis conſiſtat in eſſentia diuina obiectiuè: eſt tamen aliqua beatitudo ſecundaria & minus principalis in creaturarum notitia. Ad tertium autem dicendum, ꝙ licet æternitas ſit primario & principaliter conditio entis ſimpliciter ſecundario, tamen competit creaturis in eſſe cognito, prout ſunt in mente diuina. Septima cõcluſio. Ideæ non ſunt in Deo ponendæ, niſi tanquàm rationes formandi, & producendi creaturas. patet ſatis per verba Auguſtini poſita in ſecundo notabili in principio primi pręambuli. Octaua concluſio. Omne poſitiuum habet in Deo ideam, patet, quia omne tale eſt a Deo formabile, & habet in Deo eſſe cognitum. Nona concluſio. Ideæ non ſunt idem formaliter cum eſſentia diuina, ſed tamen non diſtinguuntur ab ea realiter. Primum patet, quia ens rationis non eſt idem formaliter cum ente reali: cum tñ dicat aliquam formalitatem: idea autem formaliter nominat reſpectum rationis. Secundũ patet, quia nullum æternum realiter diſtinguitur ab eſſentia diuina: ideæ ſunt æternæ, vt patet per Auguſtinum, igitur. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum dicendum, quòd in Deo bene conceditur eſſe relatio rationis ad res intellectas: ſed illa relatio eſt poſterior intellectione rerum, vt patet ex tertio præambulo primi notabilis. Ad tertium negatur conſequentia, quia ad diſtinctam cognitionem plurium, ſufficit ratio illimitata ad ipſa plura. Quandocunque enim eſt aliqua ratio illimitata ad plura cognoſcibilia, illa poteſt eſſe de ſe ratio diſtinctæ cognoſcẽdi vnũquodque illorum abſq; relatione rei, vel rationis. Illimitatio enim non ponit aliquam imperfectionem: ſed magis perfectionem. eſſentia autem diuina eſt ſimpliciter illimitata reſpectu omnium cognoſcibilium. Ad quartum dicendum ad antecedens, quòd ſi intelligatur de appropriatione, quæ eſt determinatio limitationis falſum eſt. Non enim ad hoc neceſſaria eſt limitatio, ſed verum eſt, ſi intelligatur de appropriatione, quæ eſt determinatio oppoſita indeterminationi ad contradictoria. ſed hoc modo eſſentia diuina eſt ex ſe determinata ad quodlibet cognoſcibile. Ad quintum dicendum ad conſequens, quòd ſufficit quòd ratio cognoſcendi habeat eminenter rationem ſimilitudinis ad cognitum quando eſt ratio illimitata: nec oportet quòd habeat formaliter diſtinctã rationem ſimilitudinis ad illud.

*Vtrum creatura habeat verum eſſe eſſentiæ.*

*Scot. in primo, diſt. 36. q. 1.*

SECVNDO quæritur. Vtrū creatura in quantum eſt fundamentum relationis æternæ ad Deum, vt cognoſcentem habeat verum eſſe eſſentiæ ſic ꝙ eſſentia rei creabilis ſit æterna? Arguitur quòd ſic: primo. Intellectus diuinus ab æterno intelligit quidditatem creaturæ: ergo ipſa quidditas ab æterno eſt intellecta & terminus diuinæ intellectionis: ſed vere intellectionis eſt verus terminus, igitur. Secundo. Proportio eſt paſſio entis, ſed rei cognitæ eſt aliqua proportio ad Deum cognoſcentē: ergo ipſa res cognita, vt cognita habet eſſe verum. Tertio. Sicut ens ad non ens: ſic poſſibile ad impoſſibile: ergo permutatum, ſicut omne ens eſt poſſibile, ita omne non ens eſt impoſſibile: ſed creatura ab æterno eſt poſſibilis: ergo ab æterno eſt ens. Quarto. Chimera ab ęterno eſt impoſſibilis: homo vero ab æterno eſt poſſibilis: ergo ab æterno chimera, & homo non ſunt æqualiter nihil. Quinto. Ab æterno homo eſt animal: hæc enim eſt regula æterna ſecundum Auguſt. hoc autem non poteſt eſſe verum, niſi ſecūdum eſſe eſſentiæ: ergo homo ab æterno habet eſſe eſſentiæ. Sexto. Homo ab æterno realiter eſt animal: illa enim eſt propoſitio neceſſaria, ergo homo ab æterno habet realitatem aliquam. Septimo. Creatur ab æterno eſt producibilis realiter: ergo habet producibilitatē realem, & ſic realitatē aliquam. Octauo. Omnis ſcientia eſt de neceſſarijs & æternis præſcindendo ab exiſtentia: eſt autem ſcientia de quidditatibus in eſſe eſſentiæ, prout præſcindunt ab exiſtentia, ergo eſſe eſſentiæ creaturarum eſt neceſſarium & æternum. Nono. Omnis ſcientia realis eſt de ente reali, ergo ipſe quidditas, de quibus ſunt ſcientiæ reales habent aliquod eſſe reale antequam exiſtant. Contra. Solus Deus eſt æternus. Notanda ſunt ſeptem præambula. Primum eſt, quòd eſſe eſſentiæ non eſt aliud, quàm ipſa rei quidditas: eſt enim illud eſſe, de quo dicitur, quòd diffinitio indicat eſſe rei. Secundum eſt. Illud eſſe, quod ponitur in propoſitionibus neceſſarijs eſt eſſentiæ, patet, quia in talibus vnus terminus eſt alteri eſſentialis vel q̃a de eſſentia, vel quia conſequēs eſſentiam per ſe in ſecundo modo, vel aliquid ad iſta reducibile. Tertium eſt. Eſſe quod ponitur in propoſitionibus contingentibus eſt eſſe exiſtentiæ: tales enim nō verificantur, niſi extrema actualiter exiſtant. Quartum eſt. Eſſentia & exiſtentia non diſtinguuntur realiter: patet, quia quando aliqua diſtinguuntur realiter vno diſcedente remanet aliud in eſſe reali, cum habeat realitatē ab alio diſtinctam, ſed remota exiſtentia alicuius non remanet eius eſſentia realis: nihil enim eſt reale, niſi actualiter exiſtens. Quintū eſt. Eſſe eſſentiæ, & eſſe exiſtentiæ, licet non ſint idē formaliter, tamen non diſtinguuntur formaliter proprie accipiendo diſtinctionē formalem.

Primum patet, quia exiſtentia non pertinet ad rationem formalem, aut diffinitionem cuiuſcunque naturæ. Vnde eadem eſt ratio formalis, & eadem tota diffinitio alicuius in potẽtia, & eius exiſtentis in actu. Secundum patet: quia exiſtentia nullam dicit formalitatem: patet ſatis ex præcedenti ratione. Illa autẽ proprie dicuntur formaliter diſtingui, quorum eſt alia, & alia formalitas. Sextum eſt. Exiſtentia diſtinguitur ab eſſentia modaliter, videlicet ſicut modus intriſecus a ratione formali: patet, quia quod nõ pertinet ad rationem formalem alicuius, neque variat ipſam ſibi adueniens eo, videlicet quòd non egreditur ad aliud genus eſt modus intrinſecus eius, ſed exiſtentia eſt huiuſmodi reſpectu eſſentiæ, igitur. Septimum. Illa diſtinctio inter eſſentiam, & exiſtentiam eſt ex natura rei. patet, quia illud, quod ſe habet per indifferentiã ad aliqua duo oppoſita non poteſt eſſe ex natura rei indiſtinctum ab ipſis, cum vnumquodq; ex natura rei ſit determinatum ad ſeipſum, ſed eſſentia rei creabilis indiffe renter ſe habet ad eſſe, & non eſſe, loquẽdo de eſſe exiſtentiæ. poteſt enim exiſtere, & non exiſtere, ergo &c. Item quod contingenter accidit alicui non eſt ex natura rei, omnino idẽ cum eo, ſed exiſtentia contingenter accidit eſſentiæ: non enim per ſe ſibi conuenit. His præmiſſis ponuntur octo concluſiones. Prima eſt. Eſſentia ordine naturæ præcedit exiſtentiam. patet, quia omnis creatio paſſiua ſundatur in re creata: & generaliter omnis paſſiua productio in re producta, & ſic eſt poſterior ea: ſed exiſtentia rei non poteſt eſſe prior productione: cum per productionem res primo exiſtat: ergo ipſa eſſentia producta prior eſt exiſtentia. Secunda concluſio. Eſſentia ordine perfectionis præcedit exiſtentiam: patet, quia omnis natura, quæ eſt directæ in genere ſubſtantiæ excedit quancunque perfectionẽ ſecundam ſibi aduenientem, quæ non pertinet ad quidditatẽ illius generis. Sic aũt aduenit exiſtentia ſubſtãtiæ. Et ſi dicatur, ꝙ in eſſentialiter ordinatis vltimum ſemper eſt perfectius. Dicendum, quòd verũ eſt inter quidditates, ſed non quando vltimum non eſt perfectio quidditatiua, ſed modus intrinſecus tantum. Tertia concluſio. Eſſentia non præcedit exiſtentiam ordine durationis: patet, quia ordo durationis non eſt, niſi in extremis durantibus, eſſentia ante exiſtentiam non durat: nihil enim durat, niſi actualiter exiſtens.

Quarta concluſio. Eſsentia non præcedit exiſtentiam ordine originis: patet, quia exiſtentia non originatur ab eſsentia. quod probatur, quia ens in actu non poteſt originari ab ente in potentia, ſed tantummodo ab ente in actu. Originans enim non poteſt eſse imperfectius originato, ſed eſsentia ante exiſtentiam non eſt ens, niſi in potentia. Item quod alicui contingenter accidit non datur ei, niſi a cauſa extrinſeca. Non enim poteſt eſse a principijs intrinſecis, ſed exiſtentia contingenter aduenit eſsentiæ, igitur.

Non

Non eſt ergo imaginandũ, ꝙ exiſtentia fluat ab eſſentia, vt actus ſecundus a primo, ſed eſt prima actualitas rei. Quinta cõcluſio. Eſſentia rei creabilis nõ eſt ęterna, neque neceſſaria: patet, quia nullum æternum, aut neceſſariũ contingenter producitur, ſed eſſentia rei creabilis contingenter producitur. igitur. Minor patet, quia illud producitur contingenter, quod per productionẽ accepit eſſe, eſſentia aũt eſt hmõi, & non exiſtentia: immo exiſtentia eſt ipſum eſſe reale. Sexta cõclu. Eſſentia ante exiſtẽtiã nõ eſt realis: patet, quia realitas & exiſtẽtia ſunt ſimul natura: ſunt.n. modi intrinſeci inuicẽ adæquati. Item ante mundi creationẽ, in qua data ẽ exiſtẽtia creaturis, nihil oĩo fuit reale præter Deũ. Septima conclu. Eſſentia rei creabilis pręſcindit ab ęternitate & tp̃e: a neceſſitate & contigentia: ab exiſtẽtia & realitate: patet, quia aliqua iſtorũ ſi proprie ſumantur, uidelicet æternitas, & neceſſitas ſibi repugnant: alia vero ſibi contingẽter cõueniunt. Octaua cõcluſio. Creatura inquantum eſt fundamentum relationis æternę ad Deum cognoſcentem, non habet verũ eſſe eſſentiæ: patet, quia eſſe eſſentiæ non eſt magis fundamẽtum talis relationis, quàm eſſe exiſtẽtiæ. Vtrunque.n. æqualiter eſt a Deo cognitum ab ęterno: ſed nullus diceret propter hoc eſſe exiſtentiæ creaturarum fuiſſe ab ęterno, ergo neque hoc dicendum eſt de eſſentia. Itẽ ſi ſic eſſet, nihil poſſet produci de nihilo, cum ſemper præſupponeretur eſſentia rei producibilis. & ita non poſſet eſſe creatio, nec etiam per conſequens annihilatio: quia ſemper remaneret eſſentia rei. Ad primũ ar. conceditur, ꝙ intellectus ab æterno cognoſcit creaturã, & ꝙ creatura ab æterno eſt terminus ſecundarius intellectionis diuinæ. Et cũ dicitur, ꝙ vere intellectionis eſt verus terminus, ſi intelligatur de veritate reali quãtum ad eſſe ipſius rei intellectæ falſum eſt. Sed ſi intelligatur de ipſa veritate in eſſe cognito, verum eſt. Nec ex hoc ſequitur: ergo res intellecta habet eſſe ſimpliciter: immò committitur fallacia, ſecundum quid ad ſimpliciter. Ad ſecundum dicendum ad minorem, quòd illa eſt uera de proportione, quæ eſt relatio diminuens rationem entis: & ideo nõ requirit entitatẽ ſimpliciter illius cuius ẽ. Ad tertiũ negatur cõſequentia, quia ille modus arguendi tenet ſolum in quantitatibus aut in terminis conuertibilibus. In illis aũt qui ſe habẽt ſicut inferius, & ſuperius non debet inferri quartũ de ſecũdo: immo ibi eſt fallacia conſequentis: ſed debet inferri ſecundum de quarto. Vnde in propoſito bene ſequitur. omne ens eſt poſſibile. ergo omne ĩpoſſibile eſt nõ ens. Ad quartum negatur conſequentia: quia vtraque negatio remouet totam affirmationem, licet in vna ſint plures cauſæ, quàm in alia: ideo enim ab æterno homo eſt non ens: quia ab æterno non erat cauſa ponens ipſum in eſſe. Chimera uero ab æterno fuit non ens: quia non erat cauſa ponens ipſam in eſſe: & etiam quia ſibi repugnat eſſe. Vtrunque tamen videlicet tam homo quàm chimera ab æterno nihil eſt ſimpliciter.

Ad quintum dicẽdum, quòd illa propoſitio homo eſt animal, ab eterno eſt regula eterna in mente diuina, ſed non in realitate propria. In propriis autem terminis abſtrahit ab eternitate & tempore cum poſſit vtrobique verificari. Ad ſextum dicendum, quòd licet iſta ſit neceſſaria, homo eſt animal: tamen iſta eſt cõtingens, homo realiter eſt animal: quia realitas non conuenit veritati eius, niſi per exiſtentiam extremorum. Vnde etiam iſta eſt contingens: homo exiſtit animal. Ad ſeptimum dicendũ, quòd ab eterno creatura non eſt producibilis realiter, propter realitatem in exiſtentem, ipſi producibilitati, cum illa producibilitas nominet ſolum non repugnantiam, ſiue potentiam logicam. Dicitur autem ſolum realiter producibilis, quia producibilitas illa eſt ad eſſe reale. quemadmodum, etiam ſi angelus fuiſſet productus ante locum, tunc fuiſſet localiter mobilis. Ad octauum dicendum, quod cum dicitur quòd omnis ſcientia eſt de neceſſariis & eternis, neceſſarium accipit, pro non poſſibili aliter ſe habere, & eternum, pro non habente durationis principium, cum tamen eternum & neceſſarium proprie non conueniant, niſi exiſtentibus non poſſibile vero aliter ſe habere & non habere durationis principium etiam conueniunt non exiſtentibus. Ad nonum dicendum ad antecedens, quod ſciẽtia realis eſt de ente reali non quidem realitate actuali: ſed de eo, cui non repugnat habere, eſſe reale, quod ſcilicet non habet eſſe præciſum per actum rationis.

*Vtrum omnia in Deo ſint vita.*

*D. Tho. 1. p. q. 18. ar. 4. Dur. 1. d. 36. q. 2.*

TERTIO quæritur. Vtrum omnia in Deo cognoſcente ſint vita? Argu. ꝙ non, quia ſcribitur Act 17 In ipſo viuimus, mouemur, & ſumus, & tamen non dicitur ꝙ ſimus in Deo motus, ergo neque ſumus in Deo vita. Secundo arguitur Omnia ſunt in Deo tanquam in exemplari, ſed inter exemplar & exemplatum debet eſſe conformitas, ergo cum nõ oĩa in ſeipſis ſint vita: ſequitur ꝙ neque ſunt vita in Deo. Tertio. Mala culpę & alij defectus ſunt in Deo cognoſcente: & tamen nõ poſſunt dici eſſe vita in Deo hoc enim eſt maxime inconueniens, igitur. Contra Iohan. j. Quod factum eſt in ipſo vita erat. Primo notandum, quod creaturæ habent quadruplex eſſe. Primum eſt eſſe exiſtentiæ, quando videlicet realiter exiſtunt. Secundum eſt eſſentiæ qđ eſt eſſe quidditatiuum. Tertiũ eſt eſſe in creatura intellectuali cognoſcente. Quartum verũ eſt eſſe in Deo. Secundo notandũ ꝙ creaturæ habent in Deo quadruplex eſſe. Primum eſt eſſe virtualiter tanquam in principio producente. Secundum eſt eſſe actualiter ſicut in cauſa conſeruante & manutenente. Tertium eſt eſſe exemplariter, ſicut in exemplari exprimente. Quartum eſt eſſe eminenter, ſicut in perfectiſſimo & eminentiſſimo continente

Act. 17
Io. 1.

continente, & hoc ratione diuinæ eſſentiæ, quæ omnia eminenter continet. Tertium autem eſt ratione diuinæ notitiæ. Duo vero prima ſunt ratione diuinæ potentiæ. His præmiſſis ponuntur ſex cõcluſiones. Prima eſt. Creaturæ, prout ſunt in Deo virtualiter vt in principio productiuo nõ ſunt in Deo vita, nec aliquid immo nihil, patet, quia Deus producit creaturas de nihilo.

Secunda concluſio. Creaturæ, prout ſunt in Deo tanquam in conſeruante & manutenente, nõ omnes ſunt in Deo vita, patet, quia conſeruantur & manutenẽtur a Deo, vt in ſeipſis: non oẽs autem creaturæ ſunt in ſeipſis viuentes. Tertia cõcluſio. Omnia poſitiua, vt ſunt in Deo exemplariter & eminenter ſunt in Deo vita: patet, quia illud eſſe exemplare, ſiue ideale, aut eminens creaturarum in Deo eſt ipſum eſſe diuinum: eſſe autem diuinum eſt vita. Quarta concluſio. Mala culpæ & alii defectus, nõ ſunt in Deo, vita patet, quia non habent in Deo eſſe exemplare cum non ſint factibilia a Deo. Si enim formaliter ſumatur malum culpæ, aut quicũque defectus nihil eſt. Vnde non habet cauſam efficientem: ſed deficientem. Quinta concluſio. Excellentior eſt creaturarum vita in Deo, quàm propria earũ exiſtentia: patet per Augu. Omnia priuſquam fierent erant in notitia facientis & vtique ibi nobiliora, vbi eterna, & ibi veriora vbi immutabilia. Item probatur ratione, quia nobilius eſſe habet creatura, vbi ẽ Deus, quã vbi eſt vanitas: ſed creatura in Deo eſt Deus. Vnde dicit Anſel. Creatura in creatore creatrix eſſentia: creatura autem in ſeipſa eſt vanitas. Sexta concluſio. Licet creatura habeat nobilius eſſe ſimpliciter in Deo, tamen in ſeipſa habet verius eſſe determinatum, puta eſſe humanum, vel eſſe lapidis & huiuſmodi. Primum patet ex dictis. Et ſecundum probatur, quia creatura habet in ſeipſa ſuam propriam entitatem & ſuum eſſe diſtinctũ ab aliis: non autem in Deo.

*Aug. li. 6. ſuper Gen. ad lit.*

*In Monologio.*

Ad primum argumentum dicẽdum, quòd illa auctoritas intelligitur de modo eſſendi in Deo vt in cauſante & conſeruante. Deus enim cauſat & conſeruat eſſe noſtrum, vitam noſtram, & motum noſtrum: non autem eſt intelligenda de modo eſſendi creaturarum in Deo, vt in exemplari, vnde ſecundum iſtum modum, quia eſſe creaturarum eſt ipſum eſſe, diuinum, quod eſt vita, ſed non motus, ideo creaturæ ſunt in Deo vita & nõ motus. Ad ſecundum dicendũ ad minorem, quod inter exemplar, & exemplatum requiritur conformitas, ſecundum rationẽ formæ, ſed non ſecundum modum eſſendi, non enim eundem modum eſſendi, habet domus in eſſe producto, vbi habet eſſe materiale: & domus in mente artificis, vbi habet eſſe ſpirituale. Ad tertium patet reſpõſio ex quarta concluſione.

### *Vtrum ſcientia Dei ſit practica.*

*Scot. 1. ſent. d. 38. q. 1. Tho. 1. p. q. 14. ar. 1. Dur. 1. d. 35. q. 4.*

QVARTO quæritur. Vtrũ ſcientia Dei reſpectu factibilium ſit practica. Arguitur

*De tri. lib. 6.* tur ꝙ ſic, quia ſecundum Augu. verbum eſt ars omnipotentis Dei &c. ars aũt eſt habitus practicus. Secundo dicit Auguſ. ꝙ ideæ ſunt rationes, ſecundũ quas formatur omne factibile. Cõtra. *Augu. li. 83. q.* ſecundo Methaphiſicæ. Finis practice eſt opus. nihil autem extra Deum eſt finis eius. Notãda ſunt tria præambula. Primum eſt, ꝙ ratio habitus practici conſiſtit in conformitate & prioritate ad praxim, vt patet, ex ſupradictis, vbi quærebatur. An theologia ſit ſpeculatiua, vel practica. Secundum eſt, quòd aliqua notitia nõ dicitur practica in aliquo inquantũ eſt eius niſi reſpectu praxis, quæ eſt in poteſtate eius. Vñ ſcientia quam habemus de motu celi, non eſt practica in nobis: licet ſit practica in intelligentia creata mouente. Tertium eſt. Non ſolum notitia proxima praxi quæ videlicet eſt de concluſione ſillogiſmi practici, vbi terminatur modus intelligentiæ & incipit operatio eſt practica: ſed etiam notitia principiorum practicorum, in quibus virtualiter continetur illa concluſio: ac etiã quidditatiua terminorum cognitio, quæ virtualiter includit illa principia. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Scientia Dei reſpectu factibilium nõ poteſt eſſe practica proprie loquendo, ꝓut videlicet ad notitiam practicam requiritur reſpectus conformitatis & prioritatis: patet, quia intellectus diuinus comparando cognitionem eius ad actum voluntatis, non præhabet aliquam notitiam priorem dictatiuam de praxi elicienda. Nec etiam notitiam principiorum, practicorũ, neque notitiam quidditatiuam terminorum quæ virtualiter includat illa principia, igitur, &c. Antecedens patet, quia omnis notitia diuina præcedens actum voluntatis eſt ei naturalis & neceſſaria, ergo ſi intellectus diuinus habeat aliquam notitiam de praxi elicienda ante actum voluntatis neceſſario habet eã, ergo cum præſentat notitiam illam voluntati, voluntas non poteſt non velle, quia voluntas nõ poteſt non eſſe recta: eſſet autem non recta ſi diſcordaret a ratione recta: ergo neceſſario vult illam praxim elici, quod eſt incõueniens dicere: quia diuina voluntas ad extra nihil neceſſario vult. Ad primum argumentũ dicendum, ꝙ ars poteſt ſumi dupliciter. Vno modo pro habitu apprehenſiuo rectitudinis agendorum, licet non ſit directiuus potentię operantis, ſiue agentis: & ſic conceditur eſſe ars in Deo reſpectu factibilium; quia poſt determinationem voluntatis, intellectus videt ordinem agendorum. Alio modo pro habitu nedum apprehenſiuo, ſiue cognitiuo rectitudinis agendorum, ſed etiam directiuo potentiæ practicantis, & ſic ars eſt habitus practicus: ſed hoc modo non eſt in Deo, maxime ſi ponatur potentia executiua non eſſe alia potẽtia a voluntate. Ad ſecundum dicendum, quòd ideæ ſunt rationes repreſentantes factibilia: ſed non continent virtualiter aliquã notitiam practicam, ſiue dictatiuam de agendo, vel non agendo noticiam autem operabiliũ præciſe non eſt practica, niſi includat principia, aut concluſionem practicam.

*De ſcitorum multitudine.*

POSTQVAM *dictũ eſt in præcedentibus quæſtionibus de diuine ſcientia & ſcibilium habitudine. Cõſequenter dicendum eſt de ſcitorum multitudine.*

*Vtrum Deus omnia cognoſcat.*

*D.Tho.1.p.q.14.ar.11.Dur.1.d.34. quæſt.3.*

VBI quæritur. Vtrum Deus per ſuam eſſentiam omnia diſtincte cognoſcat? Primo arguitur quòd nõ cognoſcat omnia: omnes partes quas cognoſcit Deus in continuo, ſunt diuiſibiles in partes vlteriores, ſed partes quæ ſunt vltra omnes partes a Deo cognitas non ſunt a Deo cognitæ, igitur. Secundo In linea inter punctum a Deo cognitum & quemcũque alium punctum a Deo cognitum: aut eſt dare medium aut non. Si primum, aut illud medium eſt diuiſibile, & ſic in eo ſunt plura puncta, quæ nõ ſunt a Deo cognita. Aut eſt indiuiſibile, & ſic eſt punctus, qui non eſt à Deo cognitus. Si vero dicatur ſecundũ, videlicet quòd non eſt ibi dare medium, ſequitur quòd punctũ eſt immediatum puncto & quod linea componitur ex punctis qđ eſt contra philoſophum. Tertio. Omnis ſpecies numeri habet aliam ſpeciem vlteriorem cum per additionem vnitates variatur ſpecies numeri, ſed ſpecies numeri, quæ eſt vltra omnẽ ſpeciem numeri, non eſt ſpecies numeri, quia ſic eſſet vltra ſeipſam ergo ſi Deus cognoſcit, om nem ſpeciem numeri erit aliquaſpecies numeri quæ non eſt ſpecies numeri. Quarto. Omnis cognitio quæ eſt de obiecto ignobiliori & viliori eſt vilior & ignobilior, & ſic repugnat Deo, in quo nihil eſt vile, aut ignobile, ſed omnia creata reſpectu diuinorũ ſunt vilia & ignobilia, ergo Deus non cognoſcit creata. Quinto. Omne intelligibile per ſuam notitiam perficit intellectum, ſed creata non poſſunt perficere intellectum diuinum, igitur. Sexto Vnum non poteſt eſſe ratio intelligendi niſi vnum, quia iuxta philoſophum idem inquantum idem ſemper eſt natum facere idem, ergo eſſentia diuina, quæ eſt ſimpliciter vna non eſt ratio cognoſcendi multitudinem creaturarum. Septimo neceſſarium non eſt ratio cognoſcendi contingens. Nam iuxta philoſophũ in primo priorum. Ex præmiſſis neceſſariis non ſequitur concluſio contingens. Sed Deus eſt ens neceſſarium, ergo deitas non eſt ratio cognoſcendi contingentia. Octauo. Si Deus omnia cognoſcit nedum actualia, ſed etiã poſſibilia & infinita ſunt poſſibilia, nam in eadem ſpecie poſſibilia ſunt infinita indiuidua, cum nulla ibi ſit repugnantia, ergo Deus poterit producere infinita, quod videtur falſum, quia túnc nihil poſſet maius producere & ſic eſſet exhauſta ſua potentia reſpectu creaturarum. Contra ad Ebr: 4. Nulla creatura inuiſibilis ẽ in conſpectu Dei, oĩa.n.nuda & aperta ſunt oculis eius. Notandũ ꝙ tres primæ rationes prius adductæ videntur difficillimæ & diuerſi diuerſimode ad eas reſpondent

*Phy.6 t.c.86*

*2. de Ge. & cor. t. c.56.*

*Heb.4*

reſpondent. Omiſſis tamen multorum ſolutionibus, quæ magis videntur verborum fuga: quàm reſponſio vera. Pro vera illarum rationum ſolutione breuiter ſunt notanda tria fundamenta. Primum eſt, quòd æqualitas & inæqualitas, prout fundantur in quantitate molis ſunt tantummodo paſſiones quantitatis finitæ; patet, æqualia enim dicuntur quorum extrema ſe inuicem non excedunt: quantitates autem infinitæ non habent extrema. Item non eſt inæqualitas vt hic ſumitur, niſi vbi eſt exceſſus ſecundum proportionem: vnum autem infinitum non excedit aliud infinitum, nec excedit finitum ſecundum proportionẽ. Secundum eſt. In multitudine infinita non habet locum ratio totius & partis: patet, quia omne totum eſt maius in ſua parte: & pars eſt minor toto. Maioritas autem & minoritas ſunt ſpecies inæqualitatis: ergo cum inæqualitas non habeat locum in infinitis, ſequitur, quòd neq; ibi eſt totum aut pars. Sumitur autem ibi maioritas, vt dicit exceſſum ſecundum proportionem. Vnde talis maioritas non eſt in Deo, quia improportionabiliter excedit creaturas. Tertium eſt. Totum in quantitate quod eſt vniuerſale vniuerſaliter ſumptum, non poteſt formari in multitudine infinita. patet, quia a quo remouetur genus & ſpecies, ſed ratio totius remouetur ab infinito: vt patet ex præcedenti fundamento: ergo & totum in quantitate quod eſt ſpecies eius. Non ſic tamen diceretur de toto vniuerſali, ex eo quòd ſecundum rationem actualitatis, magis habet rationem partis, quàm totius. actualiter enim includitur in quolibet ſuo inferiori. Et ſi inſtetur, quia remota omni vniuerſali affirmatiua, & vniuerſali negatiua, quæ non ſunt ſine toto in quantitate, videtur deficere omnis inquiſitio ſillogiſtica. Dicendum, quòd ſi a multitudine infinita accipiatur aliqua finita multitudo, de ipſa formari poſſunt vniuerſales propoſitiones: ſed non de ipſa multitudine infinita ſimul ſumpta, eo quòd non eſt tota. De ipſis etiam terminis formari poſſunt propoſitiones vniuerſales, prout illi termini abſtrahunt a finitate, & infinitate. Ex his ergo præmiſſis, faciliter reſolui poſſunt tres prædictę rationes: quoniam videlicet non eſt dare omnes partes in linea, nec omnia puncta in multitudine infinita punctorum, & infinitæ ſpecies numeri non ſunt omnes. Et confirmatur iſte modus ſoluendi, quia idem eſt omnis homo, & tota hominum multitudo, ſed infinita hominũ multitudo non eſt tota: cum enim totum conſtituatur ex partibus, aut totum illud conſtaret ex partibus finitis, aut infinitis. Non primum, quia partes finitæ non poſſunt conſtituere niſi finitum. Nec ſecundum, quia ſic totum non eſſet maius parte: infinito enim nihil eſt maius. Sed inſtatur, quia cuiuslibet contradictionis altera pars eſt vera: ſed hæc eſt falſa, aliqua pars continui non eſt diuiſibilis in partes vlteriores. ergo iſta eſt vera: omnis pars eſt diuiſibilis &c. Item ex ſingularibus ſufficienter enumeratis

ratis infertur vniuerſale vniuerſaliter ſumptum: ſed hic punctus in linea eſt a Deo cognitus. & ſimiliter iſte punctus, & ſic de alijs. ergo omnis punctus in linea eſt a Deo cognitus: ergo cum ſint ibi infinita puncta. ſequitur, quòd totum in quantitate formari poteſt in multitudine infinita. Item notum eſt, quòd omnis pars eſt minor toto: in continuo autem ſunt infinitæ partes. igitur. Ad primum negatur conſequentia: quia iſta, omnis pars continui eſt diuiſibilis in partes vlteriores, ſi fiat ibi diſtributio pro infinitis, non contradicit iſti, aliqua pars cōtinui non eſt diuiſibilis. &c. Et ratio eſt, quia propoſitio, quæ habet ſubiectum includens incompoſſibilia, non habet contradictoriam ſicut iſta (omnis homo irrationalis eſt animal) huiuſmodi autem eſt iſta (omnis pars continui eſt diuiſibilis &c.) quia totalitas quæ deſignatur per ſignum vniuerſale, & infinitas partium ſunt incompoſſibiles. Ad ſecundum dicendū, quòd maior eſt vera, quando ſingularia habent rationem partis reſpectu talis vniuerſalis vniuerſaliter ſumpti: vnitates autem non poſſunt habere rationem partis reſpectu multitudinis infinitę, quia ſemper iter partem, & totū eſt proportio: finiti aūt ad infinitū nulla eſt proportio. Ad tertium dicendum, ꝙ illa, omnis pars eſt minor toto verificatur pro multitudine partium abſtrahendo a finito & infinito, & non pro ipſa infinitate. Confirmari autem poſſunt prædicta, quia iuxta philoſophum ante omnem motum fuit motus & ante tempus fuit tempus: ſed illud ſignum vniuerſale non poteſt ibi diſtribuere pro multitudine infinita, ſed pro aliqua finita multitudine, quoniam ante infinitam multitudinem dierum nulla fuit dies. His præmiſſis ponuntur ſex concluſiones.

Prima eſt. Deus vniuerſaliter cognoſcit omnia: patet, quia intellectus creatus ſe extendit ad omnia entia cum ſecundum philoſophos ens ſit adæquatum obiectum intellectus creati. Intellectus autem diuinus in infinitum excellentior eſt intellectu creato; igitur. Item intellectio cuiuſcunque intelligibilis nominat perfectionem, ſed nulla perfectio deeſt Deo. Secunda concluſio. Intellectus diuinus cognoſcit infinita: patet, quia cognoſcit partes quę ſunt in linea, & temporis inſtantia, & numerorum ſpecies: huiuſmodi autem ſunt infinita. igitur. Item intellectus diuinus cognoſcit omnia poſſibilia, & huiuſmodi ſunt infinita, cum etiam in eadem ſpecie non repugnet indiuidua eſſe infinita. Tertia concluſio. Intellectus diuinus omnia cognoſcit diſtincte: patet, quia cognitio vniuerſalis, & confuſa eſt imperfecta, & ſic repugnat Deo. Quarta concluſio. Deus per eſſentiam ſuam ſeipſum, & omnia alia cognoſcit: patet, quia eſſentia diuina radicaliter continet omnia diuina, & eminentiſſime, & perfectiſſime cōtinet entitates oīum creabilium: ergo & eorum cognoſcibilitates. igitur. Quinta concluſio. Intellectus diuinus per vnicum actum indiuiſibilem omnia cognoſcit. patet,

quia æqualis eſt illimitatio intellectus diuini, & actus eius cum vterque ſit infinitus. vnde eodem actu ſimplici Deus affirmat & negat: pōt tamen ibi concedi rationum formalium non identitas. Sexta concluſio. Reſpectu neceſſariorum Deus non poteſt plura cognoſcere quàm cognoſcit, ſed bene reſpectu contingentium. Primū patet, quia neceſſitate naturali cognoſcit neceſſaria ante actum voluntatis, vt poſtea amplius dicetur: ſed voluntas poteſt plura velle quàm velit, cum poſſit plura facere, quàm facit, ideo ſicut voluntas poteſt augeri obiectiue reſpectu contingentium, ſic & notitia. Ad tria prima argumenta patet reſponſio ex dictis. Ad quartum dicendum, ꝙ maior eſt vera de cognitione, quæ cauſatur ab obiecto, aut in qua recipitur perfectio aliqua ex ordine ad obiectum: ſed ſcientia Dei nō eſt huiuſmodi. Non enim cātur a rebus, neque perfectionem aliquam habet ex ordine ad obiecta ſecundaria, ſcilicet ad creaturas. Non enim, quia Deus cognoſcit creaturas, ideo ſua ſciētia eſt perfectior, immo econtra, quia ſciētia ſua eſt perfectiſſima, ideo cognoſcit creaturas. Ad quintum dicendum, ꝙ maior eſt vera vbi obiectum intelligibile eſt aliquo modo cauſa ſcientiæ, ſed hoc non habet locum in propoſito. Ad ſextum dicendum, quòd antecedens eſt verum de vno limitato, ſed non de illimitato, quod eminenter continet plura. Ad ſeptimū dicendum, ꝙ maior eſt vera de eo quod eſt neceſſarium, tam formaliter, q̃ cauſaliter, nō aūt de eo quod eſt neceſſariū formaliter, & tñ cōtingēter cauſat, cuiuſmodi eſt Deus. Ad octauū dicendū ad cōſequēs, ꝙ Deus pōt producere infinita eo mō quo ſunt poſſibilia. Non ſunt aūt poſſibilia, niſi finita in infinitū, quia videlicet vltra oīa iam producta pōt plura & plura producere, ſed nunquā poſſunt eſſe in actu producto infinita. infinitas.n.repugnat effectui, & ideo in Deo non eſt potentia productiua infinitorum; hoc modo, cuilibet.n.potentię actiuę correſpondet propria potentia paſſiua. vt habetur. v. & .ix. Metaph.

*De diuina ſcientia certitudine.*

*Vtrum cum ſcientia Dei ſtet contingentia rerum.*

*Sco.1.ſent.d.39.q.5. Tho.1.p.q.14. ar.13. Dur.1.d.38.q.3.*

CIRCA tertium quod eſt de certitudine diuinæ ſcientiæ quæritur. Vtrum cū determinata & infallibili, atq; immutabili certitudine diuinæ ſciētiæ ſtare poſſit eius contingentia circa obiecta creabilia, & contingentia ipſorum obiectorū. Arꝙ Deus non determinate ſciat omnia creabilia, quia ſecūdum philoſophum. De futuris contingentibus non eſt determinata veritas; ergo nec determinata ſcibilitas. igitur. Secundo. Si in futuris eſſet determinata veritas, & determinata ſcibilitas, ſequitur ꝙ fruſtra fierent conſilia & negociationes. Tertio. Si Deus ſciat determinate vnam partem & non aliam, ſequitur ꝙ *Libr.1. Perhiermen.*

eius

eius ſcientia eſt limitata, quod eſt falſum: ergo in contingentibus non determinate nouit vnã partẽ. Quarto ar. ꝙ non cognoſcat contingentia infallibiliter: quia ſequitur, Deus nouit me ſeſſurum cras, & ego non ſedebo cras: ergo Deus fallitur: ergo etiam ſequitur, Deus nouit me ſeſſurum cras, & ego poſſum nõ ſedere cras: ergo Deus poteſt falli. patet conſequentia, quia ſicut ex ambabus de ineſſe, ſequitur concluſio de ineſſe, ita ex vna de ineſſe, & alia de poſſibili, ſequitur concluſio de poſſibili. Quinto. Deus nouit me ſeſſurum cras, & poſſibile eſt me non eſſe ſeſſurum cras: ponatur ergo iſta de ineſſe dicendo, ego non ſedebo cras: ſequitur ex hoc Deũ falli. Ex poſſibili autem poſito ineſſe, nullum ſequitur impoſſibile, ergo non eſt impoſſibile Deum, ſiue ſcientiam diuinam falli. Sexto arguitur, ꝙ Deus non cognoſcat contingentia immutabiliter, quia non eſt tranſitus de contradictorio in contradictorium, ſiue mutatione. Sed Deus ſciens a: poteſt non ſcire a: intelligendo per a: aliquod contingens: ergo in ſcientia Dei erit tranſitus de contradictorio in contradictorium, & ſic mutatio. Septimo Deus non ſciens b, poteſt ſcire b, ergo poteſt incipere ſcire b, & ſic erit mutatio. Octauo arguitur, ꝙ Deus neceſſario cognoſcat contingentia, quia in Deo nulla eſt mutabilitas, ergo omnia immutabiliter cognoſcit, ſed in Deo eſt neceſſitas immutabilitatis. igitur. Nono, Quicquid poteſt eſſe in Deo, poteſt eſſe idem Deo & ipſe Deus, ſed quicquid poteſt eſſe in Deo, neceſſario eſt in Deo: ergo quicquid poteſt eſſe in Deo, neceſſario eſt Deus. Sed ſcire b, poteſt eſſe in Deo, ergo neceſſario eſt Deus: & ſic Deus neceſſario ſcit b, & ita diceretur de alijs. Decimo. Omnis perfectio ſimpliciter neceſſario eſt in Deo, ſed ſcire b, eſt perfectio ſimpliciter. Non enim eſſet Deus perfectus ſimpliciter, ſi neſciret b. igitur. Vndecimo arguitur, ꝙ cum certitudine diuinæ ſcientiæ nõ poſſit ſtare contingentia rei. Nam ſequitur. Deus ſcit hoc futurum eſſe, ergo hoc neceſſario erit, patet conſequentia, quia Dei ſcientia eſt ſimpliciter neceſſaria, nihil enim contingens eſt formaliter in Deo. Duodecimo. Omne quod eſt ſcitum a Deo fore, neceſſario erit. A: eſt ſcitum a Deo fore. ergo a neceſſario erit. Et ita argueretur de oĩbus alijs a Deo ſcitis. Contra. quantum ad primas partes, quicquid eſt perfectionis in ſcientia eſt attribuendũ diuinæ ſcientiæ, ſed determinatio, infallibilitas, & immutabilitas, pertinent ad perfectionem ſcientiæ. igitur. Et quãtum ad alias partes arguitur. Multa ſunt poſſibilia aliter ſe habere, ergo talia non ſunt neceſſaria, ſed contingentia. Si autem aliter ſe haberent: Deus non ſic ea cognoſceret, ſicut nunc cognoſcit, ergo Deus aliter ea cognoſceret, quàm cognoſcit, & per conſequens non cognoſcit ea neceſſario. Notanda ſunt quinque præambula. Primum eſt. Omne contingens etiam antequam ponatur in eſſe, eſt determinatum determinatione de ineſſe. verbigratia. iſta eſt ſic determinate vera:

Antichri

Antichriſtus erit quòd eius contradictoria eſt falſa. patet, quia omne determinate a Deo cognoſcibile eſt determinate verum. Cognitio enim ſequitur veritatem, & entitatem, ſed omne futurum cõtingens eſt a Deo determinate cognoſcibile, quia, vt dicit Auguſt. ſuper Geneſim. Deus nõ aliter nouit facta quàm fienda. Cognoſcit autem facta determinate. igitur. Secundum eſt. Nullum contingens eſt determinatum determinatione de poſſibili, ſed indeterminatum: patet, quia nihil quod poteſt eſſe & non eſſe, eſt determinatũ determinatione de poſſibili, ſed omne contingens poteſt eſſe & non eſſe: hæc enim eſt ratio contingentis. Tertiũ eſt. In ipſa indeterminatione de poſſibili, ſtat præciſe ratio contingentiæ: patet, quia contingens dicitur quod poteſt eſſe & non eſſe. Item aliquid non eſt formaliter contingens, niſi quando eſt, ſed contingens quãdo eſt poteſt non eſſe. igitur. Maior patet, quia contingentia rei præſupponit eius exiſtentiã, modificatio enim præſupponit modificabile: futurum ergo nõ eſt contingens formaliter, ſed erit contingens quando erit. Et ſimiliter præteritum non eſt contingens, ſed fuit. Minor patet, quia contingens quando eſt, non neceſſario eſt, immo in eodem inſtanti in quo eſt, poteſt eſſe ſuum oppoſitum, non quidem in ſenſu compoſitionis, ſed in ſenſu diuiſionis. Quartum eſt. Prima radix contingentiæ eſt voluntas diuina: patet, quia voluntas diuina cum ſit prima & perfectiſſima cauſa ſi cauſaret

*Augu. ſupe Gen.*

neceſſario, nulla alia cauſa poſſet cauſare contingenter, hoc autem eſt falſum. igitur: patet illa conſequentia, quia cauſa ſecũda eo modo cauſat quo mouetur a prima, ergo ſi a prima mouetur neceſſario: neceſſario cauſat. Item primò poteſt cauſare omnes effectus cauſæ ſecundæ, ſed cauſa neceſſario agens agit quantum poteſt, ergo ſi prima neceſſario cauſat, ſequitur quòd neceſſario cauſat omnem effectum, & ſic nihil eſt contingens. Quintum eſt quòd ad videndum qualiter cum certitudine diuinæ ſcientiæ ſtat rerum contingentia conſideranda ſunt quattuor ſigna. Primum eſt, in quo intellectus diuinus in diuina eſſentia videt quidditates, & terminos omnium complexionum tam neceſſariarũ, quàm contingentium. Secundum eſt in quo intellectus diuinus ex illis terminis format complexiones neceſſarias quidem & impoſſibiles, vt determinatas, contingentes vero vt neutras. Tertium eſt in quo diuina voluntas complexiones contingentes ſibi ab intellectu præſentatas, vt neutras determinat ad alteram partem. Quartum eſt in quo intellectus diuinus videns determinationem voluntatis, & ſciẽs eſſe infallibilem, determinate cognoſcit huiuſmodi veritates contingentes ſic a voluntate determinatas. Vel aliter & melius, vt dicit Sco. Præſuppoſita determinatione diuinæ voluntatis, per quam contingens eſt determinate verum. Intellectus diuinus in eſſentia diuina cognoſcit illam veritatẽ, & hoc naturaliter quantum eſt ex parte ipſius

*1. d.39. q.5.*

ſius eſſentiæ, quia naturaliter diuina eſſentia repreſentat omnia vera. Certitudo ergo diuinæ ſcientiæ eſt in quarto ſigno, in quo non poteſt res aliter ſe habere, quæ in tertio ſigno indifferens erat ad vtramque non quidem coniunctim, ſed diuiſim, & ſic in illo tertio ſigno eſt contingentia. Et ſi quæratur quomodo in eodem ſigno, ſiue inſtanti durationis, poteſt idem eſſe neceſſarium & contingens. Dicendum, quòd ſicut neceſſarium eſt ſedentem non ambulare in ſenſu compoſitionis, quod eſt tamen contingens in ſenſu diuiſionis. Et eſt diligenter aduertendum, quòd ordo ſignorum naturalis præſuppoſitionis in eodem inſtanti durationis eſt imaginãdus nunc omnino idem eſſe, ſicut fuit ab æterno, quia penitus eſt vnum, & idem inſtãs æternitatis. His præmiſſis, ponuntur quinque concluſiones.

Prima eſt. Intellectus diuinus determinatæ, certitudinaliter, ac infallibiliter, & immutabiliter cognoſcit omnia etiam contingentia, patet, quia quicquid eſt perfectionis in ſcientia, eſt attribuendum diuinæ ſcientiæ, & quicquid eſt imperfectionis, eſt ab ea remouendum, ſed determinatio certitudo & infallibilitas, ac immutabilitas pertinent ad perfectionẽ ſcientiæ, oppoſita vero ad imperfectionem, igitur. Secunda concluſio. Ideæ non ſunt ratio determinatæ, & certitudinaliter cognoſcendi veritates contingentes quemadmodũ aliqui dixerunt. patet, quia nulla ratio repræſentatiua quidditatum, ſiue terminorum neceſſario repræſentat veritatem, niſi quæ nata eſt cognoſci ex terminis, ſed complexio contingens non eſt nata cognoſci ex terminis, igitur. Item ideæ naturaliter repræſentãt quicquid repræſentant eo, quòd ſunt in Deo ante omnem actum voluntatis, ſed complexiones contingentes non ſunt vere neceſſitate naturali, ſed per determinationem voluntatis, igitur. Tertia concluſio. Coexiſtentia totius temporis cum æternitate diuina non eſt ratio determinatę cognoſcendi contingentia. patet, quia coexiſtentia cum ſit relatio realis præſupponit exiſtentiam extremorum, ſed tempus, & ea, quæ ſunt in tempore non realiter exiſtunt ab æterno, igitur. Item Deus propter ſuam immenſitatem, non poteſt dici coexiſtere loco, niſi actu exiſtenti: ergo neque per æternitatem coexiſtit tempori, niſi actualiter exiſtenti. Item, dato quòd eſſet talis coexiſtẽtia, nihil videtur poſſe facere ad certitudinem diuinæ notitiæ, quia intellectus diuinus nullam certitudinem accipere poteſt ab obiectis ſecundarijs ſcilicet a creaturis. vileſceret enim ſi aliquo modo moueretur ab eis. Quarta concluſio. Eſſentia diuina eſt ratio ſufficiens cognoſcendi determinate certitudinaliter & immutabiliter omnia, patet, quia eminentiſſime, & perfectiſſime omnia continet. Quinta concluſio. Cum certitudine diuinæ ſcientiæ ſtat rerum contingentia. patet, quia ſicut voluntas poteſt non velle aliquod contingens, ſic intellectus poteſt illo modo non ſcire, quia videlicet illud contingens, licet per diuinam

volūtatem ſit determinatum ad eſſe, tamen poteſt non eſſe, & ſic licet ſit determinatum de in eſſe eſt, tamen indeterminatum dę poſſibili. Ratio autem contingentiæ præciſe ſtat in illa indeterminatione de poſſibili, vt patet ex tertio præambulo, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verum de determinatione de poſſibili, ſed non de ineſſe. Ad ſecundum dicendum, quòd ad conſiliandum ſufficit indeterminatio de poſſibili. Ad tertium dicendum, quòd antecedens eſt verum, ſi intellectus ita ſciret determinate vnam partem, quòd non poſſet ſcire aliā, ſed non quādo ita ſcit vnam partem, ꝙ de facto non ſcit aliam. Ad quartum negatur conſequentia, quia ſemper eſt concomitantia ſcientiæ, & rei ſcitæ, & ideo ſicut res poteſt nō eſſe, ita Deus poteſt non ſcire: & ita nunquam contingere poteſt, quòd Deus aliter ſciat rem, quàm res ſit, ideo nunquam poteſt falli. Ad quintum dicendum, quòd ex poſſibili poſito ineſſe præciſe ſumpto, nullum ſequitur impoſſibile, ſed ex illo cum alio ſibi incompoſſibili, ſequitur impoſſibile, & ſic eſt in propoſito. Ad ſextum negatur conſequentia, quia non eſt tranſitus, niſi per ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitum, quæ non eſt poſſibilis in propoſito, licet ſcientia Dei de ſe, vt prior naturaliter tendentia ad obiectum, ſit indifferens ad vtrumque oppoſitum pro eodem inſtanti, non quidem coniunctim, ſed diuiſim, non tamen ſcientia Dei, vt iam reſpicit alterum oppoſitum. Ad ſeptimū negatur conſequentia, quia nō poteſt eſſe inceptio, nec mutatio, niſi per ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitum, quę non habet locum in propoſito. Ad octauum negatur ſecunda conſequētia, quia immutabilitas negat tātum ſucceſſionem oppoſiti ad oppoſitū, neceſſitas vero ſimpliciter, & abſolutè remouet poſſibilitatem oppoſiti. Ad nonum dicendum, quòd maior eſt vera de eo, quod eſt in Deo formaliter, ſed non de eo, quod eſt in Deo tanquam relatio rationis, aut ſicut quodlibet logicaliter prædicatum dicitur in eſſe ſubiecto, ſecundum quem modum appellatio relatiua in Deo eſt, puta eſſe dominum, quod ei conuenit ex tempore, & ideo non poteſt eſſe idem Deo, quia nihil idem Deo eſt temporale. Scire autem b, inquantum ſcire eſt formaliter in Deo, & ita idē Deo, ſed inquantum eſt talis termini non conuenit Deo, niſi ſecundo modo, inquantum videlicet illud obiectum, vt cognitum reſpectum habet ad Deum. Ad decimum dicendum ad minorem, quòd ſcire b, inquantum ſcire ſimpliciter: eſt perfectio ſimpliciter, ſed non inquantum eſt talis termini, ſed illo modo eſt perfectio, cum addito quod neceſſario concomitatur perfectionē illam, quia vt obiectum illud, vt cognitum neceſſario habet reſpectum ad ſcientiam diuinam, tamen neque propter illum reſpectum, neque propter appellationē relatiuam in ſcientia Dei, ipſa ſcientia eſt perfectio ſimpliciter, ſed ex ſua ratione præciſe ſumpta. Ad vndecimum negatur cōſequentia.

Et ad

Et ad probationem dicitur, ꝙ licet ſcientia Dei in ſe ſit neceſſaria, non tamen ſibi conuenit neceſſitas inquantum tranſit ſuper obiectum contingens. Ad vltimum negatur conſequentia, quia minor non eſt de ineſſe ſimpliciter, vt requiritur in tali modo arguendi, licet enim ſit ſemper vera, tamen non eſt neceſſaria.

## PORTIO II.

*De Dei prouidentia, & diſpoſitione.*

SVPERIVS *dictum eſt de intellectu diuino, & eius ſcientia. Conſequenter dicendum eſt de diuina voluntate, & de his, quæ ad eam pertinent. Vbi primo dicendum eſt de Dei prouidentia & diſpoſitione. Secundo de diuinæ voluntatis extenſione. Tertio de eius impletione. Quarto de præmiſsione. Quinto de creatæ voluntatis ad diuinam conformitate. Sexto de diuina dilectione. Septimo de ira Dei, & odij conditione. Octauo de diuina miſericordia, & iuſtitiæ ratione.*

### *Vtrum diuinæ prouidentiæ omnia ſint immediate ſubiecta.*

*Tho.1.p.q.22.ar.2. Dur.1.d.39.q.3.*

CIRCA primum, primo quæritur. Vtrum diuinæ prouidẽtiæ omnia ſint immediate ſubiecta. Primo arguitur, ꝙ in Deo non ſit prouidentia, quia ſecundum Tulium, prouidentia eſt pars prudentiæ, ſed in Deo nõ eſt prudẽtia, igĩt. Minor patet, quia ſm Philo. prudentia eſt bene conſiliatiua, ſed conſiliari nõ pertinet Deo, cum nihil habeat dubium, igitur. *Ethic. lib.6.* Secundo arguitur, ꝙ non omnia ſubſint diuinæ prouidentiæ, quia nullum fortuitum eſt prouiſum, ſed multa ſunt fortuita, igitur. Tertio. Omnis ſapiens prouiſor excludit omne malũ & defectũ quantum poteſt a rebus, quibus habet prouidere, ſed Deus non excludit omnẽ defectum a creaturis, cum tamen poſſet, igitur. Quarto. Nulla res, quæ ſibiipſi derelinquitur ſubeſt prouindentiæ alterius, ſed homo ſibiipſi derelinquitur, iuxta illud Eccleſiaſtici. *Eccleſ. 15.* Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij ſui. De malis.n. hominibus ſpecialiter dicit Pſa. Dimiſit eos ſm deſideria cordis eorum. Quinto. Dicit Apoſtoſtolus, ꝙ non eſt a Deo cura de bobus. *1. Cor. 9.* Et idẽ diceretur de alijs creaturis irrationabilibus, igĩt. Contra dicitur Sapientiæ. *Sap.14* Tu autẽ pater gubernas omnia prouidentia. Et Gregorius in moralibus. Mundum per ſeipſum regit, quem per ſeipſum condidit. Notanda ſunt tria preambula. Primum eſt, ꝙ prouidentia dupliciter accipi poteſt, Vno modo pro præuiſione rerum, & ſic pertinet ad intellectum. Alio modo pro earum determinatione, aut præordinationẽ, & ſic pertinet ad voluntatem. Secundum eſt, quòd circa prouidentiam duo ſunt conſideranda. Vnum eſt ipſa præordinatio. Et aliud eſt ipſius præordinationis executio. Primum eſt æternum & ſm temporale. Tertiũ eſt, ꝙ prouidentia non dicit aliquem formalem reſpectũ ad

creaturas, ſed tantum appellationem relatiuam inquantum ipſe Deus ſub ratione abſoluta, terminat reſpectũ creaturarum inquantum ſunt præuiſę, aut volitæ a Deo. Et ſi quæratur. An reſpectus rei in eſſe volito ad ipſam volitionem ſit reſpectus rationis. Dicendum, quòd ſi ſumatur reſpectus rationis generaliter pro omni reſpectu non reali, illo modo eſt reſpectus rationis, ſed non accipiendo reſpectum rationis ſpecialiter pro reſpectu, qui eſt in aliquo per actum rationis. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones.

Prima eſt. Sumendo prouidendentiam pro præuiſione, omnia creata ſubduntur diuinæ prouidentiæ, & ab æterno. patet, quia Deus ab æterno nouit omnia.

Secunda concluſio. Sumendo prouidentiam pro diuina præordinatione in Deo eſt prouidentia reſpectu omnium creabilium etiam ab æterno. Patet, quia omnis potentia operatiua perfecta poteſt habere actũ operandi reſpectu cuiuſcunq; obiecti, quod natum eſt cadere ſub tali potentia, ſed diuina voluntas eſt potentia operatiua perfecta, ergo poteſt habere actum circa quodcunque volibile.

Hoc autem non poteſt ex tempore, quia ſic eſſet ibi nouitas & mutatio, igitur ab æterno habet illum actum volitiuum, & præordinatiuum omnium creabilium. Tertia concluſio. Quantum ad rationẽ præordinationis, omnia ſunt immediate ſubiecta diuinæ prouidentiæ quantum vero ad huius præordinationis executionẽ, quæ gubernatio dicitur aliquo modo Deus immediate omnibus prouidet, & aliquo modo mediate. Primũ patet, quia Deus per ſeipſum omnia præordinauit. Secundum patet, quia etiam per ſeipſum omnia gubernat immediatius, quàm cauſæ ſecundæ, cum etiam ipſe cauſas ſecundas applicet proprijs effectibus. Tertium patet, quia Deus inferiora gubernat per ſuperiora non quidem propter defectum ſuæ poteſtatis, ſed propter abundantiam bonitatis, propter quam dignitatem cauſalitatis communicat etiam creaturis inquantum ergo ſuperiora, quæ habẽt a Deo vim gubernatiuam, & cauſatiuam cauſant & gubernant inferiora dicitur Deus mediantibus ſuperioribus gubernare inferiora. Ad primum argumentum neganda eſt minor. Et ad probationem dicendũ primo, quòd prudentia præciſe ſumpta, excludendo Eubuliam ſibi annexam, non eſt conſiliatiua, ſed eſt præceptiua, quod maxime conuenit Deo. Secundo dicendum, quòd licet conſilium, ſiue conſiliatio inquantum nominat inquiſitionem veritatis non ſit in Deo, bene tamen quantum ad rectitudinem, & certitudinem operandorum, quæ eſt finis conſilij. Ad ſecundum dicendum ad minorem, quòd licet multa ſint fortuita reſpectu cauſarum ſecundarum, nihil tamen eſt fortuitum reſpectu primæ cauſæ, nihil enim fit præter eius præordinationem.

Ad tertium dicendum, quòd maior eſt vera de prouiſore particulari, ſed non de vniuerſali, qui ſi impediret omnia mala, multa bona deeſſent. Si enim

Si enim non fuiſſet perſecutio tyrannorum, non fuiſſet patientia martyrum. Ad quartum dicēdum ad minorem, quòd homo dicitur ſibiipſi relinqui, nō per excluſionem diuinæ prouidētiæ ab homine, ſed propter vſum liberum voluntatis proprie quā tamen habet a diuina prouidentia. Quod autem dicitur de malis hominibus quòd a Deo dimittuntur, hoc non eſt intelligēdum per excluſionem omnimodam diuinæ prouidentiæ, ſed per excluſionem tātum illius ſpecialis curæ, quam habet Deus de electis, per quam non permittit eos finaliter impediri a conſecutione proprie ſalutis. Ad quintum dicendum, quòd de irrationabilibus eo quòd non habent dominium ſui actus, non eſt Deo ſpecialis cura, per quam aliquid eis imputetur ad meritum, vel demeritum, penam vel premiū, quemadmodum curam habet de hominibus, non tamen excluduntur irrationabilia ab vniuerſali Dei prouidentia.

*Vtrum prædeſtinatio ſit actus diſtinctus a præſcientia.*

*Tho. 1. p. q. 23. ar. 5. Dur. 1. d. 41. q. 2*

SECVNDO quæritur. Vtrum prædeſtinatio ſit actus diſtinctus a præſcientia Dei, habēs rationem ex parte prædeſtinati neceſſitatem ſibi imponens.

Primo argu. contra primum, quia prædeſtinatio videtur eſſe quædam præſcientia iuxta illud ad Roma. vj. quos præſciuit & prædeſtinauit &c, *Ro: 6.* Secundo argu. quòd prædeſtinationis ſit aliqua ratio in prædeſtinato, quia nulla eſt perſonarum acceptio in Deo, ergo non magis prędeſtinat vnum quam alium, niſi præſuppoſita aliqua inæqualitate in eis. Tertio, Deus ē ſumme liberalis & ſumme potens, ergo vniuerſaliter omnibus vult dare gloriam & gratiam, niſi ſit aliqua differentia & inæqualitas ex parte receptiuorum. Quarto arg. quòd prædeſtinatio imponat neceſſitatem, quia omne præteritum eſt ſimpliciter neceſſarium. Vnde dicit Ariſtoteles. *6. Ethi.* Hoc ſolo priuatur Deus, ingenita videlicet facere quæ facta ſunt, ſed prædeſtinatio alicuius eſt præterita cum ſit ab æterno, ergo eſt ſimpliciter neceſſaria & per conſequens ille qui prædeſtinatus eſt, non poteſt, non prædeſtinari, ergo neceſſario ſaluabitur. Quinto. Prædeſtinatus non poteſt damnari, niſi per actum proprię voluntatis, ſiue actus propriæ voluntatis non poteſt impedire diuinam ordinationē: ergo non poteſt prædeſtinatus damnari & ſic neceſſe eſt eum ſaluari. Contra quantum ad primum, præſcientia pertinet ad intellectum, prædeſtinatio vero ad voluntatem iuxta illud ad Ephe. 1. Prædeſtinauit nos ſecūdum propoſitum voluntatis ſuæ *Eph. 1.* quantum ad ſecundum prædeſtinatio eſt æterna, quicquid autē eſt in creaturis eſt temporale, nihil temporale eſt ratio eterni, quantum ad tertium prædeſtinatus poteſt peccare mortaliter ergo damnari. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt. Præſcientia poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro præcognitione diuina de quibuſcunque futuris contingentibus & ſic ēt

prædeſtinati dicuntur præſciti. Secundo modo pro ſola præcognitione damnationis reprroborum,& ſic ſoli reprobi dicuntur præſciti. Secundum eſt. Prædeſtinatio poteſt, accipi dupliciter. Vno modo pro præcognitione quam habet Deus de ſalute electorum,& ſic eſt actus intellectus. Alio modo pro præordinatione & determinatione huiuſmodi ſalutis, & ſic eſt actus voluntatis: & hoc modo proprie dicitur prædeſtinatio. Nam prædeſtinatio nominat ſententiam diffinitiuam. Diffinire autẽ in contingentibus pertinet ad voluntatẽ. Tertium eſt. Actio diuina poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo inquantum eſt a Deo & ſic actionis diuinæ nulla eſt ratio: neque vt finis, niſi vt ſua bonitas, aut iuſtitia manifeſtetur, neque vt efficiens niſi ſua voluntas. Alio modo inquãtum tranſit, ſiue terminatur ad obiectum & ſic ex parte receptiui bene poteſt eſſe aliqua ratio propter quam actio diuina terminatur ad ipſum. His præmiſſis ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Prædeſtinatio proprie ſumpta videlicet ſecũdo modo formaliter diſtinguitur a præſcientia, patet, quã prædeſtinatio eſt, actus voluntatis. præſcientia uero eſt actus intellectus. Secunda concluſio. Prædeſtinatio, & reprobatio ſunt vnus, & idem actus voluntatis diuinæ patet, quia ſicut diuinus intellectus omnia tam bona quã mala vno & eodem intuitu videt, ſic diuina voluntas omnia quæcunque vult eodem actu vult & ſic eodem actu, vult ſalutem electorum & damnationem malorum. Vnde patet quod prædeſtinatio & reprobatio non differunt ex parte principalis ſignificati, ſed ex parte connotati, quia videlicet prædeſtinatio connotat ſalutem in obiecto & reprobatio damnationem. Tertia concluſio. Neque prædeſtinationis, neque reprobationis eſt aliqua ratio in obiecto inquantum actus ille prædeſtinatiuus, aut reprobatiuus eſt a Deo, patet, quia nihil temporale eſt ratio eterni, ſed quicquid eſt in obiecto prædeſtinato, aut reprobato eſt temporale prædeſtinatio vero, aut reprobatio eſt actus eternus, igitur. Quarta concluſio. Et ſi prædeſtinationis non ſit in prædeſtinato aliqua ratio propter quam actio illa diuina terminatur adhuc magis, quam ad illum tamen hoc modo eſt in reprobato aliqua reprobationis ratio. Primum patet, quia omnis ordinate volens finem & ea quæ ſunt ad finem prius, vult finem, quàm ea quæ ſunt ad finem, ea enim quæ ſunt ad finem inquantum huiuſmodi non ſunt volenda, niſi propter finem. Sed beatitudo eſt vltimus finis creaturæ rationalis, ergo Deus prius vult creaturæ rationali beatitudinem, quàm ea quæ ordinantur ad beatitudinem, ergo non ſibi vult beatitudinem propter aliquod meritum præuiſum, Secundum patet, quia damnatio non eſt bona niſi quia iuſta. Vnde dicit Auguſtinus xj. ſuper Gen. quòd Deus non prius eſt vltor quàm aliquis ſit peccator. Vnde crudelitatis eſt velle aliquem punire non præcedente in eo culpa

*li.11.ſuper Ge.*

culpa,ergo Deus non vult aliquem damnare niſi propter peccatum mortale finale in eo præuiſum , & ſic nunquam reprobat ſine ratione ex parte reprobati. Et ſi inſtetur , quia quando Petrus & Iudas vt æquales in naturalibus præſentati ſunt diuinæ voluntati . Et ſicut patet ex prædictis Deus primo voluit Petro beatitudinem. Queritur quid tunc voluit Iude ? ſi beatitudinem , ergo prædeſtinauit eum. Si damnationem,ergo ſine ratione reprobauit. Dicendum quòd in illo primo inſtanti nihil voluit Iude , ſed fuit ſola negatio volitionis ſalutis circa iudam. In ſecundo autem inſtanti quando Petro voluit gratiam finalem nihil etiam voluit Iudæ , ſed fuit tantum actus negatiuus circa iudam. In tertio autem inſtanti voluit permittere petrum eſſe de maſſa perditionis : & tunc ſimili modo idem voluit de iuda . Et iſte eſt primus actus poſitiuus circa Iudam : Ex quo ſequitur Iudam futurum eſſe finaliter peccatorem præſuppoſitis negationibus prædictis. In quarto ergo inſtanti quando iudas, vt finaliter peccator offertur diuine voluntati diuina voluntas vult eum damnare & ſic eum reprobat . Nec mirum ſi alius eſt ordo prædeſtinationis & alius reprobationis,quia omnia bona ſunt Deo attribuenda,mala vero nobis . Et ideo prædeſtinare aliquem ſine ratione congruit diuinæ voluntati , ſed non videtur poſſe immediate velle damnationem alicui vt præciſe cognito in puris naturalibus,ſed vt præuiſo in peccato mortali finali . Quinta concluſio. Hæc propoſitio prædeſtinatus poteſt damnari in ſenſu compoſito eſt falſa, ſed in ſenſu diuiſo vera. Primum patet, quia diuina prædeſtinatio eſt infallibilis . Secundum, patet, quia per prædeſtinationem non confirmatur aliquis in bono , ergo ille qui eſt prædeſtinatus poteſt peccare,& eadem ratione in peccato finaliter ſtare & ſic damnari.

Ad primum argumentum, patet reſponſio ex dictis . Ad ſecundum negatur conſequentia, quia non dicitur eſſe perſonarum acceptio niſi quando vna perſona præfertur alteri indebite. hoc autem non poteſt habere locum in Deo qui nulli eſt debitor . Vnde ſi dat vni & non alteri nemini facit iniuriam . Vnde non eligit aliquos,quia boni ſunt , ſed eos eligit vt boni ſint,ita quòd in ipſis non eſt ratio propter quam ſic eliguntur a Deo , ſed eos eligit Deus ex mera voluntate. Ad tertium negatur conſequentia,quia decens eſt vt aliquibus gratiam & gloriam communicet & non aliis vt ſic oſtendat ſe libere & non neceſſario bona ſua liberaliter communicare . Ad quartum negatur minor, in Deo enim idem eſt prædeſtinaſſe : prædeſtinare , & prædeſtinaturum eſſe, actus enim prædeſtinandi non tranſit in præteritum cum ſit in nunc æternitatis quod eſt ſimpliciſſimum. Vnde ita nunc poteſt Deus in nunc æternitatis aliquid velle aut aliquem prædeſtinare , ſicut ſi ad nihil fuerit voluntas eius determinata. Ad quintum negatur conſequentia,quia non poteſt ſtare determinatio uoluntatis cũ oppoſito

eius quod determinauit. Nam ſicut prædeſtinatus poteſt peccare & damnari: ita Deus poteſt eum nõ prædeſtinare. Hæc enim ſeinuicem neceſſario concomitantur.

*De diuina voluntatis extenſione.*

*Vtrum Deus cauſaliter ſe extendat ad alia a ſe.*

*Scot.1.d.45.q.1.Tho.1.p.q. 19.ar. 5.Dur.1.d.45.q.1.*

CIRCA ſecundum, quod eſt de diuinæ voluntatis extẽſione quæritur.. Vtrum diuina voluntas immediate cauſaliter ſe extendat ad omnem effectum? Arguitur quòd non. Primo ſic. Sicut cauſa primaria plus influit in effectum, quã ſecundaria ita etiam prius. Sed quod eſt prius productum non poteſt poſtea produci: ergo ſi diuina volũtas quæ eſt prima cauſa producit omnem effectum, ſequitur quòd cauſa ſecunda, nihil producit, quod eſt falſum. Secundo. Aut diuina volũtas totaliter producit effectum & ſic cauſa ſecunda ſuperfluit Aut partialiter tantum: & ſic videtur eſſe inſufficiens quod incõueniens eſt dicere. Tertio. Si ſecunda cauſa nihil producit, niſi præſuppoſita influentia diuine voluntatis ſequitur quòd nihil producit niſi vt cauſa partialis, ergo non poſſet inferri perfectio cauſæ ex perfectione effectus, patet iſta conſequentia, quia non oportet cauſam partialem eſſe perfectiorem ſuo effectu. Quarto. Si diuina voluntas concurrit ad quemcunque actum, ſequitur quòd cõcurrit ad actum generandi, ſed hoc eſt falſum, quod patet, quia a quocunque eſt actus generandi, illud generat: ſed Deus non dicitur generare, ea quæ in iſtis inferioribus generantur, igitur.

Quinto, Si Deus cõcurrit ad actum volendi in nobis, aut diuina voluntate aſſiſtente voluntas noſtra poteſt non agere: & ſic diuina voluntas per noſtrã eſt impedita, aut non poteſt nõ agere & ſic non plus libere, aut cõtingenter agit, quàm ſol qui aſſiſtente ſibi diuina voluntate radium cauſat. Sexto. Deus non poteſt cauſaliter concurrere ad actum peccati, igitur. Cõtra. Diuina voluntas eſt prima cauſa ſimpliciter omniũ creabiliũ. Notandum quòd ſicut dicit beatus Bonauen in primo ſentẽtiarũ duplices ſunt effectus diuine voluntatis. Quidam ſunt quorũ diuina voluntas eſt tota cauſa non concurrẽte aliqua cã particulari, cuiuſmodi sũt illa q̃ ſola creatione producũtur. Alii sũt quorũ diuina voluntas eſt cauſa cũ alia cauſa particulari concurrẽte cuiuſmodi ſunt ea quæ producuntur a cauſa naturali quæ non requiritur propter indigentiam diuine voluntatis, ſed propter ſummam eius liberalitatem quæ dat creaturis nõ ſolum eſſe, ſed etiam virtutem & actum cauſandi propter ordinem & connexionem vniuerſi: & ſic vna cauſa non derogat alteri, quia totus effectus a diuina voluntate & totus a cauſa ſecũda, licet alio & alio modo. Hoc præmiſſo ponuntur duę concluſiones. Prima eſt. Effectus qui ſola creatione producuntur sũt

ſimpliciter

ſimpliciter immediate a diuina voluntate, patet, quia ſola creatio eſt a ſolo Deo vt alias dicet. Scđa concluſio. Effectus illi qui ſunt a diuina voluntate cõcurrẽte cū ſecunda ſunt ab ipſa diuina voluntate, tam mediate quã immediate, patet q̃a diuina voluntas, dat cauſis ſecundis virtutem agendi per quam producũt effectus ſuos, & ſecũdum hoc tales effectus ſunt a diuina voluntate mediantibus cauſis ſecundis. Ipſa etiam diuina voluntas concurrit cum cauſis ſecundis in productione ſuorum effectuum ſecundum ſeipſam: & ſic tales effectus ſunt immediate ab ipſa. Item effectus cauſarum ſecundarum: non ſolum dependent a diuina voluntate mediantibus cauſis ſecundis. Quod patet, quia ſi ſic ceſſante dependentia effectus permanentis ad cauſam ſecundam, a qua non dependet niſi in fieri, ſequeretur, ꝙ ceſſaret etiam dependentia illius effectus ad cauſam primam, quod eſt falſum. Item nulla cauſa ſecunda agit independenter: cauſa ergo ſecunda & in eſſendo & in agendo, dependet a diuina voluntate. Inquantum ergo habet eſſe ab ipſa effectus eius eſt ab ipſa diuina voluntate, mediante ipſa cauſa ſecunda. Inquantum uero ipſa actio ſecundæ cauſæ eſt a diuina voluntate: effectus eius eſt immediate ab ipſa diuina uoluntate, a quo enim eſt actio immediate: ab illo eſt immediate effectus per actionem productus. Ad primum arg. dicendum, ꝙ minor eſt vera in ſignis ſucceſſiuis, vbi productio tranſit in præteritum: non autem in ſignis permanentibus. Ad ſecundum dicendum, ꝙ diuina voluntas quamuis poſſet totaliter cauſare: tamen libere actionem ſuã moderatur ne cauſæ ſecundæ ſubtrahat cauſalitatis dignitatem, quod non facit propter ſuam inſufficientiam: ſed propter ampliorem ſuæ bonitatis diffuſionem. Ad tertium negatur conſequentia. Et ad probationem dicitur quòd illud aſſumptũ eſt verum de cauſa partiali in ordine cauſarum creatarum: ſed non de cauſa, quæ dicitur partialis propter concurrentiam diuinæ voluntatis. cauſa enim naturalis, quæ eſt totalis in ordine cauſarum naturalium: non obſtante generali influentia diuinæ voluntatis ſemper eſt perfectior ſuo effectu. Ad quartum conceditur, quòd diuina voluntas concurrit ad actum generandi creaturarum. Et cum arg. a quocunque eſt actus generandi illud generat. Verum eſt a quo eſt actus generandi tãquam ab agente per ipſum: ſed non tanquam ab vniuerſaliter cauſante ipſum. Ad quintum dicendum, quòd diuina voluntate aſſiſtente voluntati noſtræ, & præcauſante, uolũtas noſtra, poteſt non agere: non ſic aũt poſſet ſol non cauſare radium aſſiſtẽte ſibi voluntate diuina. Ipſa vero voluntate diuina aſſiſtente volũtati noſtræ, & concauſante neceſſe eſt uoluntatem noſtram agere eo modo quo dicitur oẽ, quod eſt quando eſt neceſſe eſt eſſe. Si aũt præſcindatur illud ſignũ naturæ, in quo diuina voluntas dicitur præcauſare in illo ſigno nõ eſt in poteſtate noſtræ volũtatis agere, & non agere, quia pro tali ſigno non ſibi competit poſſe

agere,

agere, ſicut cauſæ uniuerſali. Ad ſextum dicendum ad antecedens, quòd diuina voluntas concurrit ad id quod eſt poſitiuum in actu peccati: ſed non ad deformitatem in qua formaliter conſiſtit ratio peccati. Et ſi inſtetur quia aliquibus actibus inſeparabiliter eſt annexa deformitas a Deo, vt ſit de eis demonſtrabilis, vt paſſio de ſubiecto ſicut patet de actu mentiendi, & de actu odiēdi Deum: ſed a quocunque eſt ſubiectum ab eodem eſt paſſio: ergo ſi diuina voluntas eſt cauſa poſitiui in actu erit etiam cauſa deformitatis. Dicendum, quòd minor eſt vera tantum de paſſione poſitiua, quę habet cauſam effectiuam, & non de paſſione primitiua, quæ nullam habet cauſam effectiuam: ſed defectiuam tantum, cuiuſmodi eſt deformitas peccati.

*De diuinæ voluntatis impletione.*

*Vtrum diuina voluntas ſemper impleatur.*

*Scot.1.ſent.d.46.q.1.Tho.1.p.q.19. ar.6. Dur.1. d.46. q.1.*

CIrca tertiū, quod eſt de diuinæ voluntatis impletione quæritur. Vtrum diuina voluntas ſemper impleatur? Arguitur quòd non, quia dicit Apoſt. Deus vult omnes homines ſaluos fieri: & tamen non omnes ſaluātur. igitur. Secun. do. Dicit Saluator loquens ad ciuitatem Hieruſalem. Quotiens volui congregare filios tuos &c. & tamen non omnes eos congregauit. igitur. Tertio. Omnis

*1. Thi. ij.*

*Math. xxiij.*

cauſa cuius effectus contingenter euenit, poteſt impediri, ſed effectus diuinæ voluntatis in creaturis contingenter euenit: ergo diuina voluntas poteſt impediri. & ſic non ſemper impletur. Contra. Ad romanos.ix. Quis reſiſtet voluntati eius? Et pſ. Omnia quæcunque voluit dominus, fecit. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd in Deo diſtinguitur voluntas beneplaciti, & voluntas ſigni. Voluntas beneblaciti dicitur volitio Dei efficax reſpectu effectus producti, vel producibilis quando videlicet effectus ille, ſic placet Deo quòd omnino determinatus eſt eum ponere in eſſe. Voluntas autem ſigni in Deo dicitur illud quod ſolet eſſe in nobis ſignum volendi, ſicut cum aliquis aliquid præcipit ſignum eſt quòd ipſe vult id fieri. Et ideo præceptum Dei dicitur eius voluntas, quia eſt ſignum diuinę voluntatis. Secundum eſt, ꝙ ſecundum doctores quinque ſunt huiuſmodi ſigna diuinæ voluntatis præcipua, quæ habentur in hoc verſu. Præcipit ac prohibet, permittit, conſulit, implet. quorum ſufficientia ſic habetur, quia aut ſignum diuinæ voluntatis eſt reſpectu præſentis, vel reſpectu futuri, nec oportet aſſignare aliam differentiam reſpectu præteriti, quia quantum ad hoc non eſt differentia præſentis & præteriti: ſi ſit reſpectu præſentis. Aut eſt reſpectu boni: & ſic eſt impletio, ſiue operatio. Aut reſpectu mali, & ſic eſt permiſſio. Et hæc duo ſigna pertinent etiam ad voluntatem beneplaciti. Si vero ſit reſpectu futuri: aut eſt reſpectu mali, & ſic

*Roma. ix.*

ſic eſt prohibitio, aut reſpectu boni neceſſarij, & ſic eſt præceptio. Aut reſpectu boni ſuper erogationis, & ſic eſt conſilium. Et hæc tria diſtinguuntur contra voluntatem beneplaciti, niſi ſumeretur voluntas beneplaciti large pro volitione diuina reſpectu cuiuſcunq; obiecti. quod aut ſibi placet boni ineſſe, aut ſibi placet illud non impedire. iuxta quod dicit Auguſt. in Encheridion. Nihil fit, niſi Deus velit, aut faciendo, aut ſinendo vt fiat. Tertium eſt, quòd ſecundum Damaſc. diſtinguitur voluntas diuina per voluntatem antecedentem & conſequentem. Voluntas antecedens dicitur voluntas, qua Deus vult aliquid quantum in ſe eſt. Vnde hæc voluntas reſpicit rem ſine circunſtantijs particularibus. Voluntas autem conſequens dicitur, quæ reſpicit rem ſub certis circunſtantijs. Et dicitur conſequens non, quia conſequitur merita, aut demerita. ſed quia eſt ſecundum preſcientiam meritorum, aut demeritorum. Ad voluntatem itaque antecedentem pertinent illa tria ſigna præceptum: prohibitio: & conſilium. quibus etiam oſtendit Deus ſe velle omnes ſaluare. Alia uero duo ſigna ſcilicet permiſſio: & impletio pertinent ad voluntatem conſequentem. His præmiſſis, ponuntur duæ concluſiones. Prima eſt voluntas ſigni in Deo non ſemper impletur: patet, quia multi tranſgrediuntur præceptum Dei, quod eſt ſignum voluntatis eius. Secunda concluſio. Voluntas beneplaciti, ſiue voluntas conſequens in Deo ſemper impletur.

*Aug. in Encheridion.*

patet, quia quando diuina voluntas eſt determinata vltima determinatione ad ponendum aliquid ineſſe infallibiliter illud ponitur: cum diuina determinatio ſit infallibilis. Sed velle aliquid voluntate beneplaciti eſt vltima determinatio diuinæ voluntatis. igitur. Item cauſa determinata vltima determinatione ad ponendum effectum in eſſe ſi non ponit illum ineſſe, hoc eſt aut propter impotentiam, quia videlicet eſt inſufficiens: aut quia impeditur ab alio, aut quia eſt mutabilis antequam effectus ponatur in eſſe. Sed diuina voluntas nec eſt impotens, nec impedibilis, nec mutabilis. igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd Apoſtolus ibi loquitur de voluntate antecedente, qua Deus vult omnibus ſalutem inquantum dat omnibus naturam ordinabilem ad ſalutem, & rectas leges, & alia adiutoria ſufficientia ad ſalutem quantum eſt ex parte ſui. Vel dicendum ſecundum Auguſtinum, quòd ibi eſt diſtributio accommoda, quia videlicet nemo ſaluatur, niſi Deus velit, ideo vult omnes illos ſaluari qui ſaluantur. ſicut iſta propoſitio Omnis homo timet in mari. Vel aliter dicendum, quòd ibi eſt diſtributio pro generibus ſingulorum, & non pro ſingulis generum, ſicut in iſta (omne animal ſunt in arca Noe) ita ꝙ ſenſus eſt ꝙ de oĩ natione hoĩum vult Deus aliquos ſaluos fieri. Prima tñ reſponſio videtur magis conueniens, & magis placet modernis theologis. Ad ſecundum dicendum ſimiliter.

Ad tertium dicendum, ꝙ maior eſt vera, quando effectus non neceſſario ſequitur ad cauſam: ſed in creaturis licet effectus diuinæ voluntatis ſit contingens, tamen neceſſario ſequitur ad voluntatem Dei efficacem, ſcilicet ad voluntatem beneplaciti, ita quòd licet non ſit ibi neceſſitas conſequentis: eſt tamen neceſſitas conſequentiæ.

*De diuina permiſſione.*

## QVAESTIO VNICA.

*Vtrum Deus velit mala fieri.*

*Scot.1.ſent.d.47.q.1. Tho.1.p.q.19. ar.9. Dur.1.d.46.q.2.*

Circa quartum, quod eſt de diuina permiſſione quæritur. Vtrum diuina voluntas debeat permittere mala fieri. Arguitur quòd non, quia Rom.1. ſuper illo. Digni ſunt morte nõ ſolum qui faciunt, ſed etiam qui facientibus conſentiunt. Dicit gloſa. Conſentire, eſt permittere quando quis impedire poteſt. Sed Deus poteſt impedire malũ, ergo ſi permittit, conſentit quod eſt falſum. Secundo. Si Deus permittit iuſtum peccare. Aut hoc eſt per viam miſericordiæ, aut per viam iuſtitiæ. Et conſtat quòd non per viam miſericordiæ. Nec videtur poſſe dici, quòd hoc ſit per viam iuſtitiæ, cum iuſtus hoc non meruerit. Tertio. Si permiſſio ſit in Deo, aut eſt actus poſitiuus, aut negatiuus: Non primum, quia nõ eſt actus poſitiuus voluntatis niſi volitio, & nolitio. Sed Deus reſpectu peccati non habet volitionem, neque nolitionem. Nec poteſt dici, quòd ſit actus negatiuus, quia ſi ſic, non videtur quomodo Deus habeat certam ſciẽtiam de peccato futuro. Non enim cognoſcit futura contingentia, niſi per determinationẽ voluntatis, quę eſt per actum poſitiuum. Contra, ſuper illo, Iob.xij. Abundabunt tabernacula prædonum. Dicit Gregorius. Omnipotens Deus, quod prohibet congruit vt fieri ſinat. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt quod permiſſio dicitur tripliciter vno modo permittere, idem eſt quòd non punire, ſicut dicebat dominus. Ad duriciam cordis veſtri permiſit vobis Moyſes libellum repudij, Math. xix. quia ſcilicet non puniebat. Secũdo modo permittere idem eſt quòd non prohibere, ſicut ſuper illo pſal. Iraſcimini, & nolite Pſal. peccare. Dicit gloſa. Permittit quod neceſſitatis eſt. Tertio modo permittere, idem eſt ꝙ non cohibere, ſiue non impedire, & ſic permiſſio dicitur ſignum diuinæ voluntatis, & hoc modo hic loquitur de permiſſione. Secundum eſt quod ad permiſſionem, prout dicitur eſſe in Deo tria concurrunt. Primum eſt ſcientia, nullus enim dicitur permittere quod ignorat. Secundum eſt non velle malum fieri, aut non fieri, & iſtud non velle contradicit volitioni, nec eſt aliud quàm negatio actus poſitiui in voluntate. Tertium eſt velle reflexum inquantum videlicet diuina voluntas vult ſe nõ velle malum fieri, aut non fieri. Et ratione huius dicitur Deus volens permittere: formaliter autem ipſa permiſſio nominat ipſam

ipſam non volitionem. Alia vero duo concomitanter ſe habent. Tertium eſt, quòd triplex eſt malum. Primum eſt malum naturæ, ſicut corruptio in rebus naturalibus. Secundum eſt malum pene quod videlicet quis punitur. Tertium eſt malum culpæ, pro quo videlicet quis iuſte punitur. His præmiſſis, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Malum ſub ratione mali non eſt a Deo volitum. patet, quia malum ſub ratione mali formaliter eſt extra obiectum formale voluntatis. ideo non eſt volibile. Secunda concluſio. Malum naturæ, & malum pęnę ſunt a Deo volita ſecundum accidens: patet, quia illud eſt a Deo volitum per accidens, quod licet ſub ratione formali non habeat rationem boni, tamen eſt occaſio, & medium maioris boni in vniuerſo, ſed malum naturæ, & malum pene ſunt huiuſmodi. igitur. Minor patet, primo de malo naturæ: quia corruptio vnius eſt generatio alterius: & ſic illa corruptio pertinet ad propagationem naturarum. Patet ſecundo de malo pene, quia per illud fit declaratio diuinæ iuſtitiæ & ſapientiæ. Tertia concluſio. Deformitas mali culpę nullo modo eſt a Deo volita, patet, quod maxime odit Deus non eſt a Deo volitum: ſed Deus maxime odit malum culpæ. Vnde dicitur. Altiſſimus odio habet peccatores: quod non eſt niſi ratione culpæ. *Eccleſ. xij.* Quarta concluſio. Deus debet permittere malum culpæ fieri: patet, quia decet vt gubernet creaturas ſecundum conditionęs, quas eis indidit. Vnde Auguſtin. vij. de ciuitat. Dei. *Aug. vij. de ci. Dei.* Deus creaturas quas condidit, ſic adminiſtrat vt eas proprios motus agere ſinat. Sed homini dedit voluntatem liberam, quæ peccare poteſt. igitur. Decet, vt permittat hominem peccare ſi velit. Ad primum argumentum dicendum ad maiorem, quòd illa gloſa loquitur quando quis ſic permittit, quòd non cohibet, vel impedit, nec tranſgreſſorem arguit, nec punit, cum tamen poſſit: talis enim conſentit. Deus autem licet nō cohibeat malum fieri: tamen peccantes arguit & punit. Ad ſecundum dicendum, quòd illa permiſſio eſt per viam iuſticiæ, non quæ ſit meritorium exigentia, ſed quæ eſt concedentia diuinæ ſapientię. Ad tertium dicendum, quòd aliqui dicunt permiſſionem eſſe nolitionem non efficacem, videlicet quando ſic eſt nolitio reſpectu alicuius rei, quòd illa diſplicet: ſed tamen nolens non impedit eam efficaciter. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, vt dicit Scot. quia poſitio cuiuſcunque noliti videtur eſſe cum aliqua triſtitia, quæ non poteſt eſſe in Deo. Ideo conuenientius dicendum eſt, quòd permiſſio nominat negationem volitionis, vt dictum eſt. Et cum arguitur, quia ſi ſic, Deus non videretur poſſe habere certam noticiam de peccato futuro. Dicendum, quòd Deus non cognoſcit dę certo aliquem peccaturum ex eo, quòd videt ſe permiſſurum præciſe, ſed ex eo quòd videt ſe cooperaturum in poſitiuo peccati, ſi ſit peccatum commiſſionis, vel non cooperaturum in actu neceſſario

ceſſario, ſi ſit peccatum omiſſionis,

*De creata voluntatis ad diuinam conformitatem.*

*Vtrum conformitas uoluntatis creatæ ad diuinam, faciat eam bonam moraliter.*

*Scot. 1. ſent. d. 48. q. 1. Dur. 1. d. 48. q. 1. & 2.*

CIrca quintum quæritur. Vtrum conformitas voluntatis creatæ ad diuinam voluntatem faciat iuſtam & bonã moraliter. Primo arguitur, quòd non ſit poſſibilis illa conformitas, quia finitum non poteſt conformari infinito: ſed voluntas diuina eſt infinita: & voluntas creata eſt finita. Secundo arguitur, quòd voluntas creata non ſit bona ex conformitate ad voluntatem diuinam: quia dicit Auguſtinus, quòd Deus aliquando implet voluntatem ſuam bonam per malas hominum voluntates. vt patet in crucifixione Chriſti. Tertio. aliquando quis peccat, volendo quod Deus vult, ſicut Auguſt. ponit exemplum de prauo filio, qui vult mortem patris quam etiam Deus vult. Quarto arguitur. Quandoque iuſti contraria volunt: & ſic uolendo quilibet meretur: vt patet, quia Paulus volebat ligari in Hieruſalem, ſui autem diſcipuli hoc nolebant. vt patet Act. xij. *Act. xij.* Deus autem non volebat niſi alterum ipſorum, quia non poteſt velle oppoſita ſimul in eſſe eidem. Quinto. Hieremias dolebat ſuper deſtructione ciuitatis Hieruſalem: cum tamen ſciret Deum eam velle: Chriſtus etiam flebat, & ſic dolebat de deſtructione eiuſdem ciuitatis. vt patet Lucæ. xix. Beata etiam virgo dolebat de morte Chriſti, *Luc. xix.* cum tamen ſciret Deum eam velle. Dolor autem ſiue triſtitia. vt dicit Auguſtinus. Eſt de his rebus quæ nobis nolentibus accidunt: ergo neque Hieremias, neque Chriſtus volebat deſtructionem ciuitatis Hieruſalem: neque beata virgo mortem Chriſti: & tamen eorum voluntates erant iuſtæ, & bonæ. igitur. Contra. Super illo pſal. Rectos decet collaudatio. Dicit gloſa. Rectum cor habet qui voluntatem ſuam conformat diuinæ voluntati, quæ ſemper eſt recta. Notanda ſunt quattuor præambula. Primum eſt, quòd creatæ voluntatis ad diuinam non poteſt eſſe conformitas æqualitatis, propter nimiam diſtantiam, neque proprie conformitas proportionis cum infiniti ad finitum nulla ſit proportio. Sed ibi poteſt eſſe conformitas ſimilis comparationis, & cuiuſdam imitationis, quæ poteſt attendi dupliciter. Videlicet reſpectu voliti, quando idem eſt volitum ab vtraq; voluntate: & reſpectu rationis volendi per quam intelligitur ipſe actus volendi cum omnibus circunſtantijs debitis. Secundum eſt, quòd ad rationem volendi recte & iuſte maxime pertinet, quàm voluntas velit ex charitate, & propter Deum. Poteſt autem quilibet ſic velle de potentia quidem propinqua ſi habeat charitatem, & de potentia remota & diſpoſitiua, ſi

ſic

ſit extra charitatem inquantum poteſt ſe diſponere ad charitatem habendam, ad quod tenetur vnuſquiſque pro loco, & tempore. Tertium eſt, quòd ea quæ ſunt a Deo volita, ſunt in multiplici differentia. Quædam ſunt nobis ignota. Alia vero ſunt nobis nota. Et iſta iterũ ſunt duplicia. Quædam enim oſtendit Deus ſe velle voluntate abſoluta: & etiam quantum in ſe eſt, ſicut illa, quæ facit. Alia uero oſtendit ſe velle voluntate abſoluta: ſed oppoſitum vellet quãtum in ſe eſt cuiuſmodi ſunt pęnæ quas infligit. non enim delectatur in pœnis. Vnde dicitur

*Eſa. 1.* Eſayæ. j. Heu conſolabor ſuper hoſtibus meis. Item inter illa, quæ Deus vult quantum in ſe eſt quædam ſunt noſtræ ſaluti neceſſaria, ſicut illa, quæ Deus præcipit. Alia vero non neceſſaria: ſed tamen expedientia, ſicut illa quæ conſulit. Quartum eſt, quòd ſicut dicit Hugo in libro de diuerſis voluntatib. in Chriſto triplex eſt voluntas in nobis extendendo nomen voluntatis. Videlicet voluntas rationis pietatis & carnis. In Chriſto autem ponit quadruplicem voluntatem. Vnde dicit, quòd voluntas diuinitatis per iuſticiam ſententiam dictabat. Voluntas rationis per obedientiam veritatem acceptabat. Voluntas pietatis per compaſſionem in malo ſuſpirabat. Voluntas vero carnis per paſſionem in proprio malo murmurabat.

His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Voluntas creata non tenetur conformari voluntati diuinæ in volito ſibi ignoto. patet, quia hoc eſt impoſſibile. Secunda concluſio. Voluntas creata tenetur conformari diuinæ voluntati in volito, quando Deus oſtendit ſe illud velle abſolute, & quantum in ſe eſt: patet, quia dicit Augu. ꝙ iniquus eſt, cui non placet diuina prouidentia. Tertia concluſio. Voluntas creata, & ſi teneatur velle abſolute voluntate deliberatiua pœnas a Deo inflictas voluntate tamen condicionali poteſt oppoſitum velle, videlicet ſi Deo placeret. Prima pars patet, quia niſi ſic repugnaret diuinæ voluntati, quod nunquam licet. Secunda pars patet, quia etiã diuina voluntas quantum in ſe eſt uoluntate antecedente vellet huiuſmodi pœnas non infligere. Quarta concluſio. Voluntas creata tenetur ſimpliciter velle, quod Deus vult quantum in ſe eſt, & quod oſtendit ſe velle tanquam noſtræ ſaluti neceſſarium: ſed non illud, quod ſolum eſt expediens noſtræ ſaluti. Primum patet, quia tenetur quilibet implere, quod Deus vult, & præcipit. Vnde ſecundum hunc ſenſum eſt intelligenda gloſa, quæ dicit ſuper illo pſalm. Non adhæſit mihi cor prauum. &c. Prauum cor, atque diſtortum habet qui non vult, quod Deus vult. Secundum patet, quia ad conſilia nullus abſolute obligatur.

Quinta concluſio. Conformitas voluntatis creatæ in volito præciſe ad diuinam voluntatem non facit voluntatem creatam bonam: patet, quia, vt dicit Dionyſius lib. de di. no. *Dionyſ. libr. de di. no.* Bonum eſt ex integra cauſa: malũ vero ex ſingularibus defectibus.

*Ariſto. ij. Ethi.* ſtibus. Et Ariſtot. dicit, quòd non eſt actus bonus moraliter, niſi concurrentibus oībus debitis circūſtantijs. Poteſt autem eſſe conformitas in volito exiſtente deformitate in ratione volendi. Et ſi inſtetur, quia quandocunque intellectus creatus conformatur intellectui diuino in obiecto cognito, tunc eſt veritas: ergo etiam eſt bonitas in voluntate creata qñcunq; conformatur diuinæ voluntati volito. Dicendum, ꝙ non eſt ſimile: quia veritas intellectus creati precise dependet ab obiecto. Ita quòd ſi obiectum ita eſt ſicut intelligitur ibi eſt veritas. Bonitas autem voluntatis nō præciſe dependet ab obiecto volito, ſed etiam a circūſtantijs, & præcipue a fine. Sexta concluſio. Quandocunque voluntas creata diuinæ voluntati cōformatur in volito & in ratione volendi tāquam regulæ ſuæ, ita uidelicet ꝙ vult illud qđ diuina volūtas, vult eā velle, & eo modo quo vult eam velle: tunc eſt bonitas & rectitudo in voluntate creata. Patet, quia rectitudo & bonitas cuiuſcunque regulabilis attēditur per conformitatē ad regulam ſuam maxime quando regula eſt inobliquabilis, cuiuſmodi eſt voluntas diuina. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo præambulo. Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſti. loquitur de voluntatibus hominum, quæ conformantur diuinæ uoluntati in volito tantum: ſed non in ratione volendi: tales enim ſunt malæ. Ad tertium ſimiliter eſt reſpondendum. Ad quartum dicendum quòd iuſti aliquando volunt cōtraria materialiter, ſed non formaliter. Licet enim ea quæ volunt in re ſunt contraria ſiue repugnantia: tamen formaliter ex intentione ſua quilibet vult honorē Dei, & ſalutem animarū, vt patet exēplo de Paulo & diſcipulis ſuis. Vel dicendū quòd. Paulus voluntate deliberatiua volebat ligari: diſcipuli autem ſui uoluntate pietatis volebāt oppoſitum. Et hoc poteſt eſſe meritorium & iuſtum. Vnde per idem reſpondendum eſt ad quintum.

*De diuina dilectione.*

*Vtrum Deus ab æterno ex charitate omnia diligat.*

*Hoc idem Bonau. 3. ſent. diſt. 32. per totum.*

*Tho. 1 p. q. 20. art. 1.*

Circa ſextum, quod eſt de diuina delectione quæritur. Vtrum Deus ab æterno ex charitate ęqualiter omnia diligat. Primo arguitur quòd non ab ęterno dilexerit creaturas: non enim poteſt eſſe dilectio niſi reſpectu boni: ſed creaturæ nō ſunt bonę ab ęterno cū ab æterno nihil ſint. igitur. Secundo. Amor eſt quaſi quædam copula amantis & amati: ſed nō pōt eſſe copula aliquorum niſi exiſtant: creaturæ autem non exiſtunt ab æterno. igitur. Tertio arguitur, quòd Deus nō diligat omnia, quia ſicut dicit Hugo de ſancto victore. Amor transformat amantem in amatum: ſed Deus non poteſt trāſformari

formari in creaturam: ergo nō diligit creaturas. Quarto. Deus odit peccatores: iuxta illud Eccleſiaſtici. Altiſſimus *Ecc.12.* odio habet peccatores. Et Ma- *Mal.1.* lachiæ. Eſau odio habui, igitur. Quinto arguitur quòd non diligat omnia ex charitate, quia charitas eſt habitus perficiens potentiam: ergo præſupponit potentiam perfectibilem & imperfectam, quod non poteſt eſſe in Deo. Quinto ſecundū Aug. Tantum ſunt tria diligenda ex charitate, videlicet Deus, ſpiritus rationalis, & corpus humanum, ergo Deus non omnia diligit ex charitate. Septimo. Si Deus omnia diligit, aut illa dilectio eſt fruitio, vel vſus. Non primum: quia ſic fruetur creaturis. Nec ſecundum, quia vteretur ſeipſo, quod videtur inconueniens. Octauo arguitur, ꝙ Deus omnia æqualiter diligat, quia Sapien. dicitur, quòd æqua- *Sap.6.* liter eſt ei cura de omnibus. Nono, Deus vnico actu ſimpliciſſimo, ſemper eodem modo ſe habente omnia diligit, ergo æqualiter. Decimo, Si Deus inæqualiter diligit creaturas, quæritur an plus diligat naturam angelicam, quam humanam. Et videtur, quòd plus diligit naturam angelicam, cum ei dederit meliora naturalia. Et ad oppoſitum videtur, quòd plus dilexerit naturam humanam, quia eam aſſumpſit, & non naturam angelicam. Vndecimo. Si Deus diligit creaturas inæqualiter, quæritur, an plus diligat iuſtum præſcitum, an peccatorem prædeſtinatum? Item quæritur, an plus dilexerit Iohannem, quàm Petrum, cum Iohannes dicat ſe diſcipulum, quem dominus diligebat. & tamē apud Iohannē habetur, *Iohan. ul:1.* quòd Petrus plus Chriſtum diligebat. Contra. Dicit Auguſtinus. *Augu. ſuper Iohan.* Omnia diligit dominus, quæ fecit, & inter ea magis creaturas rationales. Et ex illis illas amplius, quæ ſunt membra vnigeniti ſui: & multo magis vnicum ſuum. Notanda ſunt quatuor præambula. Primum eſt, ꝙ verba, quæ dicuntur de Deo reſpectu creaturarum ſunt in triplici differentia. Quædam connotant effectum in actu, vt creare, quædam in habitu tantum, vt prædeſtinare, quædam indifferenter vtroque modo, vt diligere. Secundum eſt, ꝙ in Deo eſt vna voluntas tantum, & vnum eius obiectum primum, & vnus tantum actus eius infinitus & adæquatus ſibi, qui eſt omnium diligibilium non quaſi omnia diligibilia requirantur ad perfectionem eius, ſed magis econuerſo ex perfectione illius actus ſequitur, quoniam neceſſario tendit in terminum primum, quod etiam neceſſario tendat in omnia illa reſpectu, quorum primus ille terminus eſt ratio agendi. Sola autem diuina eſſentia poteſt eſſe ratio agendi diuino intellectui, ac etiam voluntati. Si enim aliquid aliud eſſet ibi ratio agendi vileſceret potentia. Tertium eſt, quòd diuina dilectio creaturarum non eſt ſecundum rationē affectionis, ſed ſecundum rationem communicationis boni. Illa ergo dilectio non eſt ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum. Poteſt autē communicatio diuinæ bonitatis attendi

tendi tam in effectibus naturæ, quam in effectibus gratiæ. Quartum eſt, ꝙ actus diuinæ dilectionis: vno modo poteſt comparari ad ipſum Deum diligentem, & alio modo ad connotata, ſiue ad ipſa obiecta, ſuper quæ tranſit, vel ſub alijs verbis de dilectione Dei poſſumus loqui dupliciter. Vno modo quantum ad eius eſſentiam, quæ eſt ipſa diuina eſſentia. Alio modo quantum ad eius efficaciam, quàm ſcilicet habet in obiectis dilectis, vel aliter, & in idem redit cum diligere ſit velle bonum alicui, dupliciter intelligi poteſt aliqua æqualiter, aut inæqualiter diligi. Vno modo ex parte actus diligendi, puta ſi vnum intenſius diligitur, quàm aliud. Alio modo ex parte boni voliti. His præmiſſis, ponuntur ſeptem concluſiones. Prima eſt. Ab æterno Deus diligit creaturas. Patet primo per Auguſtinum dicentem. Abſit vt Deum aliquid temporaliter diligere dicamus. Item probabatur ratione, quia ſi Deus ab æterno fuerit non diligens creaturas, & ex tempore diligit eas, ſequitur ꝙ de non diligente factus eſt diligens: & ſic eſt in eo mutatio, quod eſt falſum. Secunda concluſio. Deus diligit omne poſitiuum. Patet, quia dilectio eſt primum donum, in quo omnia dona donantur, ſed in omni poſitiuo relucet aliquod donum Dei, igitur. Item diuinus intellectus intelligit omne poſitiuum, ergo & diuina voluntas etiam omne poſitiuũ diligit, cum in omni tali intelligatur aliqua ratio bonitatis, ſicut & cognoſcibilitatis, Eſt

*De Trin. li. 6.*

tamen notandum, vt dicit Scotus, quòd Deus aliqua diligit dilectione efficaci, videlicet illa, quæ aliquando ponit in eſſe: & aliqua dilectione cuiuſdam complacentiæ non efficaci, quæ ſcilicet nunquàm ponit in eſſe. Sed tamen præſentantur ab intellectu diuino voluntati, vt poſſibilia habere tantam bonitatem, ſicut & illa, quæ diliguntur dilectione efficaci. Tertia concluſio. Deus omnia, quæ diligit ex charitate diligit. Patet, quia Deus eſt ſumma charitas, & ſe diligendo, omnia alia diligit, & omnia alia propter ſeipſum diligit, iuxta quod dicitur Prouerbiorum. Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. Quarta concluſio. Deus & ſi omnes creaturas diligat per communicationem effectuum naturalium, non tamen per communicationem effectuum gratiæ. Primum patet, quia omni creaturæ communicat ea, quæ ſibi ſunt naturalia. Secundum patet, quia reprobis non communicat dona gloriæ, neque gratiæ finalis. Quinta concluſio. Deus omnia æqualiter & vniformiter diligit ex parte actus diligendi conſiderati ſecundum ſuam eſſentiam, & comparati ad diuinam voluntatem, ſed inæqualiter ex parte ipſius actus diligendi conſiderati quantum ad efficaciam, & comparati ad ipſas creaturas, & ex parte boni voliti ipſis creaturis. Primum patet in Deo eſt vnicus diligendi actus ſemper in ſe vniformiter ſe habens quo diligit omnia quæcunque diligit. Secundum patet, quia non eadem, nec æqualia omnibus

*Prou. 16.*

nibus diſpenſat. Sexta concluſio. Quantum ad effectum conditionis & naturæ, Deus plus diligit naturam angelicam, quàm humanam. Sed quantum ad effectum reparationis & gratiæ, plus diligit naturam humanam, quàm angelicam. Primum patet, quia angelis dedit meliora naturalia, quàm hominibus. Secundum patet, quia naturam humanam perſonaliter aſſumpſit, & eam reparauit, non autem naturam angelicam. Eſt tamen aduertendum, quòd ſi loquamur de angelis & hominibus quantum ad perſonas ſingulares, eadem eſt menſura hominis & angeli, quantum ad aliqua, vt habetur Apocalipſis. Simpliciter tamen loquendo, natura humana eſt ſupra totam naturam angelicam eleuata per gratiam in perſona Chriſti, & beatæ Virginis matris eius. Septima concluſio. Deus plus diligit Chriſtũ hominẽ, quàm totum reliquum humanum genus. Patet, quia in infinitum melius eſt eſſe Deum, quàm habere Deum, ſed Deus voluit Chriſto homini hoc bonum, quod eſt eſſe Deum, maius autem bonum, quod velit alijs hominibus eſt habere Deum, igitur. Et ſi obijciatur, quia ſicut dicitur in Iohan. Sic Deus dilexit mundum, id eſt humanum genus, vt filium ſuum vnigenitum daret, ſed non datur res magis dilecta pro re minus dilecta, ergo. Dicendum, ꝙ minor eſt uera, quando non eſt ſpes rehabendi eam, Deus autẽ Pater rehabuit ipſum Chriſtum hominem in reſurrectione ſua. Et ſi iterum inſtetur,

*Apoc. c. 12.*

*Ioh. 3.*

quia vt dicit Philoſophus. Propter quod eſt vnumquodque tale, & illud magis, ſed Chriſtus homo fuit a Deo dilectus propter genus humanum, igitur. Dicendum, quòd illa maxima philoſophi eſt intelligenda de eo, quod eſt cauſa præciſa. Redemptio autem generis humani non fuit cauſa præciſa, & adæquata incarnationis filij Dei. Vnde non eſt concedendum, quòd genus humanum ſit finis incarnationis filij Dei, ſic enim oporteret concedere ipſum eſſe nobilius, & a Deo magis dilectum Chriſto homine. Sed iterum poſſet aliquis inſtare, quia non videtur eſſe prudentia dare precium tam carum pro re viliori. Dicendum, ꝙ Deus non redemit genus humanum ad ſe ditandum, ſed ad oſtendendum liberalitatẽ ſuam, & vt nos ad ſui amorem alliceret. Neque emit ab alio, ſed a ſeipſo. Manus quippe miſericordiæ emit a manu iuſtitiæ. Ad primum argumentum dicendum ad minorem, quòd licet creaturæ non fuerint ab æterno bonæ actualiter, bene tamen potẽtialiter in cauſa ſua, & in præuiſione diuina. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de amore, qui eſt per modum affectionis, & non de amore, qui eſt per communicationem effectus, maxime vbi ſufficit, ꝙ effectus ſit potentialiter: licet non actualiter. Vel aliter dicendum ad minorem, quòd licet non poſſit eſſe copula realis, niſi eorum, quæ exiſtunt, bene tamen copula, quæ eſt cogniti ad cognoſcentem, & dilecti ad

*1. Poſteriorũ.*

diligentem. Non enim ad hoc quòd aliquid ſit cognitum, vel dilectum, oportet quòd habeat eſſe reale. Ad ter ium dicendum, quòd Hugo loquitur de amore, qui eſt per affectionem, ſicut eſt in creaturis, & non de amore, qui eſt per communicationē effectus, ſicut eſt amor Dei reſpectu creaturarum. Vnde amor Dei ad creaturas non eſt transformatiuus Dei ad ipſas, ſed magis eſt transformatiuus creaturarum ad Deum. Ita; quòd quædam ad ipſum transformantur per ſimilitudinem imaginis: aliæ vero per ſimilitudinem veſtigij tantum. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Deus dicitur odio habere peccatores quantum ad communicationem effectuum gratiæ, & gloriæ, ſed non quātum ad communicationem effectuū naturalium. Ad quintum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verum, vbi potentia eſt perfectibilis, & vbi eſt realis diſtinctio potentiæ ab habitu, quod non eſt in Deo: charitas enim identitatem per Dei eſt ipſa diuina voluntas. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd licet ſint tantum tria diligenda ex charitate tanquàm ea, quibus competit beatitudo, vel actu, vel aptitudine, tamen omnia diligi poſſunt aliquo modo ex charitate, non quidem amore amicitiæ, ſed tali amore, qualis eis competit inquantum iuuare poſſunt ad actum diligendi Deum, & ad perueniendum in beatitudinem. Ad ſeptimum dicendum, quòd dilectio Dei reſpectu ſui dicitur fruitio, & reſpectu creaturarum dicitur vſus. diligit enim ſeipſum propter ſe, & creaturas etiā propter ſeipſum. Ad octauum dicendum, quòd dicitur equaliter eſſe cura Deo de omnibus ex parte actus diligendi, quia non magis intenſe vnam rem diligit quàm aliam, cum omnia diligat vnico actu ſimpliciſſimo: ſed eſt inæqualitas ex parte bonorum volitorum. Ad nonum ſimiliter dicendum eſt. Ad decimum patet reſponſio ex ſexta concluſionem. Ad vndecimum dicendum, quòd ſimpliciter Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum, quia vult ei maius bonum. Sed vt nunc videlicet pro tempore, in quo præſcitus eſt iuſtus & prædeſtinatus eſt peccator, plus diligit iuſtum præſcitum. Ad aliud dicendum, quòd licet diuerſi diuerſimode ſuper hoc loquantur, tamen probabilius & veriſimilius eſt dicendum incertum nobis eſſe quis eorū plus Chriſtum dilexerit amore charitatis, & quem eorum plus Chriſtus dilexerit ad maiorem gloriam. Sed certum eſt, quòd Petrus plus Chriſtum diligebat quantum ad oſtenſionem feruoris, & promptitudinis. Chriſtus vero plus dilexit Iohannem quantum ad quædam familiaritatis indicia: & hoc vt dicit Chriſoſtomus propter eius ingenitam manſuetudinem: propter eius iuuentutem: & propter eius virginitatem.

*De ira & odio Dei.*

*Vtrum Deus iraſcatur aliquibus creaturis, & eas odio habeat.*

*Tho.1.2.q.33.ar.1.*

CIRCA ſeptimum quod eſt de ira & odio Dei quæritur Vtrum Deus iraſcatur aliquibus creaturis & eas odio habeat? Arguitur quòd nõ, quia ira & odium ſunt quędam paſſiones quæ non conueniunt Deo igitur. Contra. Eccleſiaſtici. 5. dicitur. In peccatores reſpicit ira Ecc. 5 Dei. Et pſ.di. Odiſti omnes qui operantur iniquitatem. Notã da ſunt tria præambula. Primum eſt quod quædam nomina dicuntur de Deo proprie, uidelicet illa in quorum ſignificato nulla imperfectio includitur, cujuſmodi ſũt bonus, iuſtus, ſapiẽs & huiuſmodi. Alia vero dicuntur de Deo methaphorice, illa videlicet in quorum ſignificato includitur imperfectio cuiuſmodi ſunt nomina paſſionum, ſicut ſunt ira & odium. Et hæc dicuntur de Deo ſecundum ſimilitudinem effectus, quia videlicet illud quod in nobis eſt ſignum, vel effectus talis paſſionis nominatur in Deo nomine paſſionis, ſicut vindicatio & punitio eſt ſignum effectus iræ in nobis. Et ideo ipſa vindicatio vel punitio ſeu voluntas vindicandi vel puniendi in Deo nominatur ira.

Secundũ eſt, quòd ira & odiũ in Deo non nominant aliquam paſſionem aut tranſmutationẽ, ſed ſimplicem actum voluntatis ſemper vniformiter ſe habentẽ tamen per illa nomina vt attribuuntur Deo aliquid connotatur in creatura. Vnde quòd Deus nunc alicui iraſcatur cui prius non iraſcebatur, non eſt propter aliquam nouitatem, aut mutationem in Deo, ſed in creatura tantum quæ non ſemper eodem modo ſe habet ad Deum. Tertiũ eſt quòd in creaturis odium dicitur dupliciter. Vno modo, quia aliquis vult alteri malum etiã ſub ratione mali. Alio modo. quia non vult ei bonum, ſiue nolendo, ſiue non volendo. His præmiſſis ponuntur tres cõcluſiones. Prima eſt. Ira & odiũ vt ſunt paſſiones non conueniunt Deo, patet, quia ira & odium vt nominant paſſiones, dicunt aliquam imperfectionem.

Secunda concluſio. Odium vt pertinet ad actum voluntatis inquantum dicit volitionem mali, non competit Deo, patet, quia Deus cũ ſit ſumme bonus nulli poteſt velle malum ſub ratione mali. Vnde non vult reprobis damnationem, niſi ſub ratione iuſti. Tertia concluſio. In Deo eſt odium prout dicit nolitionem, ſeu nõ volitionem boni, patet, quia peccatoribus obſtinatis, non vult dare gratiam & in peccato finaliter perſiſtẽtibus vult non dare gloriam Ad argumentum patet reſponſio ex dictis.

*De iuſtitia & miſericordia Dei.*

*Vtrum in omni opere Dei, ſit iuſtitia & miſericordia.*

*D.Tho.hoc idem quærit.1.p.q.21.ar.4.*

CIRCA octauum quod eſt de iuſtitia, & miſericordia

Dei quæritur. Verũ in omni ope re Dei concurrant miſericordia & iuſtit a. Primo arguitur ꝙ non, quia in prædeſtinatione electorum nulla videtur eſſe iuſtitia cum fiat nullis præuiis, aut præuiſis mericis. Et in reprobatione reproborum nulla videtur eſſe miſericordia immo neque iuſtitia, ſed crudelitas & in iuſtitia cum nullis præuiis, aut præuiſis demeritis non velit eis Deus gloriam, aut gratiam. Secundo. Iudex miſericors non punit, vltra condignum, ſed Deus punit reprobos vltra condignum, ergo ibi non eſt miſericordia. Minor patet. quia culpa eſt temporalis & momentanea pena autem eſt perpetua. Item quaſi ſine cõparatione plus eſt acerbitatis in pena quam fuerit delectationis in culpa. Tertio Iudex miſericors non punit aliquem niſi ad correctionem eius, ſed Deus punit reprobos non ad correctionem eorum, ergo ibi non eſt miſericordia. Maior patet, quia non eſt miſericordia niſi vbi eſt releuatio a miſeria. Quarto. Deus poſſet damnare Petrum & ſaluare Iudã ſed ſi damnaret Petrum nulla eſſet ibi miſericordia immo neq; iuſtitia, quia Petrus non meruit damnari. Si vero ſaluaret Iudã licet videretur eſſe ibi miſericordia tamen nulla eſſet iuſtitia, quia Iudas hoc nõ meruit

*Pſ. 20.* Contra dicit Pſal Vniuerſæ viæ domini miſericordia & veritas id eſt iuſtitia. Et iterum. Miſericordiam & iuditium cantabo tibi domine. *Pſ. 100* Primo notanda ſunt, quinque præambula de iuſtitia. Primum eſt, iuſtitia poteſt dupliciter ſumi. Vnu modo cõ-muniter prout diffinitur ab Anſel. vbi dicit quòd iuſtitia eſt rectitudo volũtatis propter ſe ſeruata: & ſic omnis virtus rectificatiua voluntatis diceretur iuſtitia. *Lib. de veritate.* Alio modo ſpẽaliter, ꝑut accipitur a philoſo. & ſic iuſtitia eſt rectitudo voluntatis in operatione quæ eſt ad alterum. *Ethic. lib. 5. c. de iuſtitia.* In operatione inquam iuſta & debita ex neceſſitate legis. Obiectũ iniuſtitiæ propriæ dictũ ẽ iuſtũ & debitũ. Sm̃ ẽ, ꝙ iuſtitia proprie dicta ẽ duplex, videlicet legalis & particularis. Iuſtitia legalis dr̃ rectitudo voluntatis ad reddẽdũ cõitati ſibi debitum ẽ ex obligatione legis. Et ad hãc iuſtitiã pertinet ordinare actus oĩum virtutũ ad bonũ cõmune, propter quod etiam dicitur legalis, quia intentio legis principaliter tendit ad bonum commune. Aliquando tamen ſumitur iuſtitia legalis pro virtute ordinabili ad bonum commune, & ſic iuſtitia legalis prædicatur de qualibet virtute ſicut ſuperius de inferiori. Iuſtitia vero particularis dicitur rectitudo voluntatis ad reddendum debitũ perſone particulari etiam ex neceſſitate legis. Tertium eſt. Iuſtitia particularis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex ordine ad ſeipſum tanquam ad alterũ & ſic penitentia dicitur iuſtitia inquantum, videlicet aliquis punit in ſeipſo quod iniuſte commiſit, vnicuique enim tanquam miniſtro legis conceſſa eſt ſui ipſius punitio. Alio modo in ordine ad alterum ſimpliciter.

Quartum eſt. Iuſtitia particularis quæ eſt in ordine ad alterũ ſimpliciter eſt duplex, videlicet

bitum enim alteri, aut eſt de bonis communitatis, & circa hoc eſt iuſtitia diſtributiua. Aut de bonis ſingularis perſonæ & circa hoc eſt iuſtitia commutatiua. Sumitur autem medium iuſtitiæ diſtributiuæ, ſecundũ proportionalitatem geometricam, quæ eſt ſecundum æqualitatem proportionis & nõ quantitatis. Medium vero iuſtitiæ commutatiuæ ſumitur, ſecundum proportionalitatem ariſmeticam, videlicet, ſecundum æqualitatẽ quantitatis, vt patet v. Ethi. *5. Eth.* Quintum eſt, ꝙ iuſtitia retributiua, ſecundum quam videlicet bonis præmia & malis redduntur ſupplicia poſſet aliquo modo reduci ad iuſtitiam diſtributiuam, ſecundum quam vnicuique diſtribuendum eſt, ſiue de bonis, ſiue de penis, ſecundum ſuam dignitatem & congruitatem. Poſſet ẽt reduci ad iuſtitiam commutatiuam, quia videlicet in illa retributione pro bonis meritis commutantur præmia: & pro demeritis ſupplicia, tamen proprie loquendo talis iuſtitia retributiua neq; eſt diſtributiua, neque commutatiua. Non enim oportet, neque cõducens eſt, ꝙ tantum reddatur de pena, quantum fuit de culpa, & ꝙ non amplius detur de præmio quam fuerit de merito, immo condecens vt fiat punitio citra cõdignum & remuneratio vltra condignum quemadmodum facit Deus iuſtiſſimus retributor.

Secundo notanda ſunt tria præambula de miſericordia. Primũ eſt, quòd miſericordia in nobis duo importat. Primum & principale eſt habitus, ſiue actus quo nolumus miſeriam alterius: & iõ eã repellimus ſi præſens eſt, aut præcauemus ſi imminet ſi poſſumus. Aliud eſt ſecundarium & cõſecutiuũ videlicet paſſio quædam triſtitiæ, ſecuundm quã triſtamur de miſeria alterius iuquantum ei cõpatimur & ſecundum hoc dicitur miſericors quaſi miſerum cor habens. Secundum eſt. Duplex eſt miſericordia videlicet parcens & liberans a tota miſeria & parcens aut liberans a parte miſeriæ. Tertium eſt. Nolitio alienæ miſeriæ quæ miſericordia dicitur, poteſt intelligi antecedenter, aut conſequenter: iuxta ea quæ dicta ſunt ſupra de voluntate antecedente & conſequente. His præmiſſis ponuntur tredecim cõcluſiones. Prima eſt. In Deo veriſſime eſt iuſtitia generaliter ſum pta, patet, quia diuina voluntas eſt regula inobliquabilis oĩs rectitudinis. Secunda concluſio. In Deo non eſt iuſtitia proprie dicta, prout de ea loquit̃ Philo, nec legalis, nec cõmutatiua, nec diſtributiua, patet, q̃a Deus nulli debitor eſt ex neceſſitate alicuius legis. Non. n. ſimpliciter loquendo ſubditus eſt alicui legi licet concedi poſſet ipſum ſubditum eſſe legi quæ eſt ordinatio ſua libera inquantũ videlicet ordinauit ea eẽ conferenda vniuerſo & partibus eius quæ ſibi cõgruũt. Tertia concluſio. In Deo ẽ iuſtitia ad ſeipſum quaſi ad alterum, patet, q̃a Deus vult & diligit bonitatẽ ſuã ex oĩa ſibi intrinſeca ſm ꝙ decet. Et iſta põt dici iuſtitia legalis, ꝓ quãto ꝑſuppõit illã legẽ deus ẽ ſup oĩa diligẽdus. Quarta cõcluſio. In Deo in ordine ad oẽs creaturas ẽ iuſtitia abſoluta ſm diuinę bonitatis cõdecentiã, patet, q̃a creatura ex ſe nihil ẽ & q̃cquid habet ex Deo

habet,ergo quicquid vult Deus circa creaturam iuſtum eſt.

Quinta concluſio. In Deo eſt iuſtitia quæ attenditur ſecundū meritorum exigentiam, patet, quia reddit vnicuique iuxta opera ſua. Sexta concluſio. In Deo eſt miſericordia prout nominat nolitionem alienæ miſeriæ, ſed non prout nominat cōpaſſionem triſtitiæ. Primum patet, quia ſicut nullum, bonū poteſt euenire niſi Deo volente, ita nulla miſeria pōt tolli aut præcaueri niſi Deo illam nolente: ſed multæ miſeriæ a multis creaturis tolluntur & multæ impediuntur ne eueniant quæ tamen ſunt poſſibiles, igitur. Secundum patet, quia in Deo nulla eſt paſſio, miſericordia autē hoc modo ſumpta notat paſſionem triſtitiæ igitur. Septima concluſio, miſericordia & iuſtitia in Deo diſtinguuntur formaliter, patet, quia ratio formalis vnius non eſt de quidditate alterius: poſſet tamen ſuſtineri ꝙ ſicut in Deo eſt vnicus actus voluntatis cōcernens diuerſa obiecta, ita etiam miſericordia & iuſtitia, & charitas & huiuſmodi ſunt vnus & idem habitus in Deo licet differant penes connotata, ſiue obiecta. Octaua concluſio. Vbicunque eſt miſericordia Dei, ibi concurrit iuſtitia abſoluta, patet; quia ſiue liberet a tota miſeria, ſiue a parte miſeriæ, hoc facit ſecundum condecentiam bonitatis ſuæ. Nona concluſio. In prædeſtinatione electorum concurrunt miſericordia & iuſtitia abſoluta, ſed non iuſtitia quæ eſt ſecundum meritorum exigētiam. Primum patet de ſe. Secundū patet, quia quicquid vult Deus circa creaturam iuſtum eſt & cōdecens. Tertium patet, quia illa prædeſtinatio non eſt ex meritis præuiſis, aut præuiſis. Decima concluſio. In reprobatione malorū concurrunt iuſtitia abſoluta, ac etiā iuſtitia, quæ eſt ſecundum meritorum exigentiā & miſericordia parcens a tanto, licet non a toto, ac etiam miſericordia antecedens. Primū patet, quia quicquid vult, aut non vult Deus creaturæ, hoc abſolute iuſtum eſt. Voluntas enim diuina eſt prima regula iuſtitiæ circa contingentia. Secundum patet, quia ſupra dictum eſt Deus non reprobat aliquem niſi ſuppoſita præuiſione demeritorum. Tertiū patet, quia Deus præuidens demerita alicuius non reprobat ipſum eum condemnando ad penam condignam, ſed citra cōdignum. Item, quamuis ipſum reprobet tamen non annihilat & ſic parcit ei a miſeria non eſſendi. Quartū patet, quia Deus dat ei naturam rationalem ſecūdum quam ſi velit poteſt Deum diligere & ſic ſaluus fieri. Vndecima concluſio. In remuneratione electorum ac etiam in punitione reproborum eſt miſericordia & iuſtitia, nedum abſoluta, ſed etiam iuxta meritorum exigētiam, patet, quia præmiat bonos, vltra condignū, inquantū ergo præmiat eſt iuſtitia, & inquantū vltra condignū eſt miſericordia. Punit ēt reprobos citra condignū, & inquantū punit eſt iuſtitia, inquātum vero citra condignum eſt miſericordia.

Duodecima concluſio. Cū illa iuſtitia quā habet Deus ad ſeipſum non cōcurrit miſericordia

patet

patet, quia nulla penitus ibi eſt aut eſſe poteſt miſeria. Decima tertia concluſio. In omni actu productiuo, & cõſeruatiuo Dei circa creaturas concurrunt miſericordia & iuſtitia, nedum abſoluta, ſed etiam iuſtitia quæ attenditur ſecundum exigentiã naturæ ipſius rei. Patet: primo, quòd ibi ſit miſericordia, quia omnis creatura aut in toto, aut in parte liberatur a miſeria oppoſita naturali conditioni ſuæ. Secundum patet, quia vnicuiq; creaturæ dat Deus proprietates ſuas iuxta exigẽtiam naturæ ſuæ puta igni eſſe calidum, & eſſe ſurſum, & huiuſmodi. Ad primum argumentum dicendum, quòd in prędeſtinatione non eſt iuſticia, quæ attenditur ſecundum meritorum exigentiam, ſed tamen eſt ibi iuſticia abſoluta ſecundum diuinæ bonitatis condecentiam. In reprobatione etiam reproborum, eſt miſericordia & iuſtitia, vt dictum eſt in decima concluſione. Et vlterius dicendum quòd in eo quòd Deus non vult reprobis dare gloriam, aut gratiam, licet non ſit iuſtitia ſecundum meritorum exigentiam, eſt tamen iuſticia abſoluta. Et licet non ſit miſericordia parcens a toto, bene tamen parcens a tanto. Ad ſecundum negatur minor. Et ad primam probationem dicendũ, quòd licet culpa ſit temporalis in ſe, & quantum ad actum perpetrandi: illa tamen culpa pro qua damnatur aliquis eſt perpetua in voluntate peccantis, quia vt dicit Gregorius. Iniqui ſemper vellent viuere, vt ſemper poſſent in iniquitatibus permanere. Et ſi dicatur, quòd quandoque aliquis mortaliter peccat cum voluntate penitendi. Dicendum, quòd hoc non ſufficit ad propoſitum, quia peccando mortaliter ſe exponit periculo perpetuo manendi in peccato. Non enim poteſt a culpa reſurgere, niſi per Dei gratiam, qua ſe reddit indignum. Et ad aliam probationem dicendum, quòd non ſolum punitur aliquis in inferno pro delectatione, quam habuit in culpa committendo peccatum, ſed pro obſtinatione ſua, quæ eſt perpetua, & pro auerſione ſua a bono infinito. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt falſa, & ad probationem dicendum, ꝙ ad miſericordiam ſufficit releuatio a miſeria pro parte. Ad quartum dicendum, ꝙ ſi Deus damnaret Petrum non eſſet iuſtitia ſecundum meritorum exigentiam, ſed tamen eſſet iuſticia abſoluta, ac etiam miſericordia parcens a miſeria non eſſendi. & ſi ſaluaret Iudam eſſet etiam iuſtitia abſoluta.

## PORTIO TERTIA.

*De his quæ ſpectant ad potentiam executiuam.*

*SVPERIVS dictũ eſt de his, quæ pertinent ad diuinum intellectum, & ad diuinam voluntatem. Conſequenter dicendum eſt de his, quæ ſpectant ad potentiam executiuam, ſiue effectiuam.*

### *Vtrum potentia Dei diſtinguatur a voluntate.*

*D. Tho. 1. p. q. 25. ar. 3.*

Vbi

VBi primo queritur. Vtrum potentia effectiua ſiue executiua, quæ dicitur omnipotentia in Deo, diſtinguatur ex natura rei a potentia volitiua. Primo arguitur, quòd in Deo non ſit omnipotentia, quia Deus non poteſt peccare, nec etiam poteſt moueri, aut ambulare, & huiuſmodi, ergo non poteſt omnia. igitur. Secundo arguitur, quòd potentia executiua in Deo diſtinguatur a voluntate, quia potentiæ diſtinguuntur per obiecta, ſed obiectum factibile eſt aliud ab obiecto volibili. non enim omne volibile eſt factibile. igitur. Tertio ſi potentia executiua in Deo eſt ipſa voluntas, aut executio, illa fit per actum volitionis, aut per alium actum executiuum nõ primum, quia actio immediate productiua alicuius termini, & ipſe terminus ſimul ſunt & non ſunt ĩ actu. Cauſa enim in actu & effectus in actu ſimul ſunt, vt patet per philoſophum: ſed actu volendi in Deo, eſt formaliter ab æterno: creatura vero ex tempore: ergo creatura non producitur per actum volendi. Nec poteſt dici ſecundum, quia potẽtia, quæ eſt actus purus, eſt realiter ſuus actus, ergo in tali potentia non ſunt plures actus. Contra, quòd in Deo ſit omnipotentia patet, per Simbolum fidei, quòd autem in Deo potentia effectiua non diſtinguatur a volũtate: patet, quia doctores, & ſancti ponunt Deum eſſe cauſam effectiuam oĩum per ſuã voluntatẽ: notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd ſicut dicit beatus Bon. quædam ſunt quæ poſſe eſt poſſe ſimpliciter, ſicut intelligere, & diligere, & creare, & hæc põt Deus ĩ ſe & per ſe. Alia ſunt quæ poſſe, ẽ poſſe tñ imperfecte, ut ambulare & moueri. Et hæc quantum ad id quod perfectionis eſt põt Deus per ſe, ſed propter id quod ĩperfectionis eſt nõ põt hmõi habere in ſe. Alia vero ſunt quæ poſſe non eſt poſſe, ſed magis defectus potentiæ, vt peccare, prout notat deformitatẽ, & huiuſmodi non põt Deus nec in ſe, nec per ſe. Secundũ eſt, ꝙ oĩs dicitur, quia põt in omnẽ effectum poſſibilem, in quo videlicet non eſt repugnãtia ex ratione formali terminorũ. & hæc omnipotẽtia põt intelligi dupliciter. Vno mõ immediate, vt intelligunt theologi ita videlicet, ꝙ Deus per ſeipſum immediate, cauſare põt oẽm effectũ poſſibilẽ, cuius videlicet productio nullam includit imperfectionem. Et hmõi omnipotentia in Deo eſt tantum credita. Vnde ad eius noticiã nõ peruenerũt philoſophi. Patet itaq; ꝙ illa Theologorum regula. quicquid põt prima cauſa cum ſecunda cauſa, põt etiam per ſe immediate, eſt ſolum credita: Alio mõ iuxta morem philoſoporũ põt intelligi oĩpotẽtia ſiue immediate, ſiue mediate. Et hæc oĩpotẽtia naturali rõne probari põt ſicut probatur eſſe vna cã prima ſimpliciter infinita. Et ſi inſtetur, quia di. Richar. ꝙ ad ea quæ ſunt fidei non deſunt rationes neceſſariæ. Dicendum, ꝙ & ſi rationes illę ſint neceſſariæ, non ſunt tamen euidenter neceſſariæ. Tertium eſt, ꝙ aliqui dixerunt potentiã executiuã in Deo eſſe formaliter aliã a potẽtia volitiua, quia videlicet voluntati aliquid conuenit ex natura rei puta

*2. Phiſ. t.c. 37. & 5. Meth. 8.c.3.*

*1.d.43. q.1.*

*De Tri lib. 1.*

puta eſſe productiuum ad intra quod repugnat executiue, ſiue effectiue. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, quia in diuinis non eſt ponenda pluralitas, ſiue neceſſitate, ſed diuina volūtas vī per ſe ſufficere ad omnes effectus, qui potentiæ executiuæ attribuuntur. ideo dicunt alij, ꝙ potentia executiua in Deo non eſt ex natura rei diſtincta a voluntate: ſed tantum ſecundum rationem diſtinctione videlicet accepta a creaturis, vbi voluntas diſtinguitur ſecundū rē a potētia executiua: ſed tamen aliqui eorum dicunt, ꝙ Deus non agit extra immediate per actum volendi: ſed per aliquem alium actum executiuum. Quod probāt quia per actionē immanentē, cuiuſmodi eſt volitio, nō delinquitur aliquid realiter extra agens,
q. 4. 16. vt hr̄. ix. Meth. ſed hoc non videtur conuenienter dictū, quia ſicut in Deo potentia eſt infinita & illimitata ſimpliciter. ita etiā actus. cum aūt arguunt, ꝙ per actionē immanentem non derelinquitur aliquid realiter. &c. Dicēdum, quod actio diuinæ voluntatis proprie loquendo, nec eſt immanens, nec tranſiens, prout de ipſis loquitur philoſophus: ſed continet eminenter vtranque.

His præmiſſis, ponuntur quinq; concluſiones. Prima eſt. Potētia Dei ē oīpotentia: patet, quia oīs alia potentia ab eadē dependet tam in eſſendo, q̄ in cauſando: & in ea continetur eminēter ſm oē id quod perfectionis eſt. Secunda conclu. In hoībus potētia executiua diſtinguitur a voluntate: patet, quia in hoībus potētia executiua alligatur organo corporeo, non aūt volūtas. Item executiua pōt impediri: ſed non voluntas. Tertia conclu. In angelis potentia executiua differt a voluntate: patet, quia ſuperior angelus pōt impedire motum cęli contrauoluendo cū habeat efficaciorem virtutem quātum ad potentiā executiuā: & tñ nō poſſet impedire voluntatem angeli mouentis: & confirmatur per articulum qui damnat, vt erroneū ꝙ angelus moueat cęlū per ſolū velle ſuum. Quarta concluſio. Potentia executiua, ſiue effectiua in Deo non diſtinguitur ex natura rei a potentia volitiua: patet, quia potentia executiua a voluntate diſtincta neceſſario includit imperfectionem: licet. n. ſit actiua reſpectu ſui obiecti eſt tamen paſſiua reſpectu voluntatis imperantis, & ei ſubiicitur in agendo. Item nullum perfectum indiget ad ſui actionē aliquo inſtrumento a ſe diſtincto ex natura rei: ſed voluntas eſt principiū perfectiſſimum: & potentia executiua ſi eſt diſtincta a voluntate, eſt quaſi inſtrumentum voluntatis quemadmodum exequens imperium alicuius dicitur eius inſtrumentum igitur. Item ſi voluntas diuina non poſſet immediate in effectum: ſed ſolum mediante alia potentia executiua nō eſſet omnino perfecta. Quinta conclu. Actus efficiendi puta creandi, vel conſeruandi creaturas nō diſtinguitur ex natura rei in Deo ab actu volendi: patet, quia qn̄cunque aliquæ potentiæ ſunt ſubordinatæ, quicquid cadit ſub obiecto potentię inferioris, cadit & ſub obiecto potētiæ ſuperioris, ſed voluntas creata eſt inferior potētia Dei executiua cū ſit eius effectus equiuocus.

ergo omne, quod cadit ſub obiecto voluntatis creatæ cadit ſub obiecto potētiæ executiuæ Dei. Et per conſequens etiam quicquid cadit ſub obiecto actus volendi in creatura, etiam cadit ſub obiecto actus potentiæ executiuæ Dei, ſed Deus cadit ſub obiecto actus uolendi in creatura, ergo etiam cadit ſub obiecto actus creandi, & conſeruandi. Et per conſequēs actus creandi in Deo non diſtinguitur ex natura rei ab actu volendi, quod eſſet omnino impoſſibile ſi actus executiuus eſſet alius ab actu volendi. Ad primum arg. patet reſponſio ex primo præambulo. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera quando obiectum vnius potentiæ non continet eminenter obiectum alterius. In propoſito autem eſſentia diuina, quæ eſt obiectum adæquatum voluntatis diuinæ continet eminenter obiectum potentiæ executiuæ, videlicet quodcunque factibile, & ideo etiam voluntas continet eminenter potentiam executiuam. Ad tertium dicendum, ꝙ maior eſt vera in actione naturali, ſed nō in actione libera, in qua non oportet, quòd terminus ponatur in eſſe in eodem inſtanti, in quo eſt actio. Eſt enim aduertendum, quòd in tali actione aliud eſt inſtans, in quo eſt actio, & aliud pro quo ponitur actio. Vnde in propoſito Deus voluit ab æterno creaturam producere, non tamen pro æterno. Sed replicatur, quia ſi productio non diſtinguitur a volitione, & Deus ab æterno voluit creaturam producere pro tempore, ergo ab æterno producit. Dicendum, quòd illa volitio non habet rationē productionis ab æterno, ſed tantum in illo inſtanti, pro quo Deus voluit ab æterno rem eſſe. Sed iterum inſtatur, quia ſi volitio fuit ab æterno, & non productio, ergo volitio ſeparatur a productione, & per conſequens diſtinguuntur. Dicendum, quòd actus diuinæ voluntatis accipitur dupliciter. Vno modo quantum ad id, quod eſt in ſe formaliter, & ſic ille idem actus, qui eſt volitio eſt etiam productio, nec eſt ibi aliqua ſeparatio. Alio modo quantum ad id quod connotatur per volitionem, & productionem, & ſic eſt ibi diſtrictio, & ſeparatio. Ille enim actus, vt eſt volitio connotat obiectum in eſſe volito præciſe. Ille autem idem actus, vt dicitur productio connotat idem obiectum in eſſe reali.

*Vtrum prima ratio poſſibilitatis, vel impoſſibilitatis rei, ſit ex parte Dei, vel ex parte rei factibilis.*

*Scot. 1. ſent. d. 43. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum prima ratio poſſibilitatis, vel impoſſibilitatis rei ſit ex parte diuinæ potentiæ, vel ex parte rei factibilis. Arg. quòd ex parte Dei, quia dicit Magiſter, quòd mundus poſſet fieri melior, ſi daret ei Deus maiorē capacitatem. Contra. Dicit Anſel. Quia Deus dedit perſeuerantiam bono angelo, & ideo eam habuit. Sed quia non dedit eam malo angelo, non ideo nō habuit eam: ſed quia ipſe non accepit,

*1. ſent. d. 44.*

*Libr. de caſu Diaboli.*

accepit, ergo a ſimili defectus poſſibilitatis non eſt ex parte Dei, ſed ex patre rei. Notandæ ſunt quattuor propoſitiones circa poſſibilitatem rei. Prima eſt. Potentia actiua Dei, quæ dicitur omnipotentia, cuius obiectum eſt poſſibile proprie dictũ non eſt intellectus diuinus formaliter, ſed quaſi præſupponit actionem diuini intellectus.

Secunda. Res per diuinum intellectum producta in eſſe intelligibili in primo ſigno naturæ ex ſe ipſo formaliter in ſecundo ſigno habet eſſe poſſibile, ſeu producibile. Ex ſeipſa enim formaliter ſibi non repugnat eſſe: & ei repugnat neceſſario eſſe, in quibus duobus conſiſtit ratio poſſibilitatis. Tertia eſt. Licet poſſibilitas in creatura non ſit prior omnipotentia in Deo, ſumendo omnipotentiam pro perfectione abſoluta: tamen creatura intelligitur poſſibilis antequam per omnipotentiam producatur in eſſe. Quarta. Ante productionem rei nullus eſt reſpectus prior, nec ex parte cauſæ productiuæ, nec ex parte producibilis. Vnde cauſa ſub ratione abſoluta producit cauſatum ſub ratione abſoluta. Et deinde ſequitur in cauſato reſpectus ad cauſam. Secundo notandæ ſunt tres propoſitiones circa impoſſibilitatem rei. Prima eſt. Impoſſibile ſimpliciter includit aliqua incompoſſibilia, quorum incompoſſibilitas eſt ex ſuis rationibus formalibus formaliter: & quaſi principiatiue ab eo, a quo habent ſuas rationes formales. Secunda eſt. Ex iſta incompoſſibilitate illorum plurium, ſequitur impoſſibilitas ipſius rei. puta chimera eſt impoſſibilis, quia partes eius ſunt incompoſſibiles, & creatura neceſſaria eſt impoſſibilis, quia neceſſitas, & creatio ſunt incompoſſibiles. Vnde impoſſibilitas formaliter notat negationem reſpectus ad quodcunque agens. Tertia eſt, quòd nõ oportet ex natura rei eſſe aliquem reſpectum negatiuum in cauſa in ordine ad impoſſibile: ſed tamen poteſt intellectus cõparare Deum, aut aliud agens ad ipſum impoſſibile ſub negatione reſpectus. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Poſſibilitas rei non eſt a diuina omnipotentia: patet, quia diuina omnipotentia non dat rei aliquod eſſe, niſi producendo ad extra, ſed ante productionem rei ad extra ipſa res eſt poſſibilis. igitur. Item quicquid facit diuina omnipotentia, facit contingenter: ſed creatura habet neceſſario eſſe poſſibile cum non poſſit eſſe neceſſaria, aut impoſſibilis. igitur. Item in cauſis præciſis, ſi affirmatio eſt cauſa affirmationis, negatio erit cauſa negationis: vt habetur. 1. Poſteriorum. (1. Poſt.) ergo ſi diuina potentia in Deo ſit cauſa poſſibilitatis rei: ſequitur, quòd negatio potentiæ in ipſo Deo erit cauſa impoſſibilitatis rei impoſſibilis; quod eſt falſum. Secunda concluſio. Poſſibilitas rei formaliter eſt ex ſua ratione formali, & quaſi principiatiue ab intellectu diuino: patet, quia poſſibile, vt eſt obiectum omnipotentiæ, dicitur quod poteſt eſſe, & ſibi repugnat neceſſario eſſe, ſed creatura ab intellectu diuino producta in eſſe intelligibili

bili

bili babet hæc duo ex ſua ratione formaliter, & quaſi principiatiue ab intellectu diuino. igitur. Tertia concluſio. Impoſſibilitas rei formaliter eſt ex formali ratione partium incompoſſibiliū, & quaſi principiatiue ab intellectu diuino. Primum patet, quia omnis repugnātia extremorum eſt ex ſua ratione formali ſecluſo quocunque reſpectu vtriuſque extremi poſitiuo, vel negatiuo ad quodcunque aliud: ſed impoſſibilitas rei conſiſtit in tali repugnantia. igitur. Secundum patet, quia repugnantia eſt a formalibus rationibus extremorū formaliter, vt patet ex præcedenti parte: ſed illa extrema habent ſuas rationes formales, quaſi principiatiue ab intellectu diuino. igitur. Ad argumentum dicendum, quòd Magiſter ſupponit, quòd mundus ſit capax maioris perfectionis, aut ſaltem quòd poſſit ſuſcipere capacitatem maioris perfectionis. Nihil autem ſimpliciter, quod videlicet neque eſt, neque poteſt eſſe repugnat recipere capacitatem cuiuſcunque perfectionis.

*Vtrum diuina potentia ſe extendat ad impoſſibilia.*

*Tho.1.p.q.25.ar.3. Dur.1.d.13.q.2.*

Tertio quæritur. Vtrum diuina potentia ſe extendat ad impoſſibilia. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Baſilius, quòd plus poteſt Deus facere, quàm intellectus hoīs intelligere, ſed intellectus noſter poteſt ītelligere impoſſibile, puta chimeram. igitur. Secundo. Nihil videtur Deo impoſſibilius, quàm peccare cum peccatum auertat a Deo, & tamen dicit philoſophus, quòd Deus & ſtudioſus poteſt praua facere. igitur. Tertio. Præteritum non fuiſſe, eſt impoſſibile, & tamen poteſt Deus facere præteritum non fuiſſe. igitur. Minor patet, quia poteſt facere futurum non eſſe futurum. ergo etiam poteſt facere præteritum non eſſe præteritum. Contra, ſi Deus poſſit impoſſibile: ſequitur, quòd impoſſibile erit poſſibile, quod implicat contradictionem. Notandum, quòd triplex eſt impoſſibile. Primum eſt impoſſibile ſimpliciter, & per ſe cui videlicet repugnat eſſe, vt chimera, & hominem eſſe equum, & huiuſmodi. Aliud eſt impoſſibile per accidens, quòd. ſ. ſecundum ſuā naturam eſt poſſibile: ſed ratione alicuius accidentis eſt impoſſibile ſicut præteritum, ſecūdum id quod eſt poſſibile, eſt non fuiſſe, cum non fuerit neceſſario: ſed ratione præteritionis præteritum inquantum præteritum impoſſibile eſt non fuiſſe. Tertium eſt impoſſibile ſecundum quid, videlicet, quod non ſubeſt potentiæ limitatæ, & finitæ, vt virginem parere: mortuum reſurgere: & huiuſmodi quæ ſunt impoſſibilia naturæ creatæ. Hoc præmiſſo, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Diuina potentia non poteſt facere impoſſibile ſimpliciter, & per ſe. Patet, quia Deus non poteſt facere contradictoria ſimul eſſe vera: ſic enim falſificaret primū principium, in quo omnis doctrina radicatur: ſed omne tale impoſſibile includit contradictionē. igitur. Minor patet, quia omne

omne tale includit partes ſibi inuicem formaliter repugnātes. vt patet ex præcedenti q̄one. Secunda concluſio, Diuina potentia non poteſt facere id quod eſt impoſſibile per accidens puta præteritum non fuiſſe. patet quia hoc etiam includit contradictionem videlicet præteritum fuiſſe. & non fuiſſe: præteritum enim, vt præteritum includit fuiſſe. ideo vt ſic omnino ſibi repugnat non fuiſſe. ideo dicit philoſophus hoc ſolo priuatur Deus, ingenita facere quæ genita ſunt. Et beatus Hieron. ad Euſto. dicit. Cum Deus poſſit cætera, non poteſt facere de corrupta virginē. Quod ſic eſt intelligendū, ꝙ nō pōt facere de corrupta quin fuerit corrupta: pōt tamen reparare virginitatē, ſeu integritatem tam carnis q̄ mentis. Tertia conclu. Diuina potentia ſe extendit ad illud, quod eſt impoſſibile ſecundum quid patet, quia diuina potentia eſt infinita, & illimitata: ergo multa, quæ ſunt impoſſibilia potētiæ limitatæ, ſunt poſſibilia. Ad primum argu. dicēdum ad minorem, ꝙ illa eſt vera tantum de intellectu fantaſtico, & non de intellectu vero, de quo eſt maior intelligēda: vt patet, per verbum angeli dicentis. Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum. Verbum enim notat intellectionem veram in qua ſcilicet nulla implicatur contradictio. Ad ſecundum dicendum ad minorem, ꝙ philoſophus loquitur conditionaliter, videlicet in hoc ſenſu: Deus poſſet praua facere ſi vellet: ſed vtraq; pars eſt impoſſibilis, quemadmodum ſi diceretur. Si cētum ſint minus q̄ quinq;, ſunt minus q̄ decem. Ad tertium negatur minor. Et ad probationem negatur conſequentia: quia Deus pōt impedire futurum ne fiat nec in hoc implicatur contradictio: ſed nō pōt impedire præteritum ne fuerit. Item dicendum, ꝙ ſicut eſt poſſibilis mutatio de ſubiecto in ſubiectum, & de no ſubiecto in ſubiectum, & de ſubiecto in nō ſubiectum: ſed non eſt poſſibilis de non ſubiecto in non ſubiectum, hoc enim nihil eſt. ita Deus poteſt facere de ente ens, & de non ente ens, & de ente non ens: ſed non poteſt facere de non ente non ens: talis enim factio nihil eſſet: præteritum aūt eſt nō ens. ideo non poteſt annihilari. Sed tunc videtur eſſe difficultas, quia etiam futurum eſt non ens. Dicendum, ſicut iam dictum eſt, ꝙ Deus non poteſt facere futurum non eſſe futurum ipſum annihilando, ſed ipſum non producendo, ſiue impediendo ne fiat vt dictum eſt.

*Ethic. lib. 5.*

## QVAESTIO QVARTA.

*Vtrum Deus poſſit facere infinita.*

*Tho. 1. p. q. 7. ar. 3. & 4. Dur. 1. d. 43. q. 2.*

QVarto quæritur. Vtrum diuina potentia ſe extendat ad infinitum, ſiue ad infinita. Ar. quòd ſic. Primo, quia maior potentia poteſt in maiorem actum: ergo infinita potentia poteſt in actum infinitum. Secundo. Potentia ſe tota agens producit effectum ſibi adæquatum, ſed diuina potentia cum ſit ſimpliciſſima ſe tota agit, ergo producit effectum ſibi

ſibi adæquatum, & per conſequens cum illa ſit infinita, producit infinitum. Tertio. Fruſtra eſt potentia, quæ non reducitur ad actum, ergo fruſtra diuina potentia eſſet infinita, niſi poſſet producere effectum infinitum. Quarto arg. Omnis potentia actiua poteſt ſe manifeſtare in effectu ſuo, ſed potentia infinita non poteſt manifeſtari niſi in effectu infinito. igitur. Quinto. Diuina potentia poteſt creare animas infinitas, cum non determinetur ad certum numerum. igitur. Contra. Diuina potentia nihil poteſt facere, niſi in numero pondere & menſura, ergo nihil poteſt facere infinitum. Notandum, quòd triplex eſt infinitum. Primum eſt infinitum extenſiue, ſiue in quantitate continua, aut diſcreta. Et de hoc infinito loquitur philoſo. cũ dicit, infinitum eſt cuius quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra ſumere. Vnde hoc infinitum ſolum eſt in potentia, accipiendo vnum poſt aliud, & ſic conſiſtit in ſucceſſione quadam, & non in actu completo. Potentia etiam ad infinita ſe extendens, vt potentia materiæ ad infinitas formas, & potentia actiua alicuius agentis ad infinitos effectus dicitur infinita extenſiue. Aliud eſt infinitum intenſiue, quod videlicet improportionaliter excedit quodcunque finitum. Aliud vero infinitum vtroque modo, vt potentia diuina, quæ eſt in ſe formaliter infinita, & ad infinitos effectus ſe extendit. His præmiſſis, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt. Diuina potentia non poteſt producere aliquid actu in finitum intenſiue in creaturis patet, quia omne creatum eſt limita tum cum ſit in determinato genere, ſed omne quod fit a diuina potentia eſt creatum. igitur. Item nihil a Deo factum eſt ſimpliciter perfectiſſimum. igitur nihil tale eſt infinitum: patet antecedens, quia nihil a Deo factum, habet formaliter omnẽ perfectionem ſimpliciter. Non enim formaliter habet diuinam eſſentiam. Ex his ſequitur, quòd nihil poteſt eſſe infinitum intenſiue præter Deum. Secunda concluſio. Diuina potentia non põt producere magnitudinem actu infinitam extenſiue: patet, quia vel illa conſtaret ex partibus finitis, vel infinitis. Si primum, ſequitur, quòd illa magnitudo nõ eſt infinita. Ex partibus enim finitis, non poteſt conſtitui niſi finitum. Si autem dicatur, quòd conſtat ex partibus infinitis, aut ergo ex partibus infinitis ſecundum magnitudinem, & ſic ſequitur, quòd aliquid erit maius infinito, cum oporteat totum maius eſſe ſua parte. Non poteſt autem aliquid eſſe maius infinito. igitur. Aut ex partibus infinitis ſecundum multitudinem, & tunc ſi loquamur de partibus inexiſtentibus, non ſequitur propter hoc magnitudinem eſſe infinitam, cum in qualibet magnitudine ſint hoc modo partes infinitæ. Notanter autem dictum eſt infinitum in actu, quia bene cõceditur infinitũ in potẽtia inquantum quælibet magnitudo eſt diuiſibilis in infinitum. illa tamen diuiſibilitas nunquam poteſt tota ſimul reduci ad actũ completum. Tertia concluſio. Diuina potentia non poteſt producere

3. Phiſ. t. c. 62.

ducere

ducere multitudinem actu infinitam. patet, quia ſi produceret multitudinẽ infinitam, aut poſſet producere vlterius aliquam vnitatem: & ſic erit aliquid maius infinito: aut non & ſic Deus per talem productionem fiet impotens, & erit exhauſta eius potentia. Item omni multitudine producta eſt dabilis maior, ſed infinito nihil poteſt eſſe maius, ergo non poteſt eſſe multitudo actu infinita producta. Quarta concluſio. Diuina potentia poteſt producere finita in infinitum. patet, quia nunquam poteſt tot producere quin poſſit ampliora & plura in infinitum producere. illa tamen plura nunquam poſſunt eſſe in actu producto infinita. Ad primum argumẽtum dicendum, ꝙ antecedẽs eſt verum de actu accepto pro actione agentis, ſed non de actu accepto pro re acta, niſi vbi agens & res acta vniuocantur. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera de potẽtia naturaliter agente, ſed nõ de ea, quæ libere agit. Ad tertium dicendum, ꝙ antecedẽs eſt verum de potentia, quæ completur in actu, ſiue per actum cuiuſmodi non eſt potentia dicta reſpectu poſſibilium. Nec tamen oportet potentiam, quæ completur per actum ſi ſit ad infinita reduci ad actum completum ſimpliciter, ſed ſufficit, ꝙ pro parte reducatur ad actum remanente ſemper potẽtia ad vlteriora: talis.n. potentia nõ eſt ad infinitũ in actu. Ad quartũ dicendum ad minorem, ꝙ infinita Dei potentia manifeſtatur in effectu infinito in potentia. Vbi eſt aduertendum, ꝙ potentia Dei triplicem habet infinitatem. Prima eſt in durationis æternitate. Secunda eſt in vigoris immenſitate. Et tertia eſt in effectuũ numeroſitate. Prima manifeſtatur in infinito ſm durationẽ, quod eſt infinitũ in potentia. Secunda manifeſtatur in rerũ creatione, vbi eſt maxima improportio inter terminum a quæ, & ad quem. Tertia vero manifeſtatur partim in actu, quia videlicet tot fecit. partim in potentia, quia videlicet plura poteſt facere. partim vero in negatione, quia non tot, neq; tanta fecit, aut faciet quin ſemper poſſit plura, & maiora facere. Ad quintum dicendum, ꝙ diuina potentia poteſt creare animas infinitas in hoc ſenſu, quia nunquam tot creabit in actu quin ſemper poſſit plures, & ita poteſt creare in infinitum, ſed nunquam poſſunt eſſe creatæ actu infinitæ.

*Vtrum diuina potentia potuerit feciſſe mundũ meliorẽ quam ſit.*

*Scot.1. ſent.d.44.q.1. Dur.1.d.43. q.3. Tho.1.p.q.25.art.6.*

QVINTO quęritur. Vtrum diuina potentia potuerit feciſſe mundum meliorẽ quàm ſit? Argu. ꝙ non, quia dicit Augu. Quicquid tibi vera ratione melius occurrerit ſcias Deum feciſſe omnium bonorum conditorem. *Lib. de Libero arbitr.* Secundo. Dicit ipſe. Duo feciſti domine. Vnũ prope te, ſcilicet naturam angelicam. *Libr. Confeſſ.* Aliud prope nihil, ſcilicet materiam primã, ſed inter propinquitatem Dei, & nihil eſt maximus ambitus, ergo non potuit Deus facere mundum capaciorem,

ciorē quàm fecit, ſed capacitas eius nō eſt vacua: ſic enim vniuerſum eſſet imperfectū, igitur. Tertio. Quicquid fecit Deus potentiſſime & ſapientiſſime fecit, ergo non potuit melius feciſſe. Quarto. Bonum ex natura ſua eſt ſui diffuſiuū, ergo maximum bonū eſt maxime ſuijpſius diffuſiuum, ſed Deus eſt ſummum & maximum bonū, ergo quicquid producit optimū: & ſic non poteſt melius facere. Quinto. Super illo verbo Gen. Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona, Dicit gloſa Aug. Singula quæq; bona in ſe, ſed in vniuerſo optima: optimo aūt nihl poteſt eſſe melius, igitur. Contra. Bonitas totius mundi eſt finita, ergo poteſt produci aliqua bonitas maior. Notandum, ꝙ mundum poſſe fieri meliorem poteſt intelligi tripliciter. Primo quantum ad ſubſtantiā partium. Secundo quantū ad earū proprietates & accidentia. Tertio quantum ad earū ordinem. Primū poteſt dupliciter intelligi. Vno modo quantum ad eſſe quidditatiuum, & rōnem ſpecificam. Secūdo modo quantum ad melioritatem quātitatiuam, ſiue inteſiuam, ſiue extenſiuam. Exemplum de primo, ſicut vna anima in naturalibus melior eſt altera. Exemplū de ſecūdo, ſicut marcha auri melior eſt vncia. Secūdum etiam poteſt intelligi dupliciter. Aut de partibus mundi in ſe, aut de ipſis in relatione ad inuicē, & ad finem. Tertium etiam poteſt intelligi dupliciter, quia duplex eſt ordo partium. Primus eſt ordo partiū in toto. Et ſecundus eſt ordo in finem. Primus manifeſtat Dei ſapientiā, & ſecundus Dei bonitatem. Et iſti duo ordines ſunt inuicē connexi in vniuerſo: ſic enim ordinantur partes in toto vniuerſo, vt congruit earū ordini in finē. His præmiſſis ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Deus potuit alium mundum iſto meliorem facere quantū ad ſubſtantiam partiū melioritate quidditatiua, ſed non iſtum mundum iam productum. Prima pars patet, quia bonitas quidditatiua quaruncunque partiū huiuſmodi eſt finita, ſed omni finito pōt maius & melius cogitari. Deus autem plus poteſt facere, quàm intellectus noſter cogitare, ergo poteſt facere aliū mundū ex partibus melioribus ſ͠m ſuas rationes quidditatiuas, quàm ſit mundus iſte. Secūda pars patet, quia quilibet gradus eſſentiæ, ſiue quidditatis variat ſpeciem. Vnde dicit philoſophus, ꝙ ſpecies ſe habent ſicut numeri, quia videlicet ſicut quælibet vnitas variat ſpeciem numeri: ita quilibet gradus quidditatis variat ſpeciē rei. Si ergo Deus faceret mundum ex partibus habentibus aliam rōnem quidditiuam, quàm partes huius mundi, ille non poſſet eſſe eiuſdem ſpeciei cum iſto mundo. Secunda concluſio. Deus potuit facere iſtum mundum meliorem melioritate quātitatiua, tam extēſiua, quàm intenſiua. Primū patet, quia potuit facere cœlum maioris amplitudinis, & maioris extenſionis, ac etiā elementa. Poſſet etiā facere omnia corpora humana magnitudinis gyganteæ: & ita diceretur de alijs partibus mundi: illud enim nullam implicat contradictionem. Secundum patet,

*Gen. 1.*

*9. Metaphisic. t. c. 13.*

patet, quia potuit facere omnis animas rationales tanto perfectioni naturalis intenſiue, ſicut eſt anima Chriſti, de qua tenendum eſt, quòd perfectior eſt in naturalibus alijs animabus. Vnde articulus condemnatus eſt dicere animam Chriſti non eſſe in naturalibus perfectiorem anima Iude. Et ita conformiter dici poſſet de alijs formis tam coniunctis, quàm ſeparatis, ſm gradus perfectionales in eadem ſpecie. Tertia concluſio. Deus potuit hunc mundum ſimpliciter facere meliorem quantum ad proprietates, & accidentia partium ſecundum ſe conſideratarum: patet, quia potuit facere Solem lucidiorem, ac etiam Lunam, & ita de alijs. Nam dicitur Eſaiæ, quòd erit lux Lunæ, ſicut lux Solis: & lux Solis ſeptupliciter, ſicut lux ſeptem dierum. Et ita patet, quòd illud eſt poſſibile, ergo hoc potuit Deus a principio facere. Quarta concluſio. Non poteſt Deus hunc mundum meliorem facere quantum ad ordinem partium in toto, & quantum ad ordinem in finem: patet, quia vterque iſtorum ordinum eſt optimus: optimo autem nihil poteſt eſſe melius, igitur. Minor declaratur primo de ordine in toto, quia ſicut dicit Auguſtinus. Vniuerſum eſt ſicut pulcherrimum carmen, quod decurrit ſecundum optimas conſonantias. Vnde ſicut in verſu vnaqueq; ſyllaba ornatiſſime eſt in ſitu ſuo, nec poteſt melius ordinari: immo ſi alibi poneretur deſtrueretur verſus. Ita in toto vniuerſo vnaqueque pars eſt ornatiſſime in ſitu ſuo. Vnde Sol melius, & ornatius ſituatur in orbe ſuo, quàm in orbe Saturni: & homo pro nunc melius, & conuenientius eſt in terra, quam in cœlo. Vnde dicit Auguſtinus ſuper Iohannem. Sicut angelus optime eſt in cœlo, ita vermiculus optime eſt in terra. Secundo declaratur de ordine partium in finem, quia nõ poteſt melius ordinari, quam ad gloriam Dei. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſt. loquitur de melioritate huius mũdi quantum ad rõnem quidditatiuã partium. Ad ſm dicendũ, ꝙ licet angelus ſit prope Deũ per immediatã receptionẽ a Deo, & immediatã conuerſionem in Deũ, non tñ per ſummam aſſimilationẽ ad Deũ: immo inter ſeipſum angelũ & Deũ eſt infinita diſtantia, & intelligibiles infiniti gradus eſſentiarum ex quibus poſſet Deus facere nedum vnũ alium mundũ: immo infinitos mundos: intelligendo tñ ſicut exponitur in quæſtione præcedẽti, ꝙ poſſet facere finitos in infinitũ. Vnde in mẽte diuina non ſolum eſt vnus mundus archetipus, qui videlicet eſt exemplar huius mundi producti, qui dicitur mundus ſenſibilis: accipiendo tñ ſenſibile, vt ſe extẽdit ad intelligibile, ſed ibi ſunt infiniti mundi archetipi. Ad tertiũ dicendũ ad conſeqnens, ꝙ ſi ſumatur ly melius nominaliter falſum eſt. Si vero ſumatur aduerbialiter poteſt hoc intelligi dupliciter. Vel ex parte rei factæ, & ſic iterum falſum eſt conſequens, quia rei factæ potuit Deus dare meliorẽ modum eſſendi. Vel ex parte facientis: & ſic verum eſt conſequens, quia nõ potuit Deus res facere

*Eſaiæ 30.*

meliori potentia, aut ſapientia, quàm fecit. Ad quartum dicendum, quòd ſummum bonum ſe libere diffundit in productione creaturarum, & nõ naturaliter, Et ideo non dat creaturis tantam bonitatem, quãtam poſſet. Ad quintum dicendum, quòd procedit de bonitate ordinis, & non de bonitate partium ſm ſe.

*Vtrum Deus potuerit producere mundum priusquàm ordinauerit.*

*D.Tho.1.p.q.25.art.5.*

SEXTO quæritur. Vtrum Deus de potentia abſoluta potuerit ante produxiſſe mundũ, quàm ab eo ordinatum fuerit. Arguitur ꝙ non, quia ſi ſic inordinatè produxiſſet. Deus autem nihil poteſt facere inordinatæ. Secundo. Ante principium mundi non fuit tempus, nec duratio aliqua præter æternitatem, ſed Deus non potuit facere mundum in æternitate: hoc enim repugnat rei factæ, igitur. Tertio. Si Deus potuit facere mundũ antequam fecerit ponatur in eſſe. & tunc iterum quæritur. An potuit ante, & ſic in infinitum, ſed infinitum a parte ante eſt æternum, ergo ſic mundus eſſet æternus; quod eſt impoſſibile. Contra, Deus non erat minus potens ante productionem mũdi, quàm in mundi productionem. Primo notandum, ꝙ in omni agente per intellectũ & voluntatẽ potente agere conformiter legi rectæ, & tamen nõ neceſſario ſic agente; eſt diſtinguere potentiã abſolutam a potentia ordinata, dicitur enim potentia ordinata inquantũ poteſt agere ſecundum ordinem præfixum a lege. Potentia vero abſoluta pro quanto, poteſt etiam agere præter & contra illam legem. Agens autem, in cuius poteſtate non eſt rectitudo legis quotieſcunque agit contra legẽ prefixam inordinatæ agit, ſicut cum homo agit contra legem diuinam, ſed non ſic eſt de agente, in cuius poteſtate eſt lex & rectitudo eius, cuiuſmodi eſt Deus. Nam ideo aliqua lex eſt recta, quia eſt a Deo ſtatuta: & ideo ſi ſtatuerit alias leges per voluntatẽ ſuam, ille leges eſſent rectæ: & quod facere ſecundum ordinem illarũ legum hoc modo ordinatæ fieret, licet non ſm ordinem prioris legis. Secundo notandum, quòd mundum potuiſſe fieri antiquiorem, ſiue antequam Deus ordinauerit ipſum fieri, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo anterioritate æternitatis, ita videlicet, ꝙ mundus fuerit æternus. Alio modo anterioritate temporis, & hoc dupliciter. Vel temporis actu præexiſtẽtis. Vel temporis poſſibilis, ſeu productibilis. His præmiſſis, ponũtur quatuor concluſiones. Prima eſt. Deus de potentia abſoluta potuit res aliter facere, quàm ordinauerit, patet, quia potentia Dei abſoluta eſt ſimpliciter illimitata, & ſic non arctatur ad ſpecialem ordinem. Hoc tamen eſt intelligendum in ſenſu diuiſionis, & non in ſenſu compoſitionis, cum diuina ordinatio ſit inuariabilis. Secunda concluſio. Loquẽdo de anterioritate æternitatis non potuit Deus ante facere mũdum, quàm ordinauerit. patet, quia hoc implicat contradictionem.

In hoc autem quod dicitur fieri intelligitur durationis principium. Inquantum vero diceretur eternus eſſet carens principio durationis. Tertia concluſio. Loquendo de anterioritate temporis exiſtentis quod præceſſerit, non potuit Deus ante mundū facere quàm fecerit: quia hoc etiam includit cōtradictionem, quia videlicet tempus nullo modo prçceſſit mundum, ſed incepit cum mundo. Quarta cōcluſio. Loquendo de anterioritate tpis poſſibilis, potuit Deus ante producere mundum, patet quia nó minus erat potens ante mundi productionem quā tūc: ergo ſi tūc produxit tempus cū mundo ita etiam potuit ante.

Ad primum arg. negatur illa cōſequentia, quia potuiſſet Deus alium ordinem & aliam legem præfixiſſe, ſecundum quam mundum produxiſſet. Ad ſecundum dicendum ad maiorem, quòd licet ante principium mundi nō fuit tempus in actu, erat tamen in potentia. Ad tertium dicēdum quòd infinitū in actu a parte ante eſt eternum, ſed non infinitum in potentia.

*Vtrum diuina potentia ſemper poſſit idem.*

*D. Tho. 1 p. q. 25. ar. 5.*

## QVAESTIO VII.

SEPTIMO quæritur. Vtrum diuina potentia, quicquid ſemel potuit, aut poteſt ſemper poſſit. Arg. quòd ſic, quia diuina potentia eſt omnino immutabilis. Contra. Si Deus poteſt quicquid potuit & potuit Chriſtum ſuſcitare, ergo nūc poteſt Chriſtum ſuſcitare, quod nihil eſt dicere. Notandum ꝙ aliqui nominales ſimpliciter concedunt ꝙ Deus poteſt quicquid potuit. Dicunt enim idem eſſe enunciabile Chriſtum ſuſcitare & Chriſtum ſuſcitaſſe. Vnde dicūt quòd ſic arguēdo Deus poteſt quicquid potuit, ſed potuit ſuſcitare Chriſtum, igitur poteſt nunc ſuſcitare Chriſtum, committitur fallacia figure dictionis et fallacia accidentis, ac etiam conſequētis, ſed debet inferri ſic, ergo poteſt Chriſtum ſuſcitare vel ſuſcitaſſe, quod idem eſt a parte rei, quia vtrunque ſignificat ſuſcitationem Chriſti, licet ſub alio modo. Et iſte modus dicendi eſt ſatis probabilis. Sed tñ vr̃ conuenientius dicendū ꝙ Deus ſimpliciter loquendo non ſemper pōt quicquid ſemel potuit aut pōt. Nā ſi Deus diceretur poſſe quicquid potuit eo quod poteſt feciſſe quod potuit facere pari ratione, cecus pōt videre quicquid potuit videre, quia pōt vidiſſe quicquid videre potuit. Dicendum igitur ꝙ ſicut licentia diuina ſit immutabilis, tamen Deus deſinit ſcire aliquod enunciabile ratione cōnotati, eo quod illud deſinit eſſe ſcibile & verum. Scire enim connotat in obiecto ſcibilitatē & veritatem. Ita diuina potētia, licet ſit immutabilis, quia tamē in obiecto connotat poſſibilitatem, ideo deſinit aliquid poſſe, quia illud deſinit eſſe poſſibile. Multa aut poſſibilia ſm ſe fiunt impoſſibilia per accidens vt prçterita nō fuiſſe. Multa enim poſſibilia actu fiunt, & ſic iam ſunt ſibilia actu fiunt, & ſic iam ſunt impoſſibilia fieri: facere enim

quod non eſt,non eſſe nihil eſt facere. Et ſimiliter facere quod iam factum eſt nihil eſt facere.

His præmiſſis, ponitur talis concluſio de vi ſermonis. Hæc non eſt concedenda: diuina potentia quicquid ſemel potuit, aut pōt ſemper pōt, patet ex dictis. Item ſic probatur, quia ſi Deus ſemper pōt quicquid potuit cū ante quam fecerit mundum potuit facere mundum non fuiſſet, ergo etiam nunc poteſt facere mundum non fuiſſe, quod eſt falſum.

Ad argumentum autem dicēdum, ꝙ licet Dei potētia ſit immutabilis: tamen eius obiectum eſt mutabile: & quod aliquando fuit poſſibile poteſt fieri impoſſibile: per accidens, vt patet ex dictis.

*DECVRSIS vtcunque his quæ in huius tractatus principio propoſita ſunt de diuina perfectione, quoniam in ſequenti tractatu dicendum eſt de rerum creatarum creatione & conditione: ideo finē ponendo huic tractatui & eum continuando ſequenti.*

*Vtrum in Deo, ſit aliqua relatio ad creaturas.*

*D. Tho. 1. p. q. 28. ar. 3.*

QVAERITVR finaliter. Vtrū in Deo poſſit eſſe ex tempore aliqua relatio ad creaturas. Ar. primo ꝙ non, quia quicquid eſt in Deo eſt eternū. Secundo in re tēporali nihil eſt eternum, ergo nec econtra. Tertio, quia ſi ſic, aut illa relatio ē realis, vel rationis tantum. Non realis, quia omnis relatio realis depēdet a termino realiter exiſtente, nihil autem poteſt eſſe in Deo dependens a creatura. Nec videtur poſſe dici ꝙ ſit relatio rōnis tantū cū Deus ſit realiter creator & realiter dominus creaturarū. Contra. Relatiua poſita ſe ponunt, ſed creaturæ ex tpe relationē habent ad Deum, igitur etiā ex tpe in Deo eſt relatio ad creaturas. Notandū ꝙ ad ſaluandū, ſiue ſuſtinēdū aliqua dici de Deo ex tēpore, ſine Dei mutatione ſunt tres viæ quaſi contiguæ. Ita ꝙ aliquis procedēs per vnā earū ſi viderit eam aliquò paſſu difficilē pōt ad alterā earū declinare & ita iſtæ viæ ſeinuicem iuuant. Prima eſt de connotatione, quia videlicet iſta quæ dicuntur de Deo ex tpe principaliter ſignificant aliquid formaliter exiſtēs in Deo abeterno, ſed cōnotant aliquid tpale in creatura, ſicut creatio actiua ſignificat actionē diuinā quæ eſt ipſa eterna diuina volitio, ſed connotat creaturā de nouo fieri. Secunda via eſt de extrinſeca denominatione, quemadmodum opus aliquod dicitur humanum nō quia ſibi inſit aliquid humanitatis, ſed quia eius cauſa effectiua ē, aut fuit humana, & ſic conformiter Deus dr̄ creans a creatione paſſiua rei creare. Tertia via eſt de relatiua appellatione, quia videlicet Deus ſub rōne abſoluta terminat relationes creaturarum ad ipſum propter quā terminationē multa dicuntur de ipſo Deo per modū denominationis relatiue, quāuis in Deo non ſit talis relatio, ſicut quia Deus terminat relationē creationis paſſiue, ideo dr̄ creator, & qa terminat relationē ſubiectionis creaturarū, iō dr̄ dominus. Oēs

enim

enim relationes creaturarum ad Deũ, ſunt de tertio modo quem ponit philoſophus quinto Methaphiſice, in quo modo nõ eſt mutua relatio. Et ſi inſtetur q̃a ſm philoſophum in relatiuis de primo modo quæ. ſ. fundãtur ſuper quantitatẽ, & ẽt in relatiuis de ſecundo modo, quæ. ſ. fundãtur ſuper actionẽ & paſſionẽ eſt mutua relatio, ſed multæ sũt huiuſmodi relationes creaturarum ad Deũ puta relatio inæqualitatis & relatio creationis paſſiue, ac ẽt tranſmutationis cuiuſcunque factæ a Deo, igitur &c. Dicẽdũ, quòd dicta philoſophi ibidẽ ſunt tantũmodo intelligenda qñ vtrunque extremũ eſt finitũ, tunc. n. ordinatur ad aliud & ecõtra: & hmõi ſunt oẽs creaturæ, quæ inuicẽ mutuã ordinationẽ habent inquantum ſunt partes vniuerſi. Qñ vero alterũ extremũ eſt infinitũ, tunc proprie nõ habet ordinabilitatem ad aliud extremũ finitũ. Infinitum enim nullo modo dependet a finito, ſed bene econtra. Nam finitum quicquid habet, habet ab eo, qđ eſt ſimpliciter infinitũ, ſ. a deo. Deus vero, nihil habet, aut expectat a creaturis. His præmiſſis ponuntur quinque cõcluſiones. Prima eſt. In Deo nulla poteſt eẽ relatio realis ad creaturã. Probatur tripliciter. Primo ex infinitate. In eo enim quod eſt ſimpliciter infinitũ nihil poteſt eẽ qđ nõ ſit idẽ ſibi. Nã ſi haberet aliquid non idẽ ſibi non eſſet perfectiſſimum ſimpliciter, ſed nulla relatio realis ad creaturã poteſt eſſe eadem Deo, quod patet, quia nihil idem Deo eſt corruptibile, ſed omnis talis relatio ad creaturam eſt corruptibilis. quia videlicet eius terminus eſt corruptibilis, ſcilicet creatura. Non enim poteſt relatio remanere realiter ſuo termino deſinente eſſe realiter. ſecũdo probatur ex ſumma ſimplicitate. In eo. n. qđ eſt ſumme ſimplex nihil põt eſſe quod non ſit idem ſibi, alias. n. eſſet ibi compoſitio. Sed ſicut patet ex præcedenti rõne, nullã relatio ad creaturã põt eſſe eadẽ Deo. Tertiũ patet ex ſumma neceſſitate. In eo. n. quod eſt ſumme neceſſe eſſe, nihil põt eſſe niſi neceſſe eſſe, ſed relatio ad creaturam non põt eſſe neceſſe eſſe Non enim poteſt eſſe magis neceſſaria quam terminus a quo dependet, ſcilicet creatura quæ eſt cõtingens. Et ſi inſtetur, quia eſſe poſſibile creaturæ eſt neceſſarium cum poſſibilitas creaturæ conueniat in ſecundo modo dicendi per ſe. Dicendum ꝙ eẽ poſſibile non eſt eẽ reale, ſed ſolum ſecundum quid, ideo non ſufficit ad relationem realem. Secunda concluſio. In creatura eſt noua relatio ẽt realis ad Deũ, patet de creatione paſſiua quæ dicit relationem creaturæ ad deũ. Tertia concluſio. In Deo nõ eſt aliqua noua relatio neque rei, neque rationis quæ ſit ratio terminandi relationem creaturæ. De relatione rei iam patet ex prima concluſione. De relatione vero rationis ſic probatur, quia vel illa relatio eſſet per actũ intellectus creati vel p actũ intellectus diuini. Nõ primum, q̃a nullo exiſtẽte intellectu creato nihilominus refertur creatura ad deũ: Nec ſm, quia ſi p impoſſibile deus eẽt natura nõ intellectualis, ſicut aliq̃ poſuerunt ſolem eſſe primum principium adhuc

5. *met.* t. c. 20.

dhuc creatura referetur ad, ipſum. Quarta concluſio. In Deo poteſt eſſe aliqua noua relatio rationis per actum intellectus creati, ſed nulla noua per actum intellectus diuini. Primum patet, quia intellectus creatus poteſt de nouo comparare Deum ad creaturas. Secundum patet, q̃a nõ põt eſſe trãſitus de cõtradictorio ĩ cõtradictoriũ ſine mutatione, ſed ſi intellectus diuinus nunc conſiderarret voluntatem ſuam, ſub aliqua relatione, aut comparatione, ſub qua prius non conſiderabat eſſet trãſitus de contradictorio in contradictorium, ergo eſſet ibi mutatio quæ non poſſet eſſe alibi quàm in intellectu diuino, quia neque obiectum comparatum, neque id cui comparatur in quãtum huiuſmodi habent eſſe niſi in intellectu comparante, nõ poteſt autẽ eẽ mutatio in Deo, igitur. Eſt ergo ſic intelligendũ, ꝙ ſicut intellectus diuinus ab eterno comparauit voluntatem ſuã vt creatiuam ad animam Antichriſti vt creabilem in aliquo tẽpore. Ita etiam ab eterno comparauit voluntatem ſuã vt creãtem ad animam Antichriſti vt actu exiſtentem pro aliquo determinato nũc temporis in quo determinauit creare eam. & ſic vtraque illa relatio eſt eterna, licet non pro eterno. Quinta cõcluſio. Aliqua dicuntur de Deo ex tempore licet, ex tempore nihil ſit nouum in Deo. Primũ patet, quia Deus dicitur creans & gubernans creaturas, & hoc nõ ab eterno, cum creaturæ nõ ſint ab eterno, igitur ex tempore. Secundum patet, quia ſi ſic in deo eſſet potẽtialitas & compoſitio, quod eſt impoſſibile. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet omne quod eſt in Deo realiter & formaliter ſit eternum, non tamen omne quod dicitur eſſe in Deo tanquam relatio rationis, aut eo modo quo quodcũque logice prædicatum dicitur eſſe in ſubiecto, ſicut etiam ſupra dictum eſt, vbi querebatur de immutabilitate & infallibilitate diuinæ ſcientiæ. Ad ſecũdum dicendum quòd non eſt ſimile quòd res temp ralis non ſic poteſt terminare relationem eterni quemadmodum eternum poteſt terminare relationem rei temporalis quamuis aliquo modo concedi poſſit quòd aliquid eternum dicitur de temporali, Lapis enim non ſolum in eſſe ideali, ſed etiã in eſſe realis exiſtentiæ eſt a Deo ſcitus ab eterno. Ad tertium dictum eſt quòd in Deo nulla poteſt eſſe relatio realis ad creaturas & quod nulla poteſt eſſe noua relatio rationis per actum intellectus diuini, ſed bene poteſt eſſe noua per actũ intellectus creati. Et cum arguitur, quòd deus eſt realiter creator & realiter dominus creaturarum, Dicendum, quod licet illa ſit appellatio, ſiue denominatio relatiua. Nullam tamen relationem rei aut rationis connotat in Deo, ſed in creatura tantum. Sed dicitur de nouo dominus, aut creator, pro quanto de nouo terminat relationes creaturarum, quas terminat ſub ratione abſoluta, videlicet per vim ſuam creatiuam & gubernatiuã. quæ ẽ ipſa diuina poteſtas & infinita maieſtas. Cui ſoli honor & gloria. Amen,

Finis primi tractatus.

SEQVI.

## SEQVITVR SECVNDVS.

*EXPEDITO, per Dei gratiam tractatu primo, in quo de his dictum eſt, quæ diuinam concernunt perfectionem. Nunc in ſecundo tractatu dicendum eſt de his quæ ſpectant ad mundi conditionem. In quo tractatu erunt tres partes principales. In prima dicetur de rerum creatarum productione. In ſecunda de earum diſtinctione. Et in tertia de earum gubernatione. In prima igitur parte in qua dicendum eſt de creaturarum productione.*

*Vtrum omnia cauſatá ſint ab vno. &c.*

*Scot. 2. d. 1. q. 1.*

PRimo quæritur. Vtrum omnia cauſata ſint ab vno primo principio, vt eſt in tribus perſonis vnum: ita quòd productio cauſatorum neceſſario præſupponat productionem diuinarum perſonarum. Primo arguitur, quòd non omnia ſint ab vno principio, quia omnis effectus aſſimilatur aliquo modo ſuæ cauſæ, ſed Deus qui eſt primum principium ſimpliciter eſt purus actus nihil potentialitatis habens: materia vero prima eſt pura potentia nihil habens de actu, ergo materia nó eſt a Deo. Secundo arguitur. Omne quod eſt a Deo, ſiue primo principio eſt diligendum, ſed mundus non eſt diligendus, vt patet Ioannis
1. Io. ij. ij. Nolite diligere mundum. &c. igitur. Tertio arguitur. Contraria non ſunt ab eodem principio: contrariorum enim contrariæ ſunt cauſæ: ſed in mundo multa ſunt contraria: ergo non omnia ſunt ab vno principio. Quarto arguitur. Duo ſunt prima principia rerũ, ſcilicet ſummum bonum, & ſummum malum, ergo non omnia ſunt ab vno principio. Antecedens patet, quia ſecundum philoſophum. Si vide cœ
poſſibile eſt vnum contrariorũ lo 1. c.
natura reliquum eſt poſſibile: 44. &
ſed ſummum bonum, & ſummũ in Poſt
malum contrariantur: ergo ſi ſit prædi-
ſummum bonum; ſequitur, ꝙ camen
poſſibile eſt ſummum malum. tis.
& ſi poſſibile eſt, ergo eſt in actu quia oportet, quòd ſi a ſe, & non ab alio: alias non eſſet ſummũ. Minor iſtius proſillogiſmi videlicet, quòd ſummum bonum, & ſummum malum contrariantur patet, quia dicit regula topica. Si ſimpliciter ad ſimpliciter, & magis ad magis, & maxime ad maxime. Sed bonum ſimpliciter contrariatur malo ſimpliciter, ergo magis bonum contrariatur magis malo: & maximum bonũ, maximo malo. Quinto arguitur, quòd cauſalitas rerum non ſit neceſſario a tribus perſonis: quia dicit Rich. quòd ſi eſſet tan Lib. de
tum vna perſona in ea eſſet ple Trin.
nitudo ſapientiæ & potentiæ. Sexto arguitur. Omne eſſentiale in diuinis prius eſt perſonali. Sed productio actiua creaturarum eſt eſſentialis cum ſit communis tribus ergo præcedit productionem perſonarum. Contra
dicit Auguſtinus, quòd ſicut pa De Trin.
ter, & filius ſunt vnum prin- libr. 5.
cipium ſpiritusſancti, ita omnes c. 12.
tres perſonæ ſunt vnum principium creaturarum. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt,

eſt, quòd diuini intellectus & voluntatis duplex eſt obiectum. Vnum eſt primarium & principale, quod eſt eſſentia diuina. Aliud eſt ſecundarium, quod videlicet ex ſe non eſt obiectum: ſed producitur in eſſe obiecti per intellectum & voluntatem, & hoc eſt creatura. Secundum ē, quòd iuxta illud duplex obiectū̃ eſt aſsignare duplex ſignum naturæ. Primum eſt in quo primarium obiectum cōparatur ad intellectum & voluntatem, in quo intellectus & voluntas, vt habent obiectum illud ſibi præſens nō ſolum ſunt potentię operatiuæ, ſed etiam productiuæ termini adęquanti videlicet perſonæ diuinæ. Aliud eſt in quo obiecta ſecundaria comparantur ipſi intellctui & uoluntati diuinæ. Tertium eſt, quod ſequitur ex præcedenti videlicet quòd productio diuinarū perſonarum in eſſe perſonali completa eſt antequam creaturæ ſint prę ſentes per modum obiecti diuino intellectui, aut voluntati. Vnde patet, quòd in diuinis diuinarum perſonarum productio prior eſt natura quàm creaturarum cognitio, & multo magis quàm earum productio in eſſe reali. His præmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Omnia cauſata ſunt ab vno principio patet, quia omnis multitudo eſt reducenda ad vnitatem. Vnde dicit philoſo. quòd ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, qui omnes procedunt ab vnitate: ergo multitudo cauſatorum reducenda eſt ad vnum principium. Et confirmatur quia multitudo cauſatorum in vniuerſo eſt admodum multitudinis partium in vno animali. Vnde tempore Pictagoræ vniuerſum dicebatur vnum maximum animal. Sed ad compoſitionem animalis neceſſarium eſt aliquod vnum principium, nullum enim compoſitum poteſt ſeipſum componere. igitur. Secunda concluſio. Deus eſt primum principium rerum cauſatarum in triplici genere cauſæ: in genere cauſæ efficientis, exemplaris, & finalis. Primum patet, quia quicquid eſt perfectionis ſimpliciter eſt Deo attribuendum: ſed eſſe primum principium effectiuum omnium dicit perfectionem ſimpliciter. igitur. &c. Vnde dicit philoſophus. ij. Metaphiſicæ. quòd id, quod eſt ens ſimpliciter & verum, ſimpliciter eſt cauſa omnis entis, & veri. Nam omne quod eſt per participationem, cauſaliter dependet ab eo quod eſt per eſſentiam. Secundum patet, quia in Deo ſunt ideæ, ſiue formæ exemplares omnium cauſabilium: vt dictum fuit in primo tractatu. Non eſt autem intelligendum, quòd cauſa exemplaris ſit vnum ſpeciale genus cauſæ aliud ab efficiente, ſic enim eſſent quinque genera cauſarum. Sed eſt quidam modus ſpecialis cauſæ efficientis pertinens, videlicet ad cauſam efficientem per intellectum, & voluntatem: prout diſtinguuntur contra agens a natura. Tertium patet, quia dicitur Prouerb. xvj. quòd vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. Item ſic probatur. Omne per ſe agens, agit propter finem, & prius agens propter priorem, ſiue vlteriorem

*8. Metaph. t.c.9.*

*2. Met. t.c.4.*

*c.16.*

teriorem finem: ergo primum agens, agit propter vltimum finem. Sed nihil poteſt eſſe principaliter & vltimate finis primi agentis niſi ipſum primum agẽs cum non ſit ordinabile ad aliud a ſe: ergo primum agens, quod eſt ipſe Deus, eſt vltimus omnium finis, cum omnia producantur per actionem eius. Tertia concluſio. Cauſalitas rerum cauſatarum in eſſe reali neceſſario eſt a tribus perſonis: patet, quia illud, quod eſt principium productionis neceſſariȩ, & productionis contingentis, prius eſt principium neceſſariæ, quàm contingentis. Neceſſarium enim non præſupponit contingens: ſed magis econtra. Sed Deus eſt principium productionis neceſſariæ, ſcilicet ad intra, & contingentis, ſcilicet ad extra: ergo prius eſt principium productionis ad intra, quàm ad extra. Sed in illa productione ad intra communicatur perſonis productis omnis fœcunditas, quæ ſibi non repugnat: ergo eis communicatur virtus productiua creaturarum. Et per cõſequens illa virtus productiua prius intelligitur eſſe in tribus perſonis, quàm intelligatur eſſe principium proximum productionis ad extra. Et ſic non poteſt vna perſona aliquid ad extra producere, quin etiam aliæ producant cum in ſigno talis productionis, ac etiam in ſigno illo, in quo potentia productiua intelligitur, vt principium producendi ipſa intelligatur vna & eadem eſſe in tribus. Quarta concluſio. Productio creaturarum in eſſe intelligibili, aut volibili etiam præſupponit productionem diuinarum perſonarum. Patet, quia productio diuinarum perſonarum ſolum eſt ex obiecto primario, & non ex ſecundario. Verbum enim non eſt verbum creaturarum, ſed ſolius Dei. Et ſpiritusſanctus non dicitur amor creaturarum: ſed amor Dei. Sed intellectus diuinus, & voluntas prius natura habent actus ſuos circa obiectum primarium quàm circa ſecundarium: vt patet ex dictis. igitur. Quinta concluſio. Licet tres perſonæ ſimul natura cauſent creaturas, non tamen ſimul origine. Primum patet, quia cauſant per eandem vim productiuam, & per eandem productionem ſimpliciter. Secundum patet, quia, quòd filius cauſet creaturas, hoc habet a patre, & ſpiritusſanctus habet a patre, & filio. igitur. Sexta concluſio. Licet productio creaturarum neceſſario a parte rei præſupponat productionem diuinarum perſonarum, tamen ſi per impoſſibile tantum eſſet vna perſona diuina illa poſſet omnes creaturas producere. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars patet, quia ſi tantum eſſet vna perſona diuina illa eſſet omnipotens, & infinita: non enim pater accipit omnipotentiam a filio, & ſpiritusſancto. Non eſt ergo ordo productionis intrinſecæ ad productionem extrinſecam, ſicut ordo cauſæ ad effectum, ſed ſicut ordo multorum effectuum, quorum vnus alium preſupponit, ſed tamen vnus non cauſatur ab alio.

Ad primum argumentum dicendum ad minorem, quòd licet materia nihil habeat ex ſua ratione de actu formali habet tamen entitatiuum cum ſit actu producta. Ad ſecundum argumentum dicendum ad minorem quod Io. ibi prohibet dilectionem inordinatam, quæ videlicet impedit a Dei dilectione, ſed non prohibet dilectionem creaturarum propter Deum. Vel dicendum, quòd loquitur de mundo, prout ſumitur pro vicioſa conuerſatione mundanorum, & non pro ipſis creaturis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet contraria non poſſint eſſe ab eodem principio naturaliter agente eodem modo ſe habente, & tanquam præciſa cauſa & totali, poſſunt tamen eſſe ab eodem principio agente per voluntatem, ſecundum diſtinctas rationes, quæ tamen rationes non ſunt oppoſitę in ipſo ſicut ratio albedinis & nigredinis non habet contrarietatem in intellectu. Ad quartum argumentum negatur antecedens & ad probationem negatur minor. Et ad probationem eius dicendum, quòd illa regula topica eſt intelligenda, quando prædicatum dicitur de ſubiecto vniuerſaliter, alias non. Non enim ſequitur. Bibere eſt bonum, ergo magis bibere eſt magis bonum, & maxime bibere eſt maximum bonum: quia videlicet illa propoſitio bibere eſt bonum ſi fieret vniuerſalis eſſet falſa. Ad propoſitum ergo, non ſequitur bonum contrariatur malo, ergo maximum bonum maximo malo, quia non omne bonum habet malum contrarium; ſummum enim bonū nulli contrariatur. Ad quintum argumentum patet ex ſexta concluſione. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de eſſentiali ad ſe, & abſolute dicto, ſed non de eſſentiali ſub habitudine ad creaturas, ita quod illud abſolutum, quod eſt principium productiuum creaturarum in ſe, & abſolute ſumptum intelligitur prius quocunque notionali, ſed non ſub habitudine ad creaturas producendas inquantum enim eſt principium proximum productionis extrinſecæ præſupponit productionem diuinarum perſonarū.

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum Deus poſſit aliquid creare.*

*Hoc idem Scot. 2. ſent. d. 1. q. 2. Tho. 1. p. q. 45. ar. 2. Dur. 2. d. 1. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum Deus poſſit aliquid creare.

Primo arg. quòd non: quia ſi crearet aliquid, vel hoc eſſet actione æterna, vel noua non ęterna: quia ſic creatura eſſet æterna: non enim poteſt eſſe actio, & quòd nulla ſit res acta: nec actione noua, quia nihil nouum poteſt eſſe in Deo. Secundo arg. quia agens dat eſſe ideo productum accipit eſſe, & non econtra: ergo oportet aliquam nouam habitudinem præcedere in producente. Sed nulla nouitas poteſt eſſe in Deo: ergo nihil poteſt de nouo producere. Tertio ar. Si Deus aliquid crearet, aut id quod creatur aliquo modo præfuit, aut non. Si dica

tur

tur, quòd præfuerit, ergo non producitur de nihilo, & ſic non creatur, nec poteſt dici, quòd nullo modo præfuerit, quia quod fit de nouo, prius erat in eſſe, poſſibili ac etiam in eſſe cognito, & volito. Contra. *Gen.1.* Gene.1. In principio creauit Deus cęlum & terrā. Notandum, quòd creare eſt aliquid de nihilo producere. Circa quod notandæ ſunt quattuor diſtinctiones. Prima eſt, quòd ſecundum *In Monologiō.* Anſel. tripliciter poteſt intelligi aliquid fieri de nihilo. Vno modo, vt ly de dicit habitudinem cauſæ materialis. Secundo modo, vt dicit habitudinem cauſæ effectiuæ: & his duobus modis ex nihilo non poteſt aliquid fieri: quia nihil non poteſt eſſe materia alicuius, aut cauſa effectiua. Tertio modo, ut ly de dicit habitudinem ordinis. Et hoc modo de nihilo dicitur aliquid fieri, id eſt poſt nihil aliquid fieri. Secunda diſtinctio. De nihilo aliquid fieri, vt ly de dicit ordinem, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt dicit ordinem naturæ tantum. Et hoc modo philoſophi etiam cōcedunt mundum eſſe creatum: licet dicant eum eſſe æternum: *Metha phi.6.* vt patet per Auicennam. Alio modo, vt dicit etiam ordinem durationis. Et hoc modo Theologi dicunt mundum eſſe de nihilo productum, id eſt poſt nihil ſic quòd non ab æterno. Tertia diſtinctio. Prius natura dicitur dupliciter. Vno modo poſitiue, quando videlicet ambo extrema inſunt, videlicet tā prius, quàm poſterius: ſed vnum præſupponit aliud, & non econtra, vt animal prius natura eſt in homine, quàm rationale. Alio modo priuatiue, quia videlicet id quod dicitur prius natura, non ineſt de facto, ſed ineſſet niſi impediretur a cauſa extrinſeca, ſicut priuatio dicitur natura præcedere formā in materia, quia videlicet ſemper materiæ priuatio ineſſet, niſi in ea poneretur forma ab agente extrinſeco. Hoc ergo modo in creatura, nō eſſe, præcedit eſſe, quia creatura ex ſe formaliter nō habet eſſe, & ſi non ſibi daretur eſſe ab agente extrinſeco, ſp̄ haberet non eſſe. Non tamen proprie debet dici, quod creatura ex ſe habeat non eſſe, quaſi non eſſe ſic de ratione eius: ſed ſicut dictum eſt, quòd ex ſe non habet eſſe nihil affirmando. Quarta diſtinctio. Aliquid produci de nihilo, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo de nihilo omnimode tam in eſſe ſimpliciter, quàm in eſſe ſecūdum quid. Et hoc modo nō poteſt aliquid creari de nihilo, quia quod creatur, præfuit in eſſe cognito & volito, & ſic etiam in eſſe poſſibili, & ex tunc fuit obiectum proximum omnipotentiæ. Poteſt tamen aliquid produci hoc modo de nihilo: quia videlicet creatura producitur a Deo in eſſe intelligibili, nō præſuppoſito quocunque eſſe, ſed talis productio non eſt creatio, quia non eſt productio in eſſe ſimpliciter, ſed ſecundum quid tantum. Alio modo poteſt intelligi aliquid fieri de nihilo ſimpliciter, quod tamen eſt aliquid ſecundum quid. Et hoc modo creatio eſt de nihilo. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Deus poteſt aliquid creare.

re: patet, quia Deus poteſt totaliter cauſare ſubſtantiam rei: cum ſit cauſa prima, & potentiſſima: ſed materia pertinet ad ſubſtantiam rei: ergo Deus poteſt etiam producere materiam: Sed materiam cum ſit primum fundamentum rei non poteſt de aliquo alio produci: ergo poteſt Deus aliquid de nihilo producere intelligendo, vt dictum eſt de nihilo.i.poſt nihil. & hoc dicimus creare. Item potentior, & nobilior eſt cauſa, quæ eſt ſufficiens & potens ad totalem productionem rei nihil præſupponendo: ſed Deus eſt cauſa potentiſſima & nobiliſſima. igitur. Secunda concluſio. Deus poteſt aliquid facere de nihilo, id eſt poſt nihil nedum ordine naturæ: ſed etiam ordine durationis. Primo probatur, quòd poſſit aliquid facere poſt nihil, vt notatur ordo naturæ, quia cum ſit Deus prima cauſa, pōt aliquid immediate efficere abſque videlicet quacunque cauſa ſecunda. Illud ergo quod ſic efficitur nō habet ex ſe eſſe neceſſarium, & habet eſſe ab alio, & non de aliquo præſuppoſito. igitur. Secundo probatur, quòd poſſit etiam facere aliquid poſt nihil, vt notatur ordo durationis, ita videlicet, quòd illud factum ſit nouum: quia ſi fiat aliquod nouum, quæritur a qua cauſa, & detur quòd ſit. a. quæritur ergo aut.a eodem modo ſe habens, cauſat illud nouum. & ſic habetur propoſitum, quia ſi aliqua cauſa eodem modo ſe habens, efficiat aliquod nouum. illa maxime videtur eſſe cauſa prima. Si vero dicatur, quòd.a. aliter ſe habet in cauſando, quàm prius quæritur a qua cauſa aliter ſe habet: & cum non ſit proceſſus in infinitum, oportet ſtare in aliqua cauſa, quæ in ſe eodem modo manens, cauſat aliquid nouum: & ſic patet, quòd Deus poteſt aliquid nouum de nihilo efficere. Tertia concluſio. Nihil aliud a Deo poteſt aliquid creare. Patet primo per Auguſtinum dicentem: neque boni angeli: neque mali poſſunt eſſe creatores alicuius rei, & multominus hoc poſſent aliæ creaturæ. Item ſic probatur. Nullum agens poteſt aliquid creare, niſi cuius voluntas eſt ſua potentia. cum creatio ſit productio ſimpliciter nullo quocunque præſuppoſito ſubiecto: & ideo quod creatur, videtur fieri ſolo voluntatis imperio. Sed nihil aliud a Deo eſt tale agens. igitur. Ad primum argumentum dicendū, quòd Deus creaturam producit actione æterna, nec tamen ſequitur, quòd res facta ſit æterna, quia licet actio illa ſcilicet, diuina volitio ſit æterna, non tamen eſt pro æterno: ſed pro certo nunc temporis. Et ſi quis quærat, quare Deus magis vult hoc producere in hoc inſtanti, quàm in alio. Dicendum, quòd huius non eſt quærenda cauſa, ſiue ratio cum voluntas Dei ſit prima cauſa. Et ideo inter contingentes propoſitiones, iſta eſt prima & immediata: Deus voluit producere hoc in iſto inſtanti. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ad abſolutum in cauſa, ſequitur abſolutum in effectu, & tunc prima in effectu eſt relatio ad cauſam, & ſi poſſit eſſe reſpectus in cauſa: reſpectus illæ cauſæ ad cauſatum eſt vltimus,

*De Tri. lib. 3.*

mus, vel nullus. Ad tertium argumentum dicendum, quòd id quod creatur, non præfuit in eſſe ſimplici, ſiue reali: ſed tantum in eſſe ſecundum quid, vt patet ex quarto præambulo.

*Vtrum poſſibile ſit, vel fuerit aliquam creaturam fuiſſe ab æterno.*

*Scot. 2. diſtinct. 1. quæſt. 3. Henric. quodl. 1. quæſt. ſeptima: Thom. 1. p. quæſt. 46. ar. 2. Dur. 2. diſt. 1. quæſt. 2.*

TErtio quæritur. Vtrum poſſibile ſit, aut fuerit mūdum aut creaturam aliquam fuiſſe ab æterno productam abſque durationis principio. Primo arguitur, quòd ſic, per Auguſtinum dicentem: Si ignis fuiſſet æternus, ſplendor etiam ab eo diffuſus fuiſſet æternus: igitur. Secundo arguitur. Dicit ipſe Auguſtinus. Si pes ab æterno fuiſſet in puluere, ſemper in puluere fuiſſet, & veſtigium pedis, quod ab aliquo calcante factum fuiſſet nemo dubitaret, nec tamen eſſet prius illo, quamuis vnum factum eſſet ab alio. Tertio arguitur. Deus ab æterno eſt omnipotens, ergo ab æterno potuit creare mundum. Quarto arguitur. Dicit Ariſtoteles. viij. Phiſicorum. &. xij. Metaphiſicæ: quòd tempus non habet principium. Et hoc etiam ſic probatur, quia ſi tempus habet durationis principium potuit eſſe antequam eſſet. Sed ante nominat differentiam temporis: ergo fuit tempus antequam eſſet tempus. Quinto arguitur. Omnis cauſa agens, quæ non agit per motum, nec impediri poteſt habere ſuum effectum ſibi coeuū, ſed Deus eſt huiuſmodi. igitur. Sexto arguitur. Omnis entitas, quæ non repugnat limitationi, non repugnat creaturę, ſed quantacunque duratio non repugnat limitationi, non enim perfectior eſt res quæ durauit per decem annos, quàm quæ ſolum durauit per annum: ergo infinita duratio non ponit maiorem perfectionem, quàm minor: ergo non repugnat creaturæ fuiſſe ab æterno, ſiue habuiſſe durationem infinitam. Contra dicit Damaſc. Creatio, quæ eſt opus in Dei voluntate, non poteſt ipſi Deo eſſe coæterna. Non enim poteſt coeuum eſſe ei quod ſemper eſt ſit quod ex nō eſſe habet eſſe. Notandum, ꝙ circa hanc quęſtionem ſunt tres modi dicendi. Quidam concedunt, quòd poſſibile fuit mundum eſſe productum ab æterno, & quòd nulla ibi includitur cōtradictio. Alij autem dicunt, quòd neque mundus, neq; quæcunque creatura potuit eſſe ab æterno. Et huius opinionis eſt beatus Bonauentura, & Henricus de Gandauo. Dicunt enim contradictionem eſſe, ꝙ aliquid ſit factum, & quòd non habeat durationis principium. Alij vero dicunt, quòd licet implicetur contradictio dicendo ſucceſſiua fuiſſe ab æterno, non tamen loquendo de permanentibus. Et huius opinionis videtur eſſe Scotus, ſed tamen non ſe plene determinat ad alteram partem, ſed vtranque partem diſputat. His

*De Tri. lib. 6. c. 9.*

*De Ciuit. Dei libr. xi. c. 15.*

*8. Phiſ. 8. c. 15. & 12. Meth. 1. c. 29.*

*Damaſc. li. 1.*

His præmiſſis, ponitur cum beato Bonauentura concluſio talis. Impoſſibile eſt mundum, aut quamcunque creaturam ab æterno fuiſſe: probatur, quia impoſſibile eſt illud quod habet eſſe poſt non eſſe, habere eſſe æternum, ſed mundus neceſſario habet eſſe poſt non eſſe. igitur. Minor patet, quia omne quod eſt totaliter productum ab agente differente per eſſentiam, habet eſſe poſt non eſſe, ſiue eſſe de nihilo. Si enim eſt totaliter productum, nihil eius præſupponitur ſuæ productioni. Sed mundus eſt totaliter a Deo productens. igitur. Item de omni producto verum eſt dicere, quòd aliquando producitur. Aut ergo ſemper producitur quandiu eſt, aut aliquando producitur et aliquando non. Si dicatur ſecundum tunc in illo inſtanti in quo producitur primo capit eſſe: quod autem primo capit eſſe habet principium. Si vero dicatur primum, ſequitur, quòd ſemper eſt infieri, quod eſt inconueniens dicere. Sic enim idem eſſet aliquid creari, & conuerſari, quod eſt falſum: dicitur enim res creari cum primo habet eſſe ex nihilo: conſeruatio vero reſpicit eſſe præhabitum. Item aliqua agentia producunt effectum, & tamen non conſeruant ipſum: ergo vbi productio & conuerſatio ſunt ab eodē agente, eſt aliqua diſtinctio inter produci & conuerſari. Item ſi mundus fuerit æternus, ergo iam præceſſerunt infiniti anni, & infinitæ reuolutiones Solis. Sed pro vna reuolutione Solis ſunt ad minus vndecim reuolutiones Lunæ: ergo eſſet dabile aliquid maius infinito, quod eſt impoſſibile. Ad primum argumentum dicendum, q illa conſequentia Auguſtini eſt neceſſaria: ſed tamen antecedens eſt impoſſibile & ſimiliter conſequens; tenet autem illa conſequentia propter habitudinem producentis naturaliter ad productum ſecundum intentionem Auguſt. ibidem, vbi adducit eam ad probandum coeternitatem filij cum patre. Non autem valeret illa conſequentia arguendo ſecundum habitudinem cauſæ ad cauſatum, quia dato, quòd cauſa ſit æterna, non propter hoc ſequitur, quòd cauſatum ſit æternum: æternitas enim repugnat factioni, & econtra. Vnde licet cauſæ, vt cauſæ non repugnet habere effectum coeuum, tamen ſibi repugnat inquantum eſt ęterna. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Auguſt. non dicit hoc ſecundum intellectum ſuum: ſed ſecundum intellectum aliquorum philoſophorum. Vnde de ipſis præmiſit. Sicut inquiunt: ſi pes ab æterno fuiſſet in puluere. &c. Vnde implicatur in illa conſequentia contradictio. Non enim poteſt pes eſſe in puluere, & veſtigium pedis cauſari niſi per motum localē: talem autem motum ab æterno fuiſſe includit contradictionem. Ad tertium argumentum dicendum ad conſequens, quòd hoc verum eſt, ſi ly ab æterno determinet, hoc verbum potuit, ſed non ſi determinet hoc verbum creare. Ad quartum argumentum dicendum, quòd philoſophus in hoc errauit, ſi ſimpliciter intellexerit tempus, & mundum non habuiſſe durationis

principium

principium. Si autem intellexe-
rit tempus & mundum non in-
cepiſſe modo naturali, verum di
cit. Ad probationem autem di-
cēdum, quòd cum dicitur, quòd
tempus potuit eſſe antequã eſ-
ſet, ly ante, nõ dicit tempus, niſi
imaginatum & priuatiuũ, ſicut
cum dicitur, æternitas eſt ante
quod nihil eſt: & ſimile eſt cum
dicitur: extra cœlum nihil eſt:
ibi enim nõ affirmatur ly ante,
vel ly extra, vt dicunt tempus,
aut locum poſitiuum, ſed imagi
natum tantum. Ad quintum
argumentum dicendum, ꝙ ma-
ior eſt vera, vbi cauſa & effe-
ctus habēt naturam vnigeneã.
non autem vbi habent naturas
diuerſas, vbi videlicet prioritas
naturæ in cauſa reſpectu effectus
requirit etiam prioritatem du-
rationis. Ad ſextũ argumentũ
dicendũ, ꝙ minor eſt vera de du
ratione finita, ſed nõ de infinita.

### *Vtrum creatio diſtinguatur a creatura.*

*Scot. 2. d. 1. q. 5. Tho. 1. p. q. 45. art. 3.*

QVARTO quæritur.
Verũ creatio diſtinguatur realiter a re creatã.
Et generaliter vtrũ relatio crea-
turæ ad Deũ diſtinguatur a crea
tura. Primo arguitur ꝙ ſic, quia
creatio rei eſt tantum in primo
inſtanti ſui eſſe, ſed res creata
manet etiam poſt illud primum
inſtans, igitur. Secundo arg. Si
creatio nõ diſtinguatur realiter
a re creata, ſequitur ꝙ impoſſi-
bile eſſe Deum reparare ange-
lum annihilatum. conſequens
eſt falſum, igitur. Et patet con-
ſequentia, quia impoſſibile eſt
creationem eandem numero re
parari, cum ſit impoſſibile mo-
tum eundem numero reparari,
vt multi dicunt. Tertio argu.
Si relatio creaturæ ad Deum ſit
eadē realiter cum fundamento,
ſequitur ꝙ omnia ſunt ad ali-
quid, quod videtur eſſe inconue
niens. Quarto arguitur ſecun-
dum philoſophum. Prædicamen 5. Me.
ta ſunt entia ſimpliciter diuer- t. c. 8.
ſa, ergo nihil vnius includit ali- & 12.
quid alterius, & per conſequens Met.
relatio non poteſt eſſe realiter t. c. 19.
eadem rebus aliorum generum.
Contra. Relatio creaturæ ad
Deum eſt dependentia eſſentia-
liſſima vnaquęque enim creatu-
ra maxime dependet a Deo, ſed
relatio totius ad partes ex qui-
bus componitur eſt eadem ſibi
cũ omnino nõ poſſit eſſe ſine ea,
ergo multo magis relatio eius,
aut cuiuſcunque creaturæ ad
Deum eſt eadem fundamento.
Primo notandum, ꝙ de relatio-
nibus eſt præcipue triplex mo-
dus dicendi. Primus eſt, quòd
nulla relatio dicit aliquid in re,
ſed tantum in actu intellectus.
Sed iſte modus eſt valde incon-
ueniens, tum quia deſtruit vni-
tatem vniuerſi, quæ ſm philoſo- 12. Me
phum. Conſiſtit in ordine par- taphyſi.
tium ad inuicem, & ad primum t. c. 37.
ens. Vnde de illis, qui ſic dicunt
dici poteſt, illud philoſophi, ꝙ Ibidē.
inconnexam faciunt orbis ſub-
ſtantiam: tum quia deſtruit om
nem compoſitionem realem.
Compoſitio. n. requirit vnionē
partium, quæ ſi ſolum eſſet in
intellectu, nullum eſſet compo-
ſitum reale: tum quia deſtruit
omnē cauſationem cauſarum ſe-
cundarum, quæ non cauſant, niſi
appropiate: & ſi approximatio

ſit tantum in intellectu non poterit eſſe ratio cauſandi aliquid realiter. Secundus modus dicendi eſt, quòd aliq; relationes ſunt aliquid in re, ſed nulla realiter diſtinguitur a fundamento. Et pro iſta opinione ſic arguitur, quia ſi relatio ſit res alia a fundamento, quòd quotieſcunque aliqua relatio de nouo aduenit alicui fundamento illud mutatur, quod videtur eſſe contra philoſophum, vbi dicit, quòd in ad aliquid non eſt motus, neq; mutatio. Sed contra hoc arguitur, quia illud realiter diſtinguitur ab aliquo, quod poteſt eſſe realiter ſine eo abſq; contradictione. Sed multæ relationes ſunt, ſine quibus poteſt fundamẽtum eſſe realiter ſine contradictione. vt patet in multis, igitur. Ideo tenendus eſt tertius modus, videlicet q multæ ſunt relationes reales & realiter diſtinctæ a fundamento, licet alique ſint relationes rationis, & alique etiam reales, quæ a fundamento non diſtinguuntur realiter. Illæ videlicet, ſine quibus non poteſt realiter fundamentum eſſe. Secundo notandum, quòd creatio non ſolum importat reſpectum ad Deum, vt ad cauſam, ſed etiã importat reſpectum ad non eſſe præcedens, & hic ſecundum ordinem durationis, vt proprie accipitur creatio. Poteſt autem hoc dupliciter intelligi. Vel ad non eſſe præcedens immediate, & hoc modo res tantum dicitur creari in primo inſtãti ſui eſſe. Vel ad non eſſe præcedens indiſtinctæ: & hoc modo res dicitur creari quãdiu manet. His præmiſſis, ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Multæ

*5. Phiſicorũ.*

ſunt relationes reales realiter diſtinctæ a fundamento, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Relatio ad Deum communis omni creaturæ eſt eadem realiter fundamento, ſed non eadem formaliter. Prima pars patet, quia illud quod proprie ineſt alicui, quod videlicet intelligitur vt natura poſterius eo, ſine quo tamen id, cui ineſt non poteſt eſſe ſine contradictione, eſt idem realiter ſibi. Sed relatio ad Deum communis omni creaturæ eſt huiuſmodi, igitur. Maior patet, quia non videtur eſſe contradictio. prius eſſe ſine poſteriori ab eo realiter diſtincto. Secunda pars patet, quia per ſe ratio reſpectus non includitur formaliter rationem abſoluti, nec econtra. Tertia concluſio. Eadem eſt relatio creaturæ ad Deum, vt creantem & conſeruantem, patet, quia eiuſdem re, & ratione ad idem re, & ratione eſt vnica tantum dependentia eſſentialis eiuſdem rationis. Sed exiſtentia creaturæ permanentis eſt eadem re & ratione in creatione & conſeruatione: & idem eſt terminus paſſiuæ creationis, & conſeruationis, ſcilicet velle diuinum, & dependẽtia creaturæ ad Deum, tam vt creantem, quàm vt conſeruantem eſt eſſentialis, igitur. Maior patet, quia quando aliquid dependet ad aliud eſſentialiter, ſi illa dependentia fuerit ſufficienter terminata, non poteſt amplius dependere ad aliud eſſentiali depẽdentia eiuſdem rationis. Ex his ergo patet, quòd creari & conſeruari non differunt penes aliquid poſitiuum

ſitiuum abſolutum. Creari enim proprie dicitur nunc primo eſſe ab alio non de aliquo. Conſeruari vero dicitur eſſe ab alio non de aliquo non nunc primo nulla præcedente interruptione eſſendi. Quarta concluſio. Creatio prout nominat reſpectũ creaturæ ad Deum non diſtinguitur realiter a creatura, ſed tantum formaliter patet ex ſecunda concluſione. Quinta concluſio. Reſpectus rei creatæ ad non eſſe præcedens non eſt idem realiter, cum re creata. patet, quia nihil reale dicit: non enim poteſt eſſe reſpectus realis, niſi terminus ſit realis. Ad primum argumentum dicendum, quòd creatio non prout connotat nunc primo eſſe tantum in primo inſtanti, ſed prout nominat relationem ad Deum ſemper manet cum re creata. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia, & ad probationem negatur aſſumptum, maxime loquendo de creatione, vt dicit relationẽ ad Deum: poteſt enim relatio eadem numero reparari. In beata enim Virgine fuit eadem maternitas poſt Chriſti reſurrectionem, quæ fuerat ante. De motu autem an poſſit idem numero reparari, dicetur alias in materia de reſurrectione generali. Ad tertium argumentum conceditur, quòd omnia ſunt ad aliquid per identitatem, ſed non formaliter. Ad quartum argumentum dicendum, quòd prædicamenta ſunt ſimpliciter diuerſa ſecundum rationes formales, tamen res vnius prædicamenti poteſt per identitatem continere aliquid alterius. Praeterea dicendum, quòd relatio vt eſt communis omni creaturæ eſt tranſcendens. Illud enim eſt tranſcendens, quod conuenit enti antequàm diuidatur in decem genera, cuiuſmodi eſt relatio, quæ conuenit omni enti.

*Vtrum creatio ſit mutatio.*

*Tho. 1. p. q. 46. art. 1.*

QVINTO quæritur. Vtrũ creatio ſit mutatio. Primo arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſtinus, quòd omnia creata ſunt mutabilia ex eo, quòd de nihilo ſunt facta, ergo creabile eſt mutabile, & creabilitas eſt mutabilitas, & creatio eſt mutatio. Secundo argu. Non eſt tranſitus de contradictorio in contradictorium ſine mutatione, ſed in creatione eſt huiuſmodi tranſitus, quia tunc habet eſſe, quod prius non habebat eſſe, & ſic eſt tranſitus de non eſſe ad eſſe. Contra ſecundum philoſophum. Mutari eſt aliquid aliter ſe habere nunc quàm prius. Sed quod creatur non aliter ſe habet nunc videlicet quando creatur quàm prius, quia prius nullo modo ſe habebat, igitur. Notandum, quòd mutatio poteſt tripliciter accipi. Vno modo generaliter pro quacunque noua acquiſitione cuiuſcunque eſſe, ſiue ſubſtantialis, ſiue accidentalis, ſiue ſit ibi aliquod potentiale receptiuum formæ, ſicut in compoſitis, ſiue non ſicut in ſimplicibus. Et hoc modo omnis productio cuiuſcunque rei creatæ diceretur mutatio acquiſitiua: & per oppoſitum

*De Ciuitate Dei li. 12.*

*6. Phiſicorũ. t. c. 56.*

omnis deperditio cuiuſcunque eſſe diceretur mutatio deperditiua. Secundo modo accipitur ſpecialiter pro noua actuatione alicuius potentialis, ſiue illud potentiale præceſſerit duratione, ſiue natura tantum. Et hoc modo in omni productione rei compoſitæ eſt mutatio. Tertio modo ſumitur proprie & ſtricte pro noua actuatione alicuius potẽtialis, quod duratione præceſſit talem actum. Et hoc modo mutatio ſolũ reperitur vbi manet idem ſubiectum, quod variatur de forma in formam, ſiue forma ſit ſubſtantialis, ſiue accidentalis. Et hoc modo diffinit philoſophus mutari, cum dicit, quòd mutare eſt aliquid aliter ſe habere nunc, quàm prius. Poſſet tamen iſta diffinitio intelligi de mutatione primo & ſecundo modo dicta, ſi exponatur negatiue, & non poſitiue, intelligendo, quòd aliquid nunc aliqualiter ſe habet, quod prius non ſic ſe habebat. His præmiſſis ponuntur tres cõcluſiones. Prima eſt. In omni creatione eſt mutatio primo modo dicta, patet, quia ibi eſt noua acquiſitio eſſe. Secunda concluſio. In creatione compoſitorũ eſt mutatio ſecundo modo dicta, ſed non in creatione ſimplicium. Primum patet, quia in cõpoſitis eſt aliquid potentiale, quod eſt prius natura, actu, ſiue forma, & ſic cum creatur aliquod compoſitum ſit noua actuatio illius potentialis. Secundum patet, quia in ſimplicibus non eſt noua actuatio alicuius potentialis, cum in ipſis non ſit diuerſitas partium, quarũ vna ẽ ſicut actus, & alia ſicut potentia. Tertia concluſio. In nulla creatione concurrit neceſſario mutatio tertio modo dicta, patet, quia creatio non præſupponit aliquod ſubiectũ, quod varietur de forma in formam. Ad argumenta patet reſponſio ex dictis: procedunt enim de mutatione generaliter dicta pro quacunque noua acquiſitione.

*Vtrum in creatura ſit veſtigium Trinitatis.*

*Tho. 1.p. q.46. ar.7.*

SEXTO quæritur. Vtrum omnis creatura ſit ueſtigiũ Trinitatis. Primo arguitur quòd non, quia per veſtigium poteſt naturaliter inueſtigari id cuius eſt. Sed diuina Trinitas non poteſt naturaliter cognoſci per creaturas, igitur. Secundo arguitur. In creatura intellectuali eſt imago Trinitatis, ergo non veſtigium, patet conſequentia, quia imago & veſtigium habent diuerſas rationes repræſentandi. Tertio arguitur. Veſtigium eſt medium cognoſcendi rem, cuius eſt, ſed in creaturis irrationalibus nihil eſt, quod poſſit nobis eſſe medium eognoſcendi Trinitatem, ergo in ipſis non eſt veſtigium Trinitatis. Minor patet, quia nihil eſt in creaturis irrationabilibus quod mediet inter Deũ & nos. Contra. Dicit Auguſtinus. Oportet vt creatorem per ea, quæ facta ſunt intellectu conſpicientes Trinitatem intelligamus, cuius in creaturis quomodo dignum eſt apparet veſtigium. Primo notandum, ꝙ imago, & veſtigium differunt, quia imago eſt ſimilitudo repræſentatiua *De Trini. l.18. cap.7.*

ſentatiua totius, veſtigium vero eſt ſimilitudo partis, vnde impreſſio pedis, in puluere diceretur imago pedis, ſed non eſt imago totius animalis, ſed veſtigiũ tantum. Veſtigium ergo non repreſentat totum cuius eſt veſtigium niſi ſecũdum partem, nec ex veſtigio poteſt immediate cognoſci totum, ſed arguitiue tantum pro quanto illud quod repræſentatur per veſtigium cognoſcitur aliquid eſſe totius.

Secundo notandum quòd licet in trinitate non ſit proprie, nec totum, nec pars, tamen in intellectu noſtro conceptus trinitatis eſt quaſi totalis, & perſona eſt quaſi pars & etiam appropriatum inquantum appropriatum eſt quaſi pars, quia ſumitur pro eo cui appropriatur ac etiã ipſum appropriabile acceptum vt nondum appropriatũ eſt quaſi pars, quia ratio huius ſaluatur in vnica perſona. Ratio ergo eius non ponit trinitatem, ſed concomitanter ponit vnitatem perſonæ ĩ qua ſit, licet ergo creatura communiter non repreſentet perſonam vt perſonam, nec appropriatum, vt appropriatũ, tamen repreſentat appropriabile, cuius ratio ſe habet admodũ partis reſpectu trinitatis in creaturis, ergo illud dicitur veſtigiũ quod eſt repreſentatiuum huiuſmodi appropriabilis. Tertio notando notãdum quòd vna eſt opinio videlicet Henrici, qui dicit ꝙ in triplici reſpectu creaturæ ad Deum conſiſtit ratio veſtigij videlicet in reſpectu ad Deũ vt ad cauſam effectiuam & in reſpectu vt ad cauſam exemplarem & in reſpectu vt ad cauſam finalem. Primus enim reſpectus repreſentat potentiam productiuam quæ appropriatur patri. Secundus repreſentat artem exemplarem quæ appropriatur filio. Tertius repreſentat diuinam bonitatem quæ habet rationem finientis reſpectu cuiuſcũque creaturæ. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, vt dicit Scotus, quia licet veſtigium de ratione ſua dicat reſpectum ad id cuius eſt, tamen non præciſe conſiſtit in reſpectu, ſed in aliquo abſoluto, in quo fundatur ſicut ſimilitudo non ſolum conſiſtit in reſpectu quem formaliter dicit, ſed fundamentaliter conſiſtit in aliquo abſoluto. Quarto notandũ, quòd illa quæ habent rationẽ veſtigij in creaturis reſpectu dei, ſunt in duplici differentia, quædam enim repreſentãt ſecundũ rationem ſimilitudinis cuiuſmodi ſunt illa tria vnitas veritas & bonitas. Vnitas enim repreſentat vnitatẽ primi principii appropriatam patri. Veritas aũt repreſentat veritatem appropriatam filio. Bonitas autem bonitatem appropriatam ſpirituiſancto. Et ſimiliter diceretur de aſſignatione quam ponit Auguſt. dicens. Omnia quæ ab arte Dei facta ſunt vnitatem in ſe quandã oſtendunt & ſpeciem & ordinem ſicut enim iam dictum eſt vnitas repreſentat vnitatem primæ cauſæ quæ appropriatur patri. Species autem repreſentat ſummam pulchritudinem quæ appropriatur filio. Ordo vero non quidem ad finem vltimum, ſed ad operationem repreſentat Dei bonitatem a qua eſt talis ordo quæ appropriatur ſpiritui ſancto. Alia vero repreſentant ſecũdum rationem proportionabi- *De tri. lib. 6.*

lis tantum ſicut in illa aſſignatione quam ponit Auguſtinus in his tribus quæ ſunt modus ſpecies & ordo quibus conſonant & videntur eſſe eadem illa tria, quæ ponuntur ſapientiæ vndecimo, vbi habetur quòd Deus omnia fecit in numero põdere & menſura. Modus quippe ſumitur pro limitatione rei & ꝓ eodẽ accipitur mẽſura & hæc repreſentat in Deo illimitationem principii actiui non per rationem ſimilitudinis, quia ratio modi & menſuræ non inuenitur in Deo, ſed ſecundum rationem proportionabilitatis, quia limitationi creaturæ proportionabiliter correſpondet illimitatio primæ cauſæ. Sicut enim limitatio, ſe habet ad creaturam ſic illimitatio ad primam cauſam. In vltima autem aſſignatione numerus ſumitur pro ſpecie & pondus pro ordine, & ita de ipſis eſt dicendum ſicut iam ſupradictum eſt in alia priori aſſignatione. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones.

Sap.11.

Prima eſt. Veſtigium trinitatis in creatura non dicitur reſpectu proprii alicuius perſonæ, aut reſpectu appropriati, inquantum eſt appropriatum, ſed reſpectu appropriabilis tãtum. Primum patet, quia per creaturam nullo modo poteſt inueſtigari proprium alicuius perſonæ. Secundum patet, quia non poteſt cognoſci appropriatum inquantum appropriatum, niſi prius cognoſcatur proprium cui appropriatur. Tertium, patet, quia in creaturis reperiuntur aliqua quæ repreſentat ea quę ſunt appropriabilia diuinis perſonis, ſed huiuſmodi appropriabilia habent modum partis reſpectu totius trinitatis, ergo eorum repreſentatiua habent rationem veſtigij. Maior patet ex quarto notabili. Minor patet ex ſecundo. Et conſequentia ex primo. Secunda concluſio. Ratio veſtigij non conſiſtit præciſe in reſpectu ad Deum, patet, quia veſtigium repreſentat veſtigiatum, ita quòd ipſo cognito poteſt cognoſci id cuius eſt, ergo veſtigiũ poteſt naturaliter præcognoſci illi cuius eſt, ſed reſpectus nõ poteſt naturaliter prius cognoſci quàm terminus eius igitur. Tertia concluſio. In omni creatura eſt veſtigium trinitatis, patet, quia in omni creatura reperiuntur aliqua tria repreſentatiua aliquorum quæ sũt appropriabilia tribus perſonis diuinis, vt patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum dicendum quòd maior eſt vera intelligendo indiſtincte, ſed non diſtinctæ & immediate. Et ad minorem dicẽdum quòd per creaturas non poteſt inueſtigari diuina trinitas quantum ad propria, neque quantum ad appropriata inquantum appropriata, ſed bene quãtum ad appropriabilia. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia. Et ad probationem negatur etiam conſequentia, quia in creatura in intellectuali ſecundum aliud & aliud dicitur eſſe veſtigium & imago, dicitur enim veſtigium inquantum eſt creata eſſentia ſimpliciter. Dicitur vero imago inquantum eſt vna eſſentia habens multas operationes inter quas eſt ordo originis vt alias dicetur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd veſtigium

ſtigium eſt inter nos & Deum medium accidentale tantum & non eſſentiale. Ideo non ſufficit ad ducendum nos in cognitionem ipſius Dei, niſi imperfecte & confuſæ ſicut ipſum veſtigiũ eſt ſimilitudo imperfecta, & confuſa.

Explicit prima pars.

# SECVNDA PARS.

POSTQVAM *in prima parte huius tractatus dictum eſt de rerum creatione in communi. Nunc in ſecunda parte principali dicendum eſt de rerum creatarum diſtinctione. Vbi primo dicendum eſt de creatura mere ſpirituali. Secundo de creatura mere corporali. Tertio de creatura compoſita ex corporali & ſpirituali. De creatura autem ſpirituali videlicet de Angelis ſex ſunt determinanda. Primum eſt Angelorum naturalis conditio. Secundum eſt localis transſmutatio. Tertium eſt durationis relatio. Quartum eſt eorum potentia & operatio intellectiua. Quintum eſt eorum potentia & operatio volitiua. Sextum eſt beatorum & malorum ſeparatio, bonorum beatificatiua, malorum damnatiua.*

*Vtrum Angelus & anima differant ſpecie.*

*Scot. 2. ſent. d. 1. q. 6. Tho. 1. p. q. 75. ar. 6.*

## QVAESTIO PRIMA.

CIRCA primum primo quæritur. Vtrum Angelus & anima ex ſua naturali conditione differant ſpecie. Primo arguitur quòd nõ quia dicit Auguſtinus, quòd Angelus & anima ſunt natura pares, officio vero impares. *Lib. de libero arbitr.*

Secundo arguitur. Operationes Angeli, & animæ puta intellectio & volitio ſunt eiuſdem ſpeciei cum ſint circa idem obiectum a quo ſumitur ſpecies actus ſecundum philoſophum, *Ethica. lib. 6.* ergo potentiæ Angeli & animæ non diſtinguuntur ſpecie & per conſequens, neque ſuæ eſſentiæ cum potentia non diſtinguatur ab eſſentia.

Tertio arguitur. Si Angelus & anima diſtinguuntur ſpecie & ſupponitur quod Angelus eſt nobilior anima, ſequitur quòd quodlibet indiuiduum Angeli eſt nobilius quacunque anima. Sed nobilior creatura maiorem habet capacitatem & totam creaturæ capacitatem neceſſe eſt impleri ad hoc vt ſit beata, ergo beatitudo Angeli cuiuſcunque maior eſt beatitudine cuiuſcunque animæ quod eſt falſum.

Contra, quanto forma creata eſt nobilior, tanto multiplicatur per plures gradus ſpecificos. Vnde plures ſunt ſpecies mixtorum quàm elementorum, & plures animatorum quam inanimatorum.

Sed creatura intellectualis, eſt nobiliſſima, ergo plures habet ſpecies, quod non eſſet verum ſi Angelus, &

 anima

anima eſſent eiuſdem ſpeciei. Notandum quòd concluſio quæſtionis eſt certa, videlicet quòd angelus & anima ſpecie differũt Sed diuerſi diuerſimode aſſignat rationem huius diſtinctionis. Quidam dicunt quòd vnibilitas materiæ,& non vnibilitas ſunt huius diſtinctiõis ratio. Sed hoc non videtur conuenienter dictũ. Vnibilitas enim nominat aptitudinem quę naturaliter præſupponit eſſentiam rei. Ideo nõ poteſt eſſe prima ratio ſpecifice diſtinctionis,quamuis notificet diſtinctionem illam a poſteriori quo ad nos. Alij dicunt quòd diuerſus modus intelligẽdi maior & minor in angelo & anima eſt ratio huius diſtinctionis,& dant exẽplum, ſicut anima ſenſitiua in diuerſis ſpeciebus animaliũ differt ſecundum diuerſos gradus ſentiendi. Et dicit magiſter Alexander de Hallis quòd iſti gradus diuerſi ſunt intelligere ſine diſcurſu in angelo, & cum diſcurſu in anima. Sed hoc non videtur verum, quia anima intelligit principia ſine diſcurſu, licet intelligat cõcluſiones per diſcurſum, ergo ſi diuerſitas intelligendi per diſcurſum, & ſine diſcurſu faciat intellectualitates ſpecie diſtinctas, ſequitur quod in anima erunt duæ intellectualitates ſpecie diſtinctę.

*Alex. Alis.*

Dicendum igitur ſecundum Scotum, quòd angelus & anima in eſſentiis ſuis ſpecie differunt, etiam prout illæ eſſentiæ priores ſunt vnibilitate ac etiam intellectualitate inquantum intellectualitates ſunt ſuæ tamen differentiæ ſpecifice ſunt nobis ignotæ & innominatæ. His præmiſſis ponuntur tres concluſiones. Prima eſt, Angelus & anima ſpecie differunt, patet quia forme quæ ſunt eiuſdem rationis ſpecifice habent eandem rationem perficiendi materiam & non perficiendi. Sed anima ex natura ſua eſt perfectiua corporis, angelus vero non, igitur differunt ſpecie quod eſt intelligendum non tanquam diuerſe ſpecies cum anima non ſit ſpecies, ſed pars ſpeciei. Illa tamen eſt ratio diſtinctionis ſpecifice inter angelum & hominem cuius eſt pars. Secunda concluſio. Vnibilitas vel non vnibilitas ad materiam, non eſt ratio ſpecifice diſtinctionis inter angelum & animam, patet ex dictis. Et iterum ſic probatur, quia materia eſt propter formam & non econtra, vt patet, ergo diſtinctio formarum non eſt propter materiam, ſed magis ecõtra. Vnde membra cerui differunt a membris leonis, quia anima differt ab anima. Tertia cõcluſio: Diuerſi gradus intelligẽdi cum diſcurſu & ſine diſcurſu non eſt ratio diſtinctionis ſpecifice inter animam & angelum, patet ex dictis. Et iterum ſic probatur, q̃a anima beata intelligit Deum ſine diſcurſu, & naturaliter intelligit alia obiecta cum diſcurſu, ergo in anima beata eſſet alius intellectus quo videt Deum & alius quo naturaliter intelligit alia a Deo. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur non de paritate naturæ ſecundum rationem ſpecificam, ſed de paritate quietationis in bono infinito. Sicut enim talis eſt natura angeli quòd ſatiari non poteſt niſi in bono infinito, ita & natura animæ

*2.phyſ. t.c. 21. & 91.*

animæ intellectualis. Ad ſecundum argumentum ſunt duo modi dicendi. Primus eſt, quòd operationes angeli, & animæ ſpecie diſtinguuntur: quia ſunt potentijs ſpecie diſtinctis. Sed tunc videtur difficultas, quia ſic beatitudo angeli, & beatitudo animæ erunt diſtinctæ ſpecie: ſed inter diſtinctas ſpecies eſt ordo ſic, quòd quodlibet indiuiduum vnius perfectius eſt, & nobilius quolibet indiuiduo alterius: ergo quælibet beatitudo angeli erit perfectior qualibet beatitudine animę, vel econtra, quod eſt falſum. Ad hoc poteſt dici, quòd beatitudo cauſatur totaliter ab obiecto: & ideo non oportet, quòd in diſtinctis ſpecie ſit ſpecie diſtincta: ſubiecta enim receptiua non multiplicant formas ſecundum ſpeciem. Alius eſt autem modus dicendi, videlicet, quòd operationes angeli, & animæ, ac etiam intellectualitates & volũtates, inquantum huiuſmodi, non differunt formaliter ſecundum ſpeciem: licet enim eſſentia angeli, & eſſentia animæ in ſe diſtinguatur ſpecie: non tamen quantum ad illam perfectionem, quam vnitiue naturaliter continent ſecundum quam ſunt principia ſecundorum actuũ, ſiue operationũ: licet huiuſmodi principia non diſtinguantur realiter ab ipſis eſſentiis. Non oportet ergo ſi continentia ſpecie diſtinguantur, quòd etiam contenta diſtinguantur ſpecie: ſicut licet aquila & homo ſpecie diſtinguãtur: non tamen virtus viſiua in aquila & homine, quemadmodum etiam lapis, & aſinus ſpecie diſtinguuntur: tamen vnitas lapidis, quæ eſt eadem realiter lapidi: & vnitas aſini non diſtinguuntur formaliter ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum numerũ tantum. Ad tertium totum conceditur pro nunc argumentum vſque ibi, neceſſe eſt totam capacitatem naturalem impleri ad hoc, vt creatura intellectualis ſit beata. Dicendum enim, quòd illud non eſt neceſſarium ſimpliciter, & abſolute: ſed ſufficit, quòd impleatur capacitas ſecundum proportionem ad merita: & per hoc ſufficienter ſatiatur appetitus deliberatiuus.

*Vtrum poßint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.*

*Hoc idem Scot. 2. d. 3. q. 7. Dur. 2. d. 3. q. 3. Tho. 1. p. q. 5. ar. 4. Petr. de Palude, 4. d. 45. q. 3.*

SEcundo quæritur. Vtrum poſſint eſſe plures angeli in eadem ſpecie. Primo arguitur quòd non: dicit enim philoſophus. vj. metha. In his quæ ſunt ſine materia, idem eſt quod quid eſt, & id cuius eſt. Sed angeli ſunt ſine materia: ergo non poſſunt eſſe plures angeli manẽte quod quid eſt, ſiue eadem ratione ſpecifica. Secundo arguitur. Omnis differentia formalis eſt ſpecifica: ſed inter omnes angelos eſt differentia formalis cum ſint formæ diſtinctæ: igitur. Tertio arguitur. In entibus perfectis cuiuſmodi ſunt angeli, nihil eſt, quòd non per ſe intendatur a natura. Sed multitudo numeralis non per ſe intenditur a natura. igitur. Minor patet, quia infinitas non per ſe intenditur a natura: ſed multitudo

titudo numeralis ſub vna ſpecie tendit in infinitũ: igitur. Quarto arguitur. Dicit philoſophus, quòd multitudo indiuiduorum ſub vna ſpecie eſt propter ſaluationem ſpeciei. Sed in angelis cum ſint incorruptibiles, ſufficienter ſaluatur ſpecies in vno indiuiduo: igitur. Et confirmatur quia ſecundum philoſophũ. In corporibus cœleſtibus, quæ ſunt incorruptibilia, tantum eſt vnum indiuiduum in vna ſpecie, puta vnus Sol & vna Luna. Contra. Dicit Damaſcenus, in eadem ſpecie Deus plures angelos fecit. Primo notandum, ꝙ de principio indiuiduationis multæ ſunt opiniones. Per principium intelligendo id quod eſt fundamentum proximum indiuiſibilitatis in partes ſubiectiuas cui videlicet principio repugnat talis diuiſibilitas. Prima eſt opinio, quòd quælibet natura de ſe eſt hæc eo, ꝙ philoſophus dicit, ꝙ ſubſtantia vniuſcuiuſque rei eſt ſibi propria: & nulli alij conuenit. Sed contra hoc arguitur, quia cui per ſe cõuenit vnum oppoſitum ſibi per ſe repugnat aliud: ergo ſi vnitas numeralis per ſe conuenit naturæ ſibi per ſe repugnat multitudo numeralis: quod eſt falſum. Ideo dicendum, quòd ipſa quidditas non eſt de ſe hæc ſiue vna numero, nec tamen eſt de ſe plures, quemadmodum dicit Auicenna, ꝙ equinitas nec eſt vna, nec plures: quia videlicet de ſua formali ratione, nec ſibi conuenit vnitas, nec pluralitas: Vnde oportet dicere, quòd in ipſa natura, ſiue quidditate eſt aliqua vnitas realis minor vnitate numerali. Eſt enim conſiderandũ, quòd natura ſortis eſt prior naturaliter ſingularitate ſortis: & in illo priori conuenit ei vnitas ſibi proportionata non quidem in primo modo per ſe; ſed in ſecundo tãquam paſſio eius. Et huiuſmodi vnitas minor eſt vnitate numerali eo, ꝙ natura humana, quæ eſt in ſorte, vt ſic prior eſt ſorteitate, & de ſe non eſt determinata ad ſorteitatem: immo nõ ſibi repugnat eſſe ſub alia ſingularitate. Et quòd huiuſmodi vnitas ſit realis probatur, quia ſecluſo omni intellectu, ignis generaret ignem, & eſſet vnitas generantis ad genitum propter quod vniuoca eſſet illa generatio. Et ſi inſtetur, quia quicquid eſt in vno numero: eſt etiam vnum numero: ſed natura humana in ſorte eſt in vno numero: ergo eſt vna numero, & ſic eius vnitas non eſt minor vnitate numerali. Dicendum, ꝙ maior eſt vera, intelligendo ſiue primo, ſiue per ſe, ſiue denominatiue: primo quidem, ſicut id quod eſt proximum fundamentum indiuiduationis, ſiue vnitatis numeralis eſt vnum numero. Per ſe vero, ſicut ipſum totum indiuiduum, cuius pars eſt id quod eſt primo vnum. Denominatiue autem, ſicut ipſa natura, ſiue quidditas, quæ eſt indiuiduo. Ipſa ergo licet per ſe ſecundo ſit vna vnitate ſibi proportionata: tamen non eſt vna vnitate numerali, niſi denominatiue, & quaſi per accidens. Secunda opinio eſt quòd natura, ſiue quidditas indiuiduatur per exiſtentiam. Dicit enim philoſophus, quòd actus eſt qui diſtinguit: exiſtentia autem eſt vltimus actus naturæ. Sed contra hoc

*2. de anima t.c.2.* *1. de Cælo, & mundo t. c.22.* *7. Met. t. c.50.* *7. Met. t.c.49.*

hoc arg. quia quod non eſt ex ſe diſtinctum non eſt principium diſtinguendi. Sed exiſtentia non eſt ex ſe diſtincta : immo diſtinguitur ſecundum diſtinctionem eſſentiarum: ergo non poteſt eſſe principium diſtinctionis numeralis. Et cum dicitur, quòd actus diſtinguit verum eſt eo modo quo eſt actus. Vnde exiſtentia aliquo modo diſtinguit : ſed diſtinctio quam facit eſt extra totam coordinationem prædicamentalem: ideo illa eſt quaſi accidentalis non pertinens, videlicet ad ſubſtantiam rei. Tertia opinio eſt: quòd natura indiuiduatur per negationem eo ꝙ vnum negationem dicit, videlicet in diuiſionem rei in ſe, & negationem identitatis ad aliam rem. Sed contra hoc arguitur, quia vt dicit philoſophus. Prima ſubſtantia per ſe generatur. & .j. Metha. Prima ſubſtantia per ſe operatur: & in hoc differt a ſecunda ſubſtãtia, cui neutrum conuenit : ergo generari, & operari conueniunt primæ ſubſtantiæ per id quod addit ſupra ſecundam : ſed hæc non ſibi conueniunt per negationem. igitur. Item negatio non conſtituit rem in maiori perfectione, quàm ſit perfectio, quæ præſupponitur negationi : ſed prima ſubſtantia eſt magis ſubſtantia, quàm ſecunda, & perfectior ea : ergo non conſtituitur in eſſe primæ ſubſtantiæ, ſiue in eſſe indiuiduali per negationem : ſed per aliquam rationem poſitiuam.

7. Met. t. c. 53.

Quarta opinio eſt, quia principium indiuiduationis eſt quantitas : iſtæ enim ignis differt ab illo : quia alia eſt forma illius & iſtius : ſed non eſt alia, & alia forma huius & illius : niſi quia eſt in alia & alia parte materiæ: & non videtur eſſe alia, & alia pars materię, niſi quia ẽ ſub alia & alia parte quantitatis: igitur. Sed hæc opin. videtur multum inconueniens, quia ſubſtantia prior eſt quantitate: ergo quãtitas non poteſt eſſe principium diſtinctiuum ſubſtantię: cũ enim quantitas præſupponat ſubſtantiam partes quantitatis præſupponunt partes ſubſtantiæ. Et ideo eſt alia & alia quantitas, quia eſt alia & alia ſubſtantia, & non econtra. Quinta opin. eſt, quòd materia eſt indiuiduationis principium ex eo, quòd dicit philo. Illa ſunt vnum numero, quorum materia eſt vna. Sed contra hanc opinionem arguitur: quia dicit philo. quòd in fundamento naturæ nihil eſt diſtinctum: ſed materia eſt fundamentum naturæ : ergo in ea nihil eſt diſtinctum, quod aũt eſt de ſe indiſtinctum, & indeterminatum, non poteſt eſſe principium diſtinctionis. igitur. Sexta opinio eſt præ cæteris verior & tenenda videlicet quòd natura, ſiue quidditas indiuiduatur, & numeraliter diſtinguitur per aliquam entitatem poſitiuã, quę dici poteſt hecceitas, ſiue differentia indiuidualis. Et probatur ſic: quia omne per ſe inferius includit per ſe aliquid, quod nõ includitur in ſuperiori. Sed indiuiduum eſt per ſe ĩferius reſpectu ſpeciei: ergo aliquid ꝑ ſe ĩcludit, quod non includitur in ſpecie. Sed illud non eſt negatio tantũ : vt patet ex reprobatione tertiæ opinionis, nec eſt materia, neq; quantitas, neq; rei exiſtentia: neque vniuerſaliter quodcunque accidens.

5. Met.

2. Met. 8. c. 15.

accidens. vt ſatis patet ex reprobatione ſecundę, quartæ, & quintæ opinionis: ergo eſt aliqua entitas poſitiua pertinens ad ſubſtantiam rei ſingularis. Item omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diuerſa: ſed indiuidua eiuſdem ſpeciei differunt: in aliquo enim conueniunt, & in aliquo diſtinguuntur: ergo habent in ſe aliqua primo diuerſa, quibus diſtinguũtur. Sed illa primo diuerſa non ſunt natura in iſto, & natura in illo. Conueniunt enim in ipſa natura: & non poteſt eſſe idem quo aliqua conueniunt, & quo diſtinguuntur: ergo oportet, quòd indiuidua vltra naturam ſpecificam habeãt aliquas entitates, ſiue realitates poſitiuas, quibus ad inuicem diſtinguuntur. Secundo notandum quòd illi qui dicunt materiam, aut quantitatem eſſe indiuiduationis, principium habent dicere conſequenter, quòd in angelis non eſt indiuiduorum pluralitas in eadem ſpecie, cum ipſi dicant in angelis, nec quantitatem eſſe, neque materiam. Et ideo dicunt, ꝙ tot ſunt ſpecies angelorum, quot ſunt angeli. Sed hæc opinio nunc eſt erronea, vt patet per tres articulos, quorum primus dicit: dicere, ꝙ quia angeli non habent materiam, ideo non poſſunt eſſe plures angeli in vna ſpecie. Error: ſecundus eſt: dicere, quòd Deus non poteſt multiplicare indiuidua ſub vna ſpecie, ſine materia, Error: tertius eſt dicere ꝙ formæ non poſſunt numeraliter multiplicari, niſi per materiam error, niſi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. His præmiſſis, ponitur [illegible] concluſio. In angelis poteſt eſſe pluralitas perſonalis in eadem ſpecie probatur, quia omnis quidditas de ſe eſt communicabilis. Non enim ſibi repugnat propter ſuam perfectionē: vt patet in eſſentia diuina: neq; propter imperfectionem ſuam, vt patet in generalibus, & corruptibilibus, ergo quidditati angelicę non repugnat numeraliter multiplicari. Item, omnis quidditas poteſt intelligi ſub ratione vniuerſali abſque contradictione. Sed ſi eſſet de ſe hæc ſibi repugnaret ſic intelligi. Item ſi Deus annihilaret angelum alicuius ſpeciei poſſet reparare eãdem ſpeciem creando angelum de nouo in illa ſpecie. Sed non illum eundem in numero quem annihilauit ſecundum eos, contra quos diſputauimus, qui tenēt ꝙ nihil idem corruptum poteſt idem uumero reparari. Vnde dicunt, ꝙ non poſſet homo reſurgere idem numero, niſi anima ſemper incorrupta remaneret. Item ſunt diuerſæ animæ ſolo numero diſtinctæ: & tamen animæ ſunt formæ quemadmodum angeli. igitur. Poſſet aliquis reſpondere, quòd diuerſæ animæ habent diuerſam inclinationem ad diuerſa corpora, & ideo numeraliter diſtinguuntur ꝙ non poteſt ſic dici de angelis. Sed hoc non valet, quia inclinatio nominat reſpectum, qui ſemper poſterior eſt ſuo fundamento: nihil enim inclinatur ad ſe. ergo diuerſæ inclinationes præſupponunt diſtincta fundamenta, & ſic non faciunt illam diſtinctionem. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ philoſoloquitur

loquitur ibi de materia ſumpta pro differentia indiuiduali, quæ idcirco dicitur materia, quia conſtituit in eſſe ſimpliciter ſub iectiuo, quod dicitur materiale comparando ipſum ad eſſe quid ditatiuum, quod dicitur formale. Non autem ibi loquitur de materia accepta pro parte com poſiti. Ad minorem autem cum dicitur, ꝙ angeli ſunt ſine mate ria de hoc dicitur in quæſtione ſequenti. Ad ſecundum arg. dicendum ad maiorem, ꝙ illa vera eſt de differentia formali, quæ eſt differentia in forma, ſiue quidditate, ſed non de differentia formali, quæ eſt differentia plurium formarum. Et per oppoſitum dicitur ad minorem, Ad tertium arg. negatur minor. Et ad probationem negatur cõſequentia, quia licet multitudo numeralis poſſit eſſe in infinitũ: tamen etiam poſſet eſſe finita, ſic ibi committitur fallacia con ſequentis. Ad quartum arg. dicendum ad maiorem, quòd ſaluatio ſpeciei non eſt præciſa ratio multitudinis indiuiduorum in vna ſpecie, licet ſit ratio aliqualis in generalibus, & corruptibilibus. Et ad confirmationẽ dicendum, quòd ideo philoſophus dicit, quòd in corporibus incorruptibilibus, ſiue cœleſtibus tantum eſt vnum indiuiduum in vna ſpecie, eo quòd illud conſtat ex tota ſua materia actuali, & potentiali. Sed Theologi non concordant cum eo in hac propoſitione, & ideo diſcordant ab eo etiam in concluſione, ſi intelligatur non ſolum de facto, ſed etiam de poſſibilitate. [illegible]

[illegible]

## QVAESTIO TERTIA.

*Vtrum Angelus ſit compoſitus ex materia, & forma.*

*Hoc idem D. Thom. 1. p. q. 50. ar. 1. Duran. 2. d. 3. q. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Primo arguitur, quòd non: quia dicit Boetius libro de duabus naturis, & vnica perſona in Chriſto, ꝙ omnis natura incorporeæ ſubſtantiæ nullo materiæ fundamento innititur. Sed angeli ſunt incorporei, vt expreſſe dicit Richar. igitur. Secundo arguitur. *Lib. de Trinit.* Nullum materiale eſt intellectuale: materiale enim impedit intellectionem, ſed angeli ſunt intellectuales: ergo non habent materiam. Tertio arguitur. nullum incorporeum habet materiam: ſed angeli ſunt incorporei. igitur. Quarto arg. Vniuerſum eſt perfectiſſimum ſecundum ordinem naturarum: ita ꝙ perfectius cogitari non poteſt. Vnde dicitur Gen. 1. ꝙ cuncta, *Gen. 1.* quæ fecerat Deus, erant valde bona. Sed cogitari poteſt aliqua ſubſtantia ſimplex ſine compoſitione: hæc autem non poteſt eſſe alia quàm angelus. igitur. &c. Contra dicit Auguſt. Omne mutabile informitatem quandam *Confeſſionum* inſinuat qua forma capitur: an- *libr. 12.* geli autem ſunt mutabiles: ergo habent aliquam informitatem. Sed omne informe quod eſt aptum recipere formam, eſt materia. igitur. Item dicit Boetius. *De Tri. lib. 5.* Nihil quod eſt mera forma, poteſt accidentibus ſubijci. Et ibidem

dem expreſſe dicit, quòd forma non recipit accidentia, & quòd ipſa accidentia non recipit niſi materia ſubiecta. Sed angeli recipiunt accidentia puta, intellectiones, & volitiones: ergo in ipſis eſt materia. Primo notandum, quòd materia dicitur tripliciter. Vno modo dicitur materia hecceitas, ſiue differentia indiuidualis. vnde dicit philoſopus. Cum dico cęlum dico formam: cum vero dico hoc cœlum dico materiam. Secundo dicitur materia entitas receptiua formæ quantitate extenſa, ſicut cum dicimus, quòd homo groſſus eſt materialis. Tertio, materia dicitur principium potentiale conſtitutiuum rei, & ſic diffinitur materia a philoſopho in methaphiſica, quòd materia eſt ex qua cum aliquo ſit aliquid cum inſit. Et hoc modo in quibuſcunque eſt aliqua cōpoſitio, in ipſis eſt materia: quia in compoſitione ſemper ſunt plura quorum vnum eſt potentiale reſpectu alterius: & omne tale potentiale dicitur materia. Et ſecundum aliquos ſequaces Scoti, hoc modo ſumendo materiam. Materia primo prima dicitur ens limitatum formaliter & quiditatiue: materia tamen hoc modo ſumpta diuidi poteſt in materiam proximam remotam: & primo primam. ita, ꝙ in homine humanitas diceretur materia proxima, & animalitas materia remota, & ſic conſequenter. Ens vero limitatū formaliter dicitur materia primo prima eo quòd nihil aliud præſupponit, quod ſit intrinſecum rei. Et ſic hoc modo omne genus diceretur materia.

2. de Caelo. t. c. 92.

Notanter autem dicitur ens limitatum formaliter, quia differentiæ vltimæ quæ ſunt formalitates ſimpliciter ſimplices, nihil potentiale includentes licet ſint limitatę denominatiuæ, non tamen formaliter. Secundo notandum quòd triplex eſt compoſitio. Quædam eſt compoſitio ex partibus quantitatiuis cuiuſmodi eſt compoſitio corporis humanis ex diuerſis membris. Secūda eſt compoſitio ex partibus eſſentialibus, ſicut phiſice loquendo compoſitio ex materia, & forma, & logice ex genere, & differentia, & methaphiſicæ ex potentiali, & actuali. Tertia eſt compoſitio ex ſubiecto, & accidente, ſiue ſit accidens proprie dictum, quod realiter accidit, quia videlicet realiter a ſubiecto diſtinguitur, ſicut compoſitio ex pariete, & albedine ſua, ſiue ſit accidens generaliter dictum pro omni eo, quòd alicui conuenit non per ſe, primo licet non diſtinguatur realiter ab eo, ſicut compoſitio ex ſubiecto, & paſſione, vel ex quidditate, & modo intrinſeco eius. Tertio notandum, quòd ſi conſideretur angelus per comparationem ad ſuum principiū in eo eſt aliqua compoſitio inquantum depēdet id enim quod eſt omnino ſimplex, eſt abſolutum, & ideo omne dependens inquantum huiuſmodi compoſitionem habet, videlicet ex ipſa natura, & eius dependentia: ac etiam ex ipſa natura, & priuatione alicuius perfectionis nullum enim dependens eſt ſimpliciter perfectū. Si vero conſideretur angelus per cōparationem ad ſuum effectum, ſic eſt in eo

compoſitio

compoſitio ex natura & operatione. Si vero conſideretur angelus inquantum eſt ens in genere ſic eſt in eo compoſitio ex genere, & differentia ſecundum logicum, vel ex actu, & potentia ſecundum methaphiſicum. Si vero conſideretur angelus ſecundum ꝙ eſt ens in ſe, & ſic eſt in eo compoſitio ex eſſentia & exiſtentia quantũ ad eſſe ſubſtãtiale, & ex quidditate, & differẽtia indiuiduali quantum ad eſſe perſonale. Quarto notandum, ꝙ materia eſt ſcibilis dupliciter. Vno modo per priuationem. Et alio modo per analogiam. Per priuationem autem cognoſcitur primo remouendo omnes formas, & demũ omnes diſpoſitiones ad formam, & conſiderando ipſam materiã nudam in ſe. Per analogiã vero cognoſcitur materia ſecundum ſimilem habitudinem. Poteſt autem potentia materiæ comparari ad formam dupliciter. Vno modo inquantum prębet fulcimentum formæ ſub ratione entis. Alio modo inquantum præbet fulcimentum formæ ſub ratione mobilis. His præmiſſis, ponuntur quattuor concluſiones. Prima eſt: in angelis non eſt compoſitio ex partibus quantitatiuis, ſed tamen non ſunt omnino ſimplices. Prima pars patet, quia omne compoſitum ex partibus quantitatiuis poteſt eſſe in loco circumſcriptiue. Sed angeli non poſſunt eſſe in loco circumſcriptiue, vt alias dicetur. Et confirmatur quia omne compoſitum ex partibus quantitatiuis occupat locum, ſed angeli non occupant locum. igitur. Minor patet, quia, vt habetur Lucæ. viij. in quodam obſeſſo erat legio dæmonum. Legio autem ſecundũ Vegetium Flaccum in libro de re militari. continet ſex millia ſexcenta ſexaginta ſex: ſi ergo angeli occuparent locum, non videtur poſſibile tantam multitudinem fuiſſe in eodem corpore. Secunda pars ſatis patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. In angelis eſt compoſitio ex ſubſtantia, & accidente: patet, quia ĩtellecto, & volitio angeli eſt accidens in eo. Si enim intellectio angeli eſſet ſua eſſentia, ſequeretur quòd illa eſſentia eſſet infinita tam intenſiue, quàm extenſiue. Et patet illa conſequentia, quia intellectus angeli poſſet intelligere infinita cum ens ſit eius obiectum adæquatum. Intelligere autem a, dicit aliquam perfectionem, & intelligere b, dicit etiam aliquam perfectionem, & ſic de alijs intelligibilibus, quæ ſunt infinita. Tertia concluſio. In angelis eſt compoſitio ex materia & forma patet, per auctoritates Auguſtini, & Boetij ſuperius adductas. Item ipſe Auguſtinus contra Manicheum, exponendo illud Geneſ. In principio creauit Deus cœlum & terram. Dicit cœlum, & terram, id eſt quandam materiam informem, ſiue quoddam chaos ex qua materia factum eſt cœlum. facta eſt terra, & facti ſunt angeli. Ibi expreſſe dicit angelos eſſe factos ex materia. Item ſic probatur, nihil idem ſecundum idem agit, & patitur. Sed idem angelus agit & patitur. Recipit enim illuminationes, & dat eas, & producit actũ intelligendi,

*Luc. 8.*
*Lib. de re milit.*

intelligendi, & ipſum recipit ergo in ipſo aliud eſt ſecundum quod agit, & aliud ſecundum quod patitur. Illud autem ſecundum quod agit eſt actuale: & dicitur forma. Illud vero ſecundum quod patitur, eſt potentiale, & dicitur materia. Huius aũt opinionis eſt doctor irrefragabilis, qui in ſua ſumma dicit expreſſe angelos eſſe compoſitos ex materia & forma. Huius etiam opinionis eſt doctor deuotus beatus Bonauen. vbi etiam dicit, quòd illi qui materiã Methaphiſ. accipiunt, & eã attribuunt angelis multo ſubtilius loquuntur quàm illi qui ſolũ conſiderant materiam phiſicę, prout videlicet eſt ſubiecta corporeitati, & eam negant ab angelis. Huius etiam opinionis videtur eſſe Scot. vbi attribuit animæ materiam methaphiſicę, & eadem ratione angelis eſt attribuenda. Quarta concluſio: ſi conſideremus materiã ſecundum priuationem omnis formæ, ſic ſpiritualium & corporalium eadem eſt materia ſecundum eſſentiam. Si vero conſideremus materiam ſecundum analogiam, ſiue ſecundum potentiam ipſius materiæ ad formam aut tranſmutationẽ ſic ſpiritualium & corporalium eadem eſt materia ſecundum analogiam tantum. Prima pars probatur, quia ſi ab vtraquæ materia tam ſpiritualium, quàm corporalium auferatur omnis forma tã ſubſtantialis, quàm accidentalis & omnis diſpoſitio ad formam nihil remanet in quo appareat aliqua diſtinctio ſiue diuerſitas: Concluſio tamen non eſt intelligenda de identitate numerali, ſed de identitate in ratione cõmuni. Secunda pars probatur, quia vtrobique eſt conſimilis habitudo, ſicut enim in corporalibus materia ſubſtat formæ ſuæ, ita & in ſpiritualibus, & ibi eſt ratio prioris, & poſterioris in ſubſtando. In corporibus enim inferioribus materia ſubſtat formæ, & quantitati, atque contrarietati. In corporibus vero cœleſtibus ſubſtat formæ, & quantitati, ſed non contrarietati. In creaturis vero ſpiritualibus eſt materia ſubſtans formę, ſed non quantitati, nec contrarietati. Item ſicut in corporalibus materia ſubiicitur tranſmutationi ita & in ſpiritualibus, & ibi eſt prius aut poſterius, & magis, & minus in ſubijciendo. In corporibus enim inferioribus, uidelicet generalibus, & corruptibilibus materia ſubjcitur tranſmutationi ſecundum formam ſubſtantialem, & ſecundum ſitum ac etiam videlicet formas accidentales. In corporibus vero cęleſtibus materia non ſubijcitur tranſmutationi ſecundum formam ſubſtantialem, ſed bene ſecundum ſitum, & aliquas formas accidentales, puta ſecundum aliquas illuminationes, & obtenebrationes. In creaturis vero ſpiritualibus, materia non ſubijcitur tranſmutationem ſecundũ formam ſubſtantialem, neque ſecundum ſitum: ſed ſecundum aliquas formas accidentales, puta ſecundum intellectiones, & volitiones. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ Boetius ibi loquitur de materia phiſica, quæ ſubſtat qnantitati, & non de materia methaphiſica. Ad ſecundum argumentum neganda

*2. ſent. d. 5. q. 1.*

*In quaſtionib. de anima.*

da eſt maior, loquendo de materia metaphiſica. Et cum dicitur, quòd materia impedit intellectionem. materia ibi ſumitur pro differentia indiuiduali, quæ in obiecto ſenſibili aliquo modo impedit intellectionem, ſed hoc nihil valet ad propoſitum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de materia phiſica, ſed non de metaphiſica. Ad quartum argumentum dicendum, quòd cum dicitur, quòd cogitari poteſt aliqua ſubſtantia ſimplex ſine aliqua compoſitione, quòd illud eſt falſum, loquendo de ſubſtantia creata. Nulla enim creatura poteſt ſine contradictione cogitari omnino ſimplex: nulla enim creatura eſt purus actus.

*Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter ſibi vnita.*

*Hoc idem Tho. 1. p. q. 51. art. 1.*

QVARTO quæritur. Vtrum angeli habeant corpora ſibi naturaliter vnita. Primo arguitur, quòd ſic per beatum Auguſtinum dicentem, angelos eſſe animalia corpore aeria. Secundo arguitur per beatum Gregorium in quadam omelia dicentem angelum eſſe rationale animal. Tertio arguitur per beatum Bernardum dicentem: Liquet omnem ſpiritum creatũ corporeo prorſus indigere ſolatio. Quarto arguitur. Subſtantia vniens & viuificans perfectior eſt ea, quæ, eſt vniens tantum, & non viuificans. Sed anima rationalis eſt ſubſtantia vniens, & viuificans corpus, ergo a fortiori angelus, qui eſt anima perfectior. Contra dicit Damaſcenus, quòd angelus eſt ſubſtãtia incorporea ſimpliciter intellectualis. primo notandum ſecundum Bonauenturam, quòd angeli poſſunt intelligi habere corpora tripliciter. Primo modo naturaliter vnita. Secundo modo inuite inſeparabiliter alligata, quemadmodum dicunt aliqui demones habere corpora, in quibus torquentur. Tertio modo voluntarie aſſumpta. Secundo notandum, quòd in angelis eſt duplex vis ſcilicet vis contemplatiua, per quam in Deum conuertuntur, & vis adminiſtratiua, ſecundum quam nobis condeſcendunt. His præmiſſis ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Angeli nõ habent corpora ſibi naturaliter vnita, neque inſeparabiliter alligata. Primum patet, quia ſubſtantia creata non vnita corpori naturaliter perfectior eſt illa, quæ eſt naturaliter corpori vnita, cum ſit Deo ſimilior. Sed inter ſubſtantias creatas perfectior eſt natura angelica, igitur. Secundũ patet, quia in vno & eodem corpore humano poſſunt habitare multi ſpiritus angelici: & in magna multitudine, ſicut legitur de legione demonũ, Matth. 8. ſed non poteſt tanta multitudo corporum vnum tam modicum corpus ſubintrare, igitur. Secunda concluſio. Conuenit angelis ſecundum vim ſuam adminiſtratiuam habere corpora voluntarie aſſumpta. Patet, quia hoc exigit indigentia noſtra, vt videlicet angeli in propria natura inuiſibiles appareãt hominibus in corporibus aſſumptis ad homines confortandos

*Augu. ſuper Gen.*

*Omelia 6. ſuper Cãtica Canticorum.*

*2. ſent. d. 8. q. 1*

*Matt. 8.*

& inſtruendos, & ad oſtendendam ſocietatem, quam habituri ſunt boni homines, cum angelis in alia vita. Tertia concluſio. Conuenit angelis bonis non aliter apparere in corporibus aſſumptis, quàm in corporibus effigiatis effigie humana. patet, quia finis imponit neceſſitatem his, quæ ſunt ad finem, ſolum autem corpus effigiatum effigie humana videtur eſſe conueniens ad repræſentandum conditiones & proprietates naturæ intellectualis, igitur. Si autem quæratur ex quo formatur tale corpus aſſumptum, dicẽdum ſecundum communem doctorum opinionem, quòd ex aere condenſato cum aqua & mixtione vaporis aquei & terreſtris. Talis enim materia poteſt colorari & figurari ſicut apparet in nube. Quarta concluſio. Angeli in corporibus aſſumptis non exercent ſemper veritatem opera vitæ. Patet, quia opera vitæ non ſunt, niſi a principio vniente. Tale autem corpus non eſt vniens, igitur. Exercent tamen aliqua opera ſimilia operibus vitæ. Angeli enim in corporibus aſſumptis, licet proprie non loquantur, tamen formant ſonos in aere ſimiles vocibus humanis. Et ſi quæras quomodo vnitur tale corpus angelo, dicendum quòd vnitur ſicut inſtrumentum motori, & ſignum ſignato: & habitatori habitaculum. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſtinum ibi loquitur vtens opinione platonicorum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Gregorius vocat angelum rationale animal propter ſimilitudinem, & apparentiã, quia videlicet homini apparet in ſpecie humana. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ Bernardus loquitur de indigentia propter nos, & non propter ipſos angelos, ideo non ſequitur, ꝙ habeant corpora naturaliter vnita. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ maior eſt vera de hoc, ꝙ eſt viuificare effectiue, & non de viuificare formaliter. Natura enim formaliter viuificans, habet rationẽ partis, ideo imperfectionem includit.

## QVAESTIO PRIMA.

*Vtrum Angeli ſint in loco.*

*Hoc idem Tho. 1. p. q. 52. art. 1.*

Circa ſecũdum ſuperius propoſitũ de angelis, quod eſt eorum localis transmutatio; primo quæritur, vtrum angeli ſint in loco. Primo arguitur, ꝙ non per Boetium dicentem, communis animi conceptio eſt incorporalia non eſſe in loco, Secundo arguitur. Sicut habetur 4. phiſicorum. Locus eſt terminus corporis continentis, ſed nullum corpus poteſt eſſe continens reſpectu angeli, continens enim actualis eſt contento, igitur. Tertio argu. Omne locatum habet ſitum, ſed ſitus tantummodo conuenit rei quantæ, igitur. In contrarium arguitur auctoritate Damaſceni. Primo notandum, ꝙ aliqui dixerunt angelum eſſe in loco per operationem ſuam eo, quòd Damaſcenus dicit natura angelica ibi adeſt, vbi operatur. Sed contra hoc arguit Scotus, quia

*Boetius libro de ebdom.*

*4. c. 41.*

*1. d. 2. q. 9.*

quia naturaliter prius eſt angelum eſſe in loco, quàm operari in locum. Vnde dicendum eſt, ꝙ angelus formaliter eſt in loco per præſentialitatẽ ſui in loco. Secundo notandum, ꝙ tripliciter contingit aliquid eſſe in loco. Primo modo præſentialiter tantum. Secundo modo præſentialiter & diffinitiue. Tertio modo præſentialiter diffinitiue, & circunſcriptiue, ſiue dimenſionaliter, & occupatiue. Primo modo Deus eſt in loco. Secundo modo angeli. Tertio modo res corporales. His præmiſſis ſequendo Scotum ponuntur decem concluſiones. Prima eſt. Angelus non neceſſario eſt in loco, patet, quia poteſt angelus fieri nullo exiſtente corpore continente, & poteſt fieri, & eſſe extra omnem corpoream creaturam. Et hoc idẽ tenendum eſt de re corporali, puta de lapide. Secunda concluſio. Angelus poteſt eſſe in loco. patet, quia non ſibi repugnat, immo eſt potentialitas in eo eſſendi in aliquo corpore cõtinente. Tertia concluſio. Non oportet, quòd angelus ſit in loco in actu, patet, quia non facit diſtare latera continentis, nec facit ſuperficiem continentem in actu. Quarta concluſio. Angelus non poteſt eſſe in loco quantuncunque magno, patet, quia hoc arguit virtutem infinitam, & ſoli Deo conuenit. Quinta concluſio, angelus non poteſt eſſe in loco, quaſi continuo de quantuncumque paruo. patet, quia ꝙ poſſit eſſe in loco minori, quàm ſit locus adæquatus ſuę virtuti naturali, hoc poſſe eſt alicuius virtutis. Si ergo poſſit illa virtute vti in infinitum ad eſſendum in loco minori, & minori habebit potentiam infinitam, quod eſt falſum. Vtrum aũt poſſit angelus eſſe, vel non eſſe in puncto tanquam in loco, hoc dubium eſt, quia non videtur ratio neceſſaria pro, vel contra. Sexta concluſio. Angelus nõ eſt in loco circunſcriptiue, ſiue dimenſionaliter & occupatiue, patet, quia non habet partẽ & partem in diuerſis partibus loci, immo totus eſt in toto loco, & totus in qualibet parte. Septima cõcluſio. Angelus eſt in loco diffinitiue, patet, quia ſic determinate eſt in loco aliquo, ꝙ nõ eſt vbiq;. Octaua concluſio. Angelus non eſt in aliquo loco naturaliter. patet, quia ſic eſſet in aliquo loco violente. Itẽ ſi ſic eſſet aliquod corpus naturaliter conſeruatiuum angeli, quod eſt falſum. Ex quo ſequitur, ꝙ illa potentia, per quam angelus eſt in loco non eſt naturalis, neq; violẽta, ſed neutra. Nona cõcluſio. Angelus non põt eſſe ſimul in diuerſis locis ſibi adæquatis: patet, quia ſi ſit in iſto, & in illo loco neuter illorũ locorũ eſt adæquatus ſuæ virtuti naturali. Vtrũ autẽ poſſit eſſe in diuerſis locis diſcõtinuis, quorũ neuter eſt ſibi adæquatus, dubium eſt, quia nõ videtur eſſe ratio neceſſaria pro vel cõtra. De lege aũt cõi tenendum eſt, ꝙ de facto angelus eſt tantũ in vno loco. Dicit.n. Damaſce. ꝙ angeli qñ ſunt in cœlo nõ ſunt in terra & econtra. Decima cõcluſio. Angelus per potentiã diuinam põt ſimul eſſe in diuerſis locis, ſiue adæquatis, ſiue nõ. patet, q̃a in hoc nulla videt̃ eſſe repugnãtia, ſiue cõtradictio.

Et ſi dicatur, quòd ex hoc ſequeretur angelum diſtare a ſeipſo cum locus diſtat a loco. Dicendum, quòd non ſequitur, quia quantum ad hoc angelus, illo modo eſt illimitatus reſpectu illorum locorum, ſicut diceretur, quòd anima eſt illimitata reſpectu membrorum totius corporis: vnde cum anima ſit in pede, & in capite quàmuis pes diſtet a capite: tamen anima non diſtat a ſeipſa. Vtrum autem diuerſi angeli poſſint eſſe naturaliter in eodem loco. Hoc dubium eſt. Certum eſt tamen, quòd per potentiam diuinam poſſunt. Ad primum argumentũ dicendum, quòd Boetius loquitur ibi de eſſe in loco circunſcriptiue. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd minor eſt vera de eo, quod dicitur continens non ſolum ambiendo, ſiue circundando, ſed etiã influendo huiuſmodi non poteſt eſſe corpus reſpectu angeli. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de locato circunſcriptiue, & non de locato diffinitiue tantum.

*Vtrum angelus poſſit ſe moueri localiter.*

*Scot. 2. diſtin. 2. quaeſt. 9. Thom. 1. p. q. 53. art. 1.*

SECVNDO quæritur. Vtrũ angelus poſſit moueri localiter. Primo arguitur, quòd non, quia dicit philoſophus, quòd indiuiſibile non poteſt moueri. Angelus autem eſt indiuiſibilis, igitur. Secundo dicit philoſophus, quòd ſi vacuum eſſet, non eſſet in eo motus localis eo, quòd nulla eſſet reſiſtentia medij. Sed angelo nulla creatura corporea reſiſtere poteſt, igitur. Tertio argu. Indiuiſibile non poteſt eſſe ſubiectum accidentis diuiſibilis, ſed angelus eſt indiuiſibilis. motus autem eſt diuiſibilis, igitur. Contra. Dicit Damaſcenus, quòd angeli non ſimul ſunt in cœlo, & in terra, & per ſcripturam apparet, quòd mittuntur in terram.

*6. Phiſicorũ. t. c. 12.*

*4. Phiſ. t. c. 66.*

Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd duplex eſt motus localis, videlicet motus ſucceſſiuus, qui proprie dicitur motus. Et motus inſtantaneus, qui proprie dicitur mutatio tantum. Secundum eſt motus inſtantaneus poteſt eſſe duplex, vel includens realitatem totam motus ſucceſſiui, vel præciſe includens realitatem termini ad quem exemplum de primo, vt ſi mobile moueatur ſubito ab a, ad b, & ſimul habeat omnia, vbi intermedia. Exemplum de ſecundo, vt ſi moueatur ab a, ad b, & illa mutatione præciſe habeat realitatem termini ad quem. Tertium eſt. Contingit in ſpacio ſignare extrema dupliciter. Vno modo extrema immediata, inter quæ videlicet non eſt medium, niſi medium, quod eſt aliquid extremorum. Alio modo extrema mediata, ſiue diſcontinua inter quæ videlicet eſt medium aliud ab extremis. His præmiſſis ponuntur nouem concluſiones iuxta Scot. Prima eſt. Angelus poteſt moueri localiter: patet, quia omne receptiuum multarum formarum eiuſdem generis, quod videlicet nõ eſt ex

eſt ex ſe determinatū ad aliquā illarum nec illimitatū ad ipſas eſt mobile de vna in aliam. sed angelus eſt receptiuus diuerſorum vbi. Non enim eſt ex ſe determinatus ad aliquod ubi nec etiam eſt illimitatus ad quodlibet ubi: cum non ſit immenſus ergo poteſt moueri de vno vbi ad aliud. secunda concluſio. Angelus poteſt ſeipſum mouere localiter. patet, quia in quocūq; eſt potentia paſsiua ad aliquid habendum perfectionis eſt in ipſo ꝙ ad hoc habeat potētiam actiuam. ſed in angelo eſt potentia paſſiua ad motū localem vt patet ex præcedenti cōcluſione, ergo perfectionis eſt in ipſo ꝙ ad hoc habeat potētiam actiuā. Talis autē perfectio non eſt angelo neganda, cum etiā conceda tur eſſe ſm Philoſophū in corporibus grauibus & leuibus. Tertia cōcluſio. Angelus poteſt moueri motu continuo ſiue ſucceſſiuo patet, q̄a inter duo vbi ſunt infinita vbi intermedia, vt patet ex motu continuo corporis per omnia illa vbi. Poteſt autem angelus omnia iſta vbi tranſire & non niſi continue. Quarta concluſio. Angelus nō poteſt moueri mutatione inſtātanea includēte totam realitatē motus ſucceſſiui, patet, quia de potentia ſua naturali nō poteſt ſimul habere plura vbi ſibi adequata. Quinta cōcluſio. Angelus poteſt inſtātaneę moueri mutatione habēte præciſe realitatem termini ad quē. patet, quia ꝙ terminus ad quem nō ſtatim inducatur. hoc eſt ex imperfectione mouentis: talis autem imperfectio non videtur eſſe attribuenda angelo. Sexta concluſio, Non poteſt angelus moueri de extremo in extremum immediatum motu continuo, non tranſeundo per medium, quod videlicet eſt aliquid extremorum: patet, quia tale medium eſt ratio continuitatis in motu. ſeptima concluſio. Non poteſt angelus continue moueri de extremo in extremum mediatum, niſi tranſeundo per mediū patet, quia ſi continue mouetur non eſt totaliter in termino a quo, nec totaliter in termino ad quem, ergo eſt partim in termino a quo & partim in termino ad quem vel in loco medio. Nō enim poteſt eſſe in parte termini a quo, & in parte termini ad quē & nullo modo eſſe in loco medio, quia ſic ſimul eſſet i duobus locis diſcontinuis, quod non videtur competere ſuæ virtuti naturali. Octaua concluſio. Poteſt angelus inſtantaneę moueri de extremo in extremum immediatum non tranſeundo per mediū immo hoc eſt neceſſarium. Patet quia ſi tranſiret per medium moueretur continue & non inſtantaneæ. Nona concluſio. Nō poteſt angelus inſtantaneæ moueri naturaliter de extremo in extremum mediatum non tranſeundo per medium. Patet, quia ordo præfixus a ſuperiori agente neceſſarius eſt cuicunque inferiori agenti, quando agit circa talia ſic ordinata, Ad primum argumentum dicendum, quòd philo. loquitur de indiuiſibili de genere quantitatis, & non de genere ſubſtantiæ. Ad ſecūdum arg. dicendum, quòd ſucceſſio ſiue continuitas contingit in motu non ſolum ex reſiſtentia medij, Sed aliquando ex parte termini ad quem, qui nō eſt natus ſimul

totaliter acquiri, & aliquando ex parte ſubiecti, quod non eſt natum ſtatim habere terminum ad quem. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de accidente diuiſibili permanenti, ſed non de ſucceſſiuo.

*Vtrum omnium Angelorum ſit vnum euum.*

*Scot.2.d.2.q.3.Tho.1.p.q.arti.6. Dur.2.d.2.q.5.*

Circa tertium ſuperius propoſitum de Angelis, quod eſt de menſura ſuę durationis quæritur. Vtrum omnium angelorum ſit vnum euum menſurans durationem ipſorum. Arguitur, quòd non quia ſi ſic illud eſſet in vno ſubiecto, quo deſtructo vel mutato, mutarentur omnia euiterna, quod videtur inconueniens. Item, deſtructis aliis (videretur illud mutari) cum euum nominet reſpectum ad euiterna. Contra. Vnũ eſt tempus oĩum temporalium vt patet.ꝑ philoſ. Ergo etiã vnũ eſt euum omnium euiternorũ.

*4.Phiſicorum.*

Primo notandum, ꝙ aliqui dixerunt in exiſtentia angeli, ſiue duratione eſſe ſucceſſionem formaliter, q̃a videlicet oĩs creatura in eſſe ſuo continuè dependet a cauſa prima non ſolum, quia dedit eſſe & modo non deſtruit. Sic enim cõſeruare nihil aliud eſſet niſi prius egiſſet modo non deſtruere, & ſic non eſſet aliquid poſitiuum, quod eſt falſum. ſed contra hoc dicit ſcotus, quòd nulla videtur neceſſitas ponendi aliquid nouum, ſiue aliquam ſucceſſionem in angelo quod ſcilicet ſit in eo formaliter quia, quicquid eſt ibi poteſt manere idem, ſicut exiſtentia manet eadem, etiam quilibet reſpectus conſequens abſolutum. Itẽ, licet vnum euum ſuccedat alteri euo & exiſtentia vnius euiterni ſuccedat ſuo oppoſito, tamen ex hoc non concluditur aliqua ſucceſſio in aliqua exiſtẽtia euiterni: licet etiam in natura angeli prius fuerit innocentia, q̃ culpa, tamẽ exiſtentia angeli in ſua natura non habet aliquam ſucceſſionem, ſed tantum eſt ſucceſſio in actibus, quia videlicet exiſtẽtia vnius eſt poſt exiſtẽtiã alterius. Ad rõnem autem prius adductam concedendum eſt, ꝙ nulla creatura eſt independens a prima cauſa, immo ſemper dependens non tamen dependẽtia continua, nec alia & alia, ſed eadem. Et propter iſtam eãdem poteſt quælibet creatura habere eſſe cum vna parte temporis, & non cum alia, & pro tanto poteſt quaſi cadere ſub tẽpore, hoc eſt vt coexiſtat vni parti temporis, & non alteri, & ſic dicatur fuiſſe & non fore. ſecundo notandum, quòd communiter aſſignantur tres menſuræ durationis videlicet æternitas: euum: & tempus. Inter quas eſt talis differentia, quia æternitas eſt menſura rei omnino indefectibilis. Euum vero eſt menſura rei permanentis, ſiue rei non deficientis, quandiu durat, defectibilis tamen. Tempus vero eſt menſura rei formaliter ſucceſſiuè continuè deficientis. Tertio notandum ſecundum Scotum, ꝙ menſurare eſt quantitatem ignotam certificare per aliam magis notam. Talis autem certificatio aliquando fieri poteſt per quantitatem

*2.d.2.q.1.*

tatem exiſtẽtem in imaginatione tantum, ſicut artifex faciendo domum. Aliquando vero per quantitatem exiſtẽtem in re. Et hoc tripliciter. Vel excedẽtem: & hoc modo ponitur mẽſura in quiditatibus rerum: & hæc menſura eſt perfectior & naturaliter notior menſurato, ſicut albedo ponitur menſura in genere colorum: & Deus dicitur prima mẽſura omniũ, quæ ſunt. Alio modo ſit menſura per quantitatem exceſſam, qñ videlicet minor q̃titas eſt notior & per eius replicationem mẽſuratur maior. Tertio modo per quantitatẽ ęqualẽ & hoc fit per applicationẽ, ſiue ſuperpoſitionẽ, ſiue quãtitas illa mẽſurans ſit naturaliter notior, ſiue quo ad nos. Dicendũ igitur ad propoſitum, ꝙ in actuali exiſtentia angeli, nõ oportet quærere aliquã menſuram intrinſecã aliam a natura rei mẽſuratę, q̃a nihil eſt ibi aliud realiter a natura rei menſuratæ, quod ſit ea notius. Vnde non eſt neceſſariũ ibi ponere aliquid abſolutũ pro mẽſura, ſed nec etiã relationem aliquã, quia non eſt neceſſe ibi ponere relationẽ aliam, q̃ illam quæ eſt ad cauſam efficientẽ vel conſeruantẽ. Illa autem non eſt aliud a fundamẽto. Quarto notandum, ꝙ tempus aliquãdo dicitur duratio intrinſeca rei ſucceſſiue, & ſic in quolibet motu eſt ſuum tempus. Aliquando vero duratio menſuratiua rei ſucceſſiue: & ſic eſt tantum vnum tẽpus, quod eſt i primo motu. Ita euũ poteſt dupliciter dici. Vno modo exiſtentia, ſiue duratio intrinſeca euiterni. Et alio modo duratio menſuratiua euiternorum, quæ poteſt intelligi duplex. Vel duratio ſimpliciſſima, & notior ſimpliciter in genere euiternorum. Vel quæcunq; duratio ſimplicior, & notior reſpectu inferioris, & minus notæ. His pręmiſſis, ponuntur quatuor concluſiones. Prima eſt. Si euũ dicatur duratio, ſiue exiſtentia euiterni non eſt tantum vnum euum, immo tot eua quot ſunt euiterna, patet quia quodlibet euiternum habet ſuam propriã durationem, ſiue exiſtentiam. Secunda concluſio. Tantum eſt vnum euum menſuratiuum ſimpliciſſimum: patet quia tantum eſt vnum primum euiternum in quo eſt euum menſuratiuũ omnium euiternorum, quod autem dicitur tantũ vnum debet intelligi ſm ſpeciem. Nam & rõ menſuræ debet attẽdi, ſm rationem ſpecificam, ſicut albedo ſm rationem ſpecificam eſt menſura colorum. Tertia concluſio. Plura ſunt eua menſuratiua nõ ſimpliciter ſimplicia: ſed reſpectu inferiorum, etiam minus ſimplicium: patet quia hoc modo quælibet exiſtentia euiterni ſuperioris dici poteſt euum menſuratiuum reſpectu inferioris. Quarta concluſio. Operationes angeli menſurantur euo, & vniuerſaliter quæcunque exiſtentia actuabilis inuariabilis, ideſt cui repugnat vt ſecundum ipſam, ſit variatio, ſiue fluxus, vel acquiſitio partis, poſt partem menſuratur euo: patet quia, quæ habẽt vniformem modum manendi, dum manent habent menſuram eiuſdẽ rationis in morãdo, licet vnum diutius maneat, quam aliud. Sed operatio angeli puta eius cognitio, ſiue volitio dum manet, habet modum manendi

vniformem cum exiſtentia angeli licet non habeat tantam durationem. Ad primum argumentum dicendum, quòd deſtructo primo euiterno nõ ſequitur aliqua mutatio in alijs niſi ſecũdum quandam relationem ipſis puta, quia tunc non erunt menſurata ab illo primo, ſicut prius fuerunt, nec illud eſt inconueniens. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non ſequitur illud mutari aliis deſtructis, quia prius ad illa alia non habuit relationem realem, ſed rationis tantum, quia non ſe habuit ad illa ſicut menſura depẽdens ad menſurata, ſed ſicut excedens.

*Vtrum Angelus poßit ſe ipſum cognoſcere.*

*Scot.2.ſent. d.3.q 8. Tho.1.p. q.56. art.1.*

CIrca quartum ſuperius propoſitum, quod eſt de intellectu & intellectione angelorum. Primo quæritur, vtrum angelus poſſit ſeipſum intelligere per eſſentiam ſuã, ita, quòd ſua eſſentia ſit ratio cognoſcendi, ſine aliquo repræſentante præcedente naturaliter actum. Primo arg. quòd non quia anima noſtra eſt equæ præſens intellectui noſtro & etiam actu intelligibilis, ſicut & angelus eſt actu intelligibilis, & præſens intellectui, & tamen anima non eſt ratio intelligendi ſeipſam. igitur. Secundo arg. Singulare non eſt per ſe intelligibile ergo non ratio intelligendi, ſed eſſentia angeli eſt ſingularis. igitur. Tertio arg. Nihil idem patitur a ſeipſo quia idẽ eſſet in actu & potentia eſſentia autẽ angeli eſt idẽ ſibi. igitur. Quarto arg. Si ita eſſet tunc intellectio eſſet idem cũ angelo, quod eſt falſum. Hoc.n. eſt propriũ ſoli Deo, ꝙ ſua intellectio, ſit ſua eſſentia. Probatur cõſequẽtia, quia mediũ inter extrema magis ineſt vtriq; extremo q̃ alterũ extremũ alteri extremo intelligere autẽ mediat ĩter potentiã & obiectũ, ergo ſi idẽ eſt potẽtia & obiectũ multomagis erit idem actus cũ obiecto. Cõtra. Aliqua forma materialis eſt ratio agendi ſm ſuam eſſentiam, ſicut calor ĩ igne eſt ratio calefaciendi, aut ſaltem aliqua forma in cõi, aliter eſſet proceſſus in infinitum in rationibus agendi, ergo cum immaterialia magis ſint actiua, q̃ materialia: forma immaterialis erit per eſſentiam ſuam ratio agẽdi actionem ſibi competentem, talis eſt ratio obiecti ad actũ cognoſcendi. Notandũ, ꝙ ſicut dicit Aug. A cognoſcente & cognito paritur notitia: potentia enim intellectiua, & obiectũ ſibi præſens cauſant intellectionem. Obiectũ autem poteſt eſſe dupliciter præſens potentiæ videlicet in ſe per ꝓpriam exiſtentiã, & in ſua ſpecie repræſentatiua, quæ in virtute obiecti mouet intellectum. Vnde obiectum in ſe præſens eſt fortius motiuum, q̃ ſua ſpecies. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Angelus ſeipſum cognoſcit per ſuam eſſentiam. Probatur quia vbi ſunt duo agentia vnum perfectum, & aliud diminutum reſpectu eiuſdẽ actus ſi diminutum poteſt in actum etiam & perfectum. Sed eſſentia angeli eſt agens, ſiue mouẽs perfe-

perfectius: ſpecies vero eius habet eſſe diminutum, ergo cum ſpecies angeli poſſit eſſe ratio cognoſcendi angelum, a fortiori eius eſſentia. Ad primum argum. dicendum, quòd anima eſt ſibiipſi pręſens quantum ad actũ primum, propter quod etiam dicit Auguſtinus, quòd anima ſemper nouit ſeipſam, ſed non quantum ad actum ſecundum, ſcilicet quantum ad intellectionem actualem. Eſt enim ibi impedimentum, quod ipſa vincere non poteſt ex eo uidelicet, quod intellectus noſter pro ſtatu iſto nõ poteſt immediate moueri, niſi ab aliquo imaginabili, & ſenſibili extra prius moueatur non ſic autem intellectus angelicus habet ordinem ad imaginabilia, & ſenſibilia. Ad ſecundum argum. negatur maior. Et ſi probatur per philoſophum dicentem, quòd ſenſus eſt ſingulariũ intellectus vero vniuerſalium. Dicendum, quòd philo. in prima parte loquitur cum preciſione; ſed non in ſecunda. ita quòd ſenſus eſt. Senſus eſt ſingulariũ tantum: intellectus vero etiam vniuerſalium. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſi ſumantur actus & potentia, prout ſunt differentiæ oppoſitæ entis. ſic non poteſt idem eſſe in actu & potentia. Sed tamen poteſt idem eſſe principium actiuum, & principium paſſiuum ſiue potentiale reſpectu alicuius actus. Ad quartum argumentum dicendum ad probationem conſequentiæ, quòd extremum plus cõuenit cum medio, quàm cum altero extremo ſi loquamur de medio proprie dicto, quod ſcilicet mediat ſecundum naturam rei, cuiuſmodi eſt medium inter contraria. nõ autem loquendo de medio improprie dicto, quod ſcilicet, licet aliquo modo habeat rationem medii; tamen realiter habet rationem extremi, cuiuſmodi eſt intellectio reſpectu obiecti, & potentię, a quibus cauſatur.

*Vtrum Angelus naturaliter cognoſcat Deum.*

*Scot. 2. d. 3. q. 9. Tho. 1. p. q. 56. ar. 3.*

SEcundo quæritur. Vtrum angelus habeat naturalem noticiam diſtinctam diuinæ eſſentiæ. Primo arg. quòd non, quia vel ratio talis noticiæ eſſet eſſentia diuina, vel aliqua ſpecies ipſam repręſentans Non primum, quia ſic angelus eſſet naturaliter beatus, quod eſt falſum. Nec põt dici ſecundum quod probatur tripliciter. Primo ſic, quia eſſentia diuina eſt intimior intellectui angelico, quàm quæcunque eius ſpecies, & poteſt eſſe cauſa ſuæ noticiæ in tali intellectu, ergo ſuperflue poneretur talis ſpecies. Secundo. Omnis ratio diſtinctè cognoſcẽdi aliquod obiectum eſt eius repreſentatiua per adęquationem. Sed nulla ſpecies poteſt eſſe repreſentatiua diuinæ eſſentię per adæquationẽ cum diuina eſſentia ſit infinita & quæcunque ſpecies eius finita, igitur. Tertio. Quęcunque ſpecies in intellectu angelico prius conuenit cũ eſſentia creata, quàm cum eſſentia diuina, ergo magis erit ratio cognoſcendi creaturam, quàm dei eſſentiam. Cõtra Niſi ſic, ſequeretur, quòd angelus nullam haberet naturalem

rem noticiam de Deo, & ſic non poſſet ipſum naturaliter diligere, vel quòd ſolum haberet noticiam confuſam, & ſic haberet diſcurrere de noticia confuſa ad diſtinctam, ſicut intellectus noſter quod eſt falſum. Notanda ſunt quattuor præambula. Primum eſt, quòd ratio cognoſcendi rem aliquam diſtincte, oportet, quòd vel ſit aliquo modo adæquata illi rei, vel quòd ſit tranſcendens, & illimitata rem illam virtualiter continens, cuiuſmodi eſt eſſentia diuina reſpectu omnium creaturarum. Secundum eſt, quòd rationem eſſe adęquatam obiecto cognoſcibili tripliciter poteſt intelligi. vt di. Sco. Primo modo per adęquationem entitatis ad entitatem in eſſendo. Secundo modo per adęquationem ſecundũ proportionem repræſentantis ad repræſentatum ſimpliciter. Tertio modo per adæquationem ſecundũ proportionem repręſentantis ad repræſentatum non ſimpliciter, ſed per comparationem ad talem actum. Primo modo nulla eſt ratio creata adæquata obiecto cognoſcibili alia ab eſſentia obiecti. Omnis enim talis ratio habet eſſe diminutum. Secundo modo perfectiſſima ſpecies albi repræſentat album adæquate & & perfecte. Tertio modo quæcũque ſpecies albi licet imperfecta puta in oculo cecutiente, perfecte & adæquate repræſentat album per comparationem videlicet ad actum videndi quem habere poteſt talis oculus de albo, quia videlicet tantum repræſentat album, quantum videri poteſt a tali oculo, quemadmodũ diceremus, quòd materia eſt adęquata formæ ſecundũ proportionem, quia videlicet intãtum eſt perfectibilis, inquantum forma eſt perfectiua. Tertium eſt ꝙ nulla poteſt eſſe ratio creata adæquate repræſentans diuinam eſſentiam primo modo vt ſatis patet. Nec etiam ſecundo modo, quia diuina eſſentia eſt infinitæ cognoſcibilis in ſe. Nulla autẽ ratio creata poteſt eam infinite repræſentare: ſed bene tertio modo per comparationem videlicet ad actum intellectus creati: quia. ſ. talis ratio tantum eam repræſentat, quantum eſt attingibilis ab actu intellectus. Vnde ſicut actus intellectus creati licet ſit finitus, attingit obiectũ infinitum, & eſt eius ſimilitudo etiam expreſſior, quàm ſpecies: ita etiã ſpecies creata repræſentare poteſt obiectum infinitum licet non compręhenſiue. Quartum eſt, quòd duplex eſt noticia videlicet abſtractiua, & intuitiua. Abſtractiua dicitur, quæ eſt de quidditate, vt abſtrahit ab actuali exiſtentia, & præſentia. Intuitiua vero dicitur, quæ eſt de quididtate, vt præſens eſt ſecundum actualẽ exiſtentiam, vnde non dicitur hic intuitiua, prout ſolum diſtinguitur contra diſcurſiuam, quia ſic aliqua abſtractiua eſſet intuitiua, ſed dicitur hic intuitiua ſimpliciter, prout dicimur intueri rem, prout eſt ĩ ſe. His præmiſſis, ponitur talis talis cõcluſio. Poteſt angelus habere naturalem noticiam abſtractiuam diuinæ eſſentiæ: patet, quia põt habere ſpeciẽ diſtincte repræſentantem diuinã eſſentiã, licet vt non in ſe præſentialiter exiſtentẽ. Et cõueniens vr̃ dicere ꝙ a principio creationis angelus

lus habuit talē ſpeciē ſuo intellectui inditā. Nulla.n.vr̄ in hoc eſſe repugnātia. Cōfirmatur, quia Paulus poſt raptū habuit memoriā obiecti prius viſi, quod nō vr̄ poſsibile, niſi per aliquā ſpeciem talis obiecti repræſentatiuā. Ad arg. dicendū, ꝙ talis noticia habetur per ſpeciē, vt dictū eſt. Et ad primā probationē dicendum ꝙ eſſentia eſt intimior, & poſſet cauſare noticiā. Sed ex hoc non ſequitur, ꝙ ſpecies ſit ſuperflua, quia actus cauſatus ab eſſentia, non eſſet in ptāte operantis, imo ex mera voluntate Dei. Ideo ponenda eſſet ſpecies intellectui angelico indita, qua poſſit vti pro voluntate ſua. Ad ſecundam patet rn̄ſio ex tertio præambulo. Ad tertiū dicendū, ꝙ an̄s eſt verum de cōuenientia in eſſendo: ſed nō de conuenientia proportionis ſm̄ habitudinē repræſentantis ad repræſentatum.

*Vtrum ad cognoſcendas res, oporteat Angelum habere rationes cognoſcendi.*

*Scot. 2. d. 3. q. x. Tho. 1. p. q. 57. ar. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum ad cognoſcendas diſtinctas quiditates rerū, oporteat angelū habere proprias & diſtinctas rōnes cognoſcendi. Primo ar. ꝙ nō, quia di. philo. ꝙ ſpecies rerū ſunt ſicut numeri. Sed numerus maior ſic includit minorē, ꝙ poteſt eſſe diſtincta rō cognoſcendi ipſum, ergo etiam eſſentia perfectior pōt eſſe ratio cognoſcendi imperfectiores. Secundo ar. Dicit philoſ. ꝙ ſenſitiuū includitur in intellectiuo, ſicut trigonum in tetragono. Sed tetragonū pōt eſſe rō diſtincta cognoſcendi trigonum, ergo etiam intellectiuum pōt eſſe ratio diſtincta cognoſcēdi ſenſitiuum, & per conſequens a ſimili quælibet eſſentia perfectior, ſiue nobilior poteſt eſſe rō cognoſcendi eſſentiam imperfectiorē. Tertio ar. Nihil imperfectius re materiali poteſt eſſe perfectio angeli, & ſic non pōt eſſe ſibi ratio cognoſcēdi. Sed ſpecies rei materialis eſt imperfectior ipſa re materiali cum ſe habeat ad ipſam ſecundum habitudinem menſurati ad mēſuram, ergo talis ſpecies non poteſt eſſe intellectui angelico ratio cognoſcendī. Quarto arguitur. Angelus cognoſcit ſuam quidditatem per eſſentiam, ergo & alias quidditates. Patet conſequentia, quia ſua quidditas eſt eodem modo intelligibilis quo & aliæ quidditates. Contra. Nulla ratio creata diſtincte, & proprie repræſentare poteſt obiecta diſtincta cum ſit finita & limitata. Primo notandum, quòd ratio cognoſcēdi aliquando eſt ipſa eſſentia rei cognitæ, vt patet in cognitione intuitiua. Aliquando autem eſt alia ab eſſentia rei, & tunc vere & proprie dicitur ſpecies intelligibilis, & ſi aliquando dicatur habitus hoc ſolum eſt, quia habet modum formæ permanentis non de facili delebilis, & non proprie. Habitus enim proprie dictus generatur ex actibus. Talis autem ratio intelligendi, naturaliter præcedit actum. Secundo notandum, ꝙ opinio aliquorum eſt, ꝙ licet angeli inferiores cognoſcāt per diſtinctas ſpecies diſtincta obiecta angeli, tn̄ ſuperiores per eandem ſpeciem cognoſcunt obiecta diſtincta. Et ſic

*1. Met. 8. c. 22.*

*2. de anima 8. c. 49.*

ſic per pauciores ſpecies intelligunt, quàm inferiores: & videtur hæc opinio fundari in verbis beati Dionyſij li. de angelica ierarchia dicentis, quòd angeli ſuperiores habent vniuerſaliorem ſcientiam, quàm inferiores. Sed contra hoc arguitur. ſecundum Scotum: quia detur angelus perfectiſſimus, & ponatur, quòd omnia decem prædicamenta cognoſcat per decem ſpecies. Ponatur etiam ſicut poſſibile eſt ſecundum eos qui tenent opinionem prædictam, ꝙ Deus poſſit in infinitum producere angelos perfectiores. Detur ergo perfectio in decuplo. Ille ergo intelliget omnia per vnicam ſpeciem, & cum infinita ſint cognoſcibilia, & cognitio vniuſcuiuſque dicit perfectionem aliquam ſequitur, quòd illa ſpecies erit infinita, quod eſt impoſſibile cũ ſit creata. Detur etiam vlterius angelus perfectior præcedenti, ille intelliget per minus, quàm per vnam ſpeciem, quod nihil eſt dicere. Ad dictum autẽ beati Dionyſii dicendum, ꝙ ipſe non intelligit angelos ſuperiores habere ſcientiam vniuerſaliorem, eo quòd ſit per ſpecies vniuerſaliores in repræſentando: ſed quia plenius & limpidius cognoſcunt quàm inferiores. Eminentia ergo angelorum non eſt attendenda in hoc, quod eſt per pauciores ſpecies intelligere: immo regula generalis eſt quòd intellectus creatus ſiue angelicus, ſiue humanus, non poteſt diſtincte intelligere obiecta diſtincta, niſi per rationes diſtinctas. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Quidditates creatas intelligit angelus per rationem intelligendi aliam ab eſſentia rei: patet, quia per illud intelligit angelus quidditates rerum per quod intelligeret ſi nõ eſſent actualiter, & præſentialiter exiſtentes. Hoc enim eſt perfectionis in intellectu, vt intelligat rem ipſa non exiſtente. Sed non poſſunt quidditates rerum intelligi ipſis non exiſtentibus, niſi per ſpecies intelligibiles. igitur. Secunda concluſio. De propria quidditate habet etiam Angelus ſpeciem intelligibilem: patet, quia omnis cognitio ex genere ſuo imperfecta conueniens ſuperiori: poteſt etiam de eodẽ obiecto conuenire inferiori, vel etiam quod magis videtur imperfectior. Sed angelus ſuperior habet cognitionem angeli inferioris per ſpeciem intelligibilem: ergo multomagis angelus inferior. Tertia concluſio. Ad cognoſcẽdas diſtinctas quidditates, oportet angelum habere proprias & diſtinctas rationes cognoſcendi: patet, quia omnis vna ratio cognoſcendi habet vnum obiectum adæquatum ſibi in quo continentur omnia cognoſcibilia per ipſam, ſi plura ſint talia. Sed in angelo non poteſt eſſe ratio creata habens obiectum vnum adæquatũ, in quo contineantur plures quidditates. igitur. Minor probatur: quia ratio intelligendi creata alia ab eſſentia rei realiter ſe habet ad rem ipſam, ſicut menſuratum ad menſuram: ideo eius vnitas ſumitur ab vnitate ipſius rei cognitæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſi verbum illud Philoſophi intelligatur de ſpeciebus ſpecialiſſimis: ly ſicut, non dicit omnimodam

ſimilitudinem. Non enim ſpecies perfectior includit imperfectionem ſecundum ſuam totam entitatem, ſicut numerus maior minorem. Ad ſecundum arg. conceditur totum argumentum vſque ad vltimam conſequentiam, quæ non valet eo, ꝙ non eſt ſimilis ratio in omnibus ſpeciebus vniuerſi. non enim quælibet perfectior includit imperfectiorem ſecundum totam entitatem eius, & intelligibilitatem, ſicut numerus, aut figura maior includit minorem. Ad tertium argumentum dicẽdum, ꝙ maior eſt vera de perfectione eſſentiali: ſed non de accidentali. Ad quartum argumentum dicendum, quòd vniuerſaliter angelus intelligere poteſt quamcunque quidditatem creatam, ſiue ſuam, ſiue aliam per eſſentiã, ſi cognoſcat intuitiue, & per ſpeciem intelligibilem ſi cognoſcat abſtractiue. Et hoc etiam loquendo de cognitione naturali. Sola autem eſt eſſentia diuina quã nõ poteſt naturaliter cognoſcere per eſſentiam: ſed ſolum per ſpeciem.

### *Vtrũ Angeli proficiant in ſcientia.*

*Scot. 2. d. 3. q. 11.*

QVarto quęritur. Vtrum angeli proficiant in ſcientia accipiendo aliquam noticiam a rebus? Primo arguitur ꝙ non; quia oportet receptiuum eſſe denudatum a toto genere receptibilis. vt dicit philoſophus. *2. de anima c. 67.* Sed angelus eſt plenus ſpeciebus. Dicitur enim in lib. de cauſis: quòd intelligentia eſt plena formis: ergo nullã poteſt accipere ſpeciem a rebus, neque noticiam. Secundo arguitur. Agens ſemper eſt præſtantius patiente: ſed corpus non eſt præſtantius ſpiritu, ergo non poteſt agere in ſpiritum: & per conſequens angelus qui eſt ſpiritus nullam poteſt accipere noticiã a corporibus. Contra. Quicquid cognoſcitur per aliquam ſimilitudinem cognoſcitur: ſed ſingulare cognoſcitur ab angelo. & hoc non poteſt eſſe per ſimilitudinem vniuerſalis: ergo cognoſcitur per propriam ſimilitudinem ſingularis: ſed angelus non habet concreatas ſpecies ſingularium: cum enim ſingularia poſſint eſſe infinita, oporteret angelum habere ſpecies infinitas concreatas: ergo accipit huiuſmodi ſpecies a rebus. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd in angelis eſt duplex cognitio, ſcilicet veſpertina, quę eſt cognitio rerũ in proprio genere: & matutina, quæ eſt cognitio rerũ in verbo: quę duplex cognitio ſecundum Auguſt. intelligitur per veſpere & mane. Dicit *Gen. 4.* enim ipſe Auguſt. quòd illi ſex dies, de quibus ibi loquitur ſcriptura, non intelliguntur in ſucceſſione temporis: ſed in angelica cognitione rerum naturalem ordinem habentium. Ita quòd angelus primo nouit creaturas in verbo: ſecundo in genere proprio, & non ibi ſiſtendo rediit ad verbum laudans ipſum ex opere ſuo. Ita ꝙ cum Deus dixit: fiat lux, nouit ſe angelus in verbo Dei. Et cum facta eſt lux. Et factum eſt veſpere: vidit ſe in genere proprio. Et cum factum eſt veſpere & mane, dies vnus ex ſe exſurrexit in gloriam Dei. Et

vidit ibi ſequentem creaturam. Et iſta notitia ſequentis creaturę fuit conſummatio diei præcedētis: & ſic conſequenter diſtinguit Auguſt, ſingulos dies, vſque ad ſeptimum. Secundum eſt, ꝙ noticia matutina eſt duplex: videlicet naturalis, quam videlicet habuerunt angeli in verbo cognito per ſpeciem ſibi a principio inditam. Et noticia beatifica quam habent angeli in verbo intuitiue cognito. Iſta tamē noticia aliquando vocatur meridiana propter excellentiam claritatis, & ardoris. Tertio eſt, ꝙ in angelo eſt intellectus agens, & poſſibilis de poſſibili: patet, quia ineſt potentia intellectiua receptiua ſpeciei intelligibilis, & noticiæ actualis. De agente vero probatur: quia omnis potentia actiua importans perfectionem, quæ conuenit naturæ inferiori, conuenit etiam ſuperiori. Sed intellectus agens, eſt potentia actiua, quę perfectionis eſt, & cōuenit animæ, quæ eſt inferior angelo: ergo multomagis angelo. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Angelus non proficit in noticia matutina accipiendo a rebus: ſed a ſolo Deo patet, quia talis noticia a ſolo Deo eſt. Vnde dicit Diony. quòd angeli diuinas illuminationes non accipiunt a rebus, ſed a ſolo Deo. Secūda concluſio. Angeli proficiunt in noticia veſpertina, quæ eſt rerū in genere proprio accipiendo a rebus. patet primo de cognitione ſingularis, vt eſt hoc: quæ non poteſt haberi per ſpeciem vniuerſalis. Secūdo patet de cognitione actualis exiſtentiæ, & accidentium, quæ conſequuntur exiſtentiam. Per quidditates enim vniuerſales, non poteſt cognoſci concluſio contingens: actualis autem exiſtencia creaturæ eſt cōtingens. Patet tertio de cognitione intuitiua, ad quam requiritur obiectum realiter præſens in actuali exiſtentia. Talis autem noticia non poteſt haberi in verbo. Angelus enim non habet naturaliter intuitiuam noticiā verbi: ſed abſtractiuam tantum. Tertia concluſio. Si angelus nō haberet ſpecies vniuerſales ſibi concreatas, poſſet eas accipere a rebus: patet, quia habet intellectum agentem & poſſibilem. Intellectus autem agentis eſt cauſare ſpecies intelligibiles. Ad primum argum. dicendum ad minorem, ꝙ licet angelus ſit plenus ſpeciebus vniuerſalibus: tamen non habet ſpecies ſingularium innatas. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ maior eſt vera de agente totali & principali. Et bene conceditur, quòd corpus non cauſat totaliter, neque principaliter ſpeciem intelligibilem in intellectu angelico; immo principalior cauſa eſt ipſe intellectus angeli.

*Diony. libr. de angelica hierarchia*

### *Vtrum in Angelis ſit liberum arbitrium.*

*Tho. 1. p. q. 59. ar. 3.*

Circa quintum ſuperius propoſitū de angelis, quod eſt eorum voluntas & operatio volitiua. Primo quæritur. Vtrū in angelis ſit liberum arbitriū? Primo arguitur quòd non: quia libero arbitrio repugnat neceſſitas: ſed boni angeli neceſſario volunt bonum: & mali malum: igitur. Secundo arg. In quibuſcunque

buſcunq; eſt liberum arbitrium ibi poteſt eſſe electio, ſed in angelis non poteſt eſſe electio: igitur. Minor patet: quia ſecundũ philoſophum. Electio eſt appetitus præconſiliati: conſilium autem fit per inquiſitionem; inquiſitio vero fit cum diſcurſu: diſcurſus vero non eſt in angelis. Tertio arguitur. Ea quę ſunt angelis naturalia conueniunt eis ſecundum magis & minus. Natura enim intellectualis perfectior eſt in angelis ſuperioribus, quàm inferioribus. Sed libertas arbitrij nõ poteſt dici ſecundum magis & minus: ergo in angelis nõ eſt libertas arbitrij. Minor patet: quia libertas arbitrij dicit negationem coactionis: ſed negationes non dicuntur ſecundũ magis & minus. Contra. Libertas arbitrij pertinet ad hominis dignitatem; angelus autem eſt dignior homine. Primo notandum ſecundum Thomam: ꝙ triplicia ſunt agentia. Quædam agunt abſque quocunque iudicio, quaſi videlicet ab alio acta, & mota, ſicut ſagitta mota a ſagittante tendit in ſignum: & ſic agentia mere naturalia mota a primo efficiente proprios effectus operantur. Alia ſunt, quæ agunt iudicio: ſed non libero cuiuſmodi ſunt animalia bruta, ſicut agnus fugit lupum iudicãs eum eſſe ſibi nociuum: ſed hoc iudicium non eſt ei liberũ: ſed a natura inditum. Alia vero ſunt, quæ agunt libero iudicio, quæ videlicet agunt per intellectum & voluntatem. Per intellectum enim cognoſcunt vniuerſalem rationem boni, ſecundum quam iudicant hoc, vel id eſſe ſibi bonum. Et per voluntatẽ illud appetunt. Et iſta dicuntur habere liberũ arbitriũ. Vnde dicit Aug. ꝙ liberum arbitrium eſt facultas rationis & voluntatis. Secundo notandum, quòd libertas arbitrij eſt triplex. Prima eſt libertas a ſeruitute coactionis. Secunda eſt libertas a ſeruitute culpæ. Tertia eſt libertas a ſeruitute miſeriæ. Prima dici poteſt eſſentialis, & nec augeri, nec minui poteſt, quoniam ſimpliciter excludit omnem coactionem. Aliæ vero duæ ſunt accidentales, & augeri poſſunt, & minui, ac etiam auferri. His præmiſſis, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. In angelis eſt liberum arbitrium: patet, quia in omni agente per liberum iudicium eſt liberum arbitrium. Sed omnis angelus eſt huiuſmodi cum habeat intellectum & voluntatem. igitur. Secunda concluſio. Libertas eſſentialis æqualiter eſt ĩ omnibus angelis tam bonis, quàm malis: patet ex ſecundo notabili. Tertia conclu. Libertas accidentalis non eſt æqualiter in omnibus angelis: patet, quia non plus eſt in angelis malis cũ ſint ſubiecti culpæ & miſeriæ. Ad primum argu. dicendum, quòd maior eſt vera de neceſſitate coactionis; & de hac neceſſitate minor eſt falſa: oppoſitum autem dicendum eſt de neceſſitate immutabilitatis. Non eſt tamen intelligendum, ꝙ omnino immutabiliter ſimpliciter loquẽdo boni angeli velint bonum: & mali malũ: ſed ex prçſuppoſitione tñ diuini decreti, quo decreuit Deus non coagere ad actus oppoſitos. Ad ſecundum arg. dicendum ad probationẽ minoris, ꝙ philo. ibi loquitur de electionę hominis.

*Ethic. lib. 3.*

*1. p. q. 59. ar. 3.*

In angelis autem eſt electio abſque inquiſitione per ſubitam acceptionem veritatis. Ad tertiũ argu. dicendum ad probationẽ minoris, quòd licet negationes ſecundũ ſe non dicantur ſm magis & minus bene tamen ſecundum ſuam cauſam aut ſecundũ aliam affirmationem adiunctã. Vnde dicendum eſt, quòd liberũ arbitrium nobiliori modo eſt in angelis ſuperioribus, quàm inferioribus, ſicut in eis eſt perfectius iudicium intellectus.

*Vtrum Ang. naturali dilectione dilexerint Deum ſuper omnia.*

*Hoc idem D. Tho. 1. p. q. 60. ar. 5.*

Secundo queritur. Vtrum angeli naturali dilectione dilexerint Deum ſuper omnia. Arguitur quòd non: quia nihil poteſt naturaliter eleuare ſe ſuper ſe. Sed ſi quis diligit aliquid aliud a ſe ſuper omnia eleuat ſe ſuper ſe: ergo talis dilectio non eſt naturalis. Contra. Dicit Augu. Tales Deus angelos condidit, vt Deum propter ſe diligerent & ſuper omnia. Primo notãdum, quòd diligere Deum ſuper omnia eſt ipſi Deo velle maius bonum quàm ceteris omnibus, & circa ipſum magis affici dilectione, quàm circa quęcunque alia Secundo notandum quòd duplex eſt amor: videlicet amor amicitiæ, quo alicui bonum volumus propter ſe: & amor concupiſcentiæ, quo bonum aliquod volumus nobis, vel alteri. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Angeli naturali dilectione dilexerunt Deũ ſuper omnia tam amore amicitiæ, quàm concupiſcentiæ, quàm naturali dilectione: patet, quia Deus fecit angelum in naturalibus rectum ſicut & hominem. Sed non poſſet eſſe rectus niſi Deum diligeret ſuper omnia: ergo angelus ex natura ſua eſt habilis ad diligendum Deum ſuper omnia. Minor patet: quia rectitudo mentis eſt amor. Nõ poteſt autem amor eſſe rectus ſi aliquid ſupra Deum, aut æque vt Deum diligunt. Item ſic probat Richar. in. ij. diſtinction. iij. Non eſt naturalis volitio recta niſi conformetur recto dictamini naturalis rationis. Sed naturalis ratio dictat, Deum debere diligi ſuper omnia cum cognoſcat ipſum eſſe ſummum bonũ. Quod autem amore amicitię probatur ſecundum Bonauentu. quia angelus bonus nullo cõmodo vel incommodo Deum offendere volebat: & ipſi Deo ſummum bonum volebat. Quod autem amore concupiſcentiæ ſic probatur: quia nullo commodo vel incommodo Deum perdere volebat. Ad argumentum autem dicendum, quòd licet nihil poſſit ſe naturaliter eleuare ſupra ſuum, poſſet bene tamen ſupra ſuum eſſe. Creatura enim rationalis habet naturalem potentiam per quam ſe poteſt eleuare ad Deum contemplando & amando.

*De fide ad Petrum.*

*3. d. 3. q. 1.*

*Vtrum Angeli plus diligant ſuperiores, quam inferiores.*

*Diuus Tho. 1. p. q. 60. ar. 4.*

Tertio quæritur. Vtrum angeli plus diligant ſuperiores angelos, quam inferiores? Arguitur

Arguitur quòd ſic, quia ſuperiores plus appropinquant ſummo bono. Contra, quia angeli plura beneficia exhibent inferioribus quàm ſuperioribus.

*Bonau. 2. d. 3. q. 4.* Notandum ſecundum Bonauen. ꝙ aliquid magis diligi, poteſt intelligi tripliciter. Vno modo ex parte boni optati, videlicet cum aliquis alicui maius bonű optat. Secundo modo ex parte affectus intenſi: videlicet cum aliquis alicui magis afficitur, & libentius cum eo conuerſatur, ſicut aliquis magis diligit compatriotas ſuos, quando ſibi conformantur in moribus. Tertio modo ex parte effectus impenſi: videlicet cum aliquis alicui maius beneficium, aut plura bona exhibet, & de eo ſollicitior eſt, ſicut mater eſt magis ſollicita circa filiű tenellum, quàm adultum propter maiorem indigentiam. Hoc præmiſſo, ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Angeli medij plus diligunt ſuperiores ratione boni optati. patet, quia optant eis maius bonum quemadmodű & Deus dat eis maius bonum. Secunda concluſio. Ex parte affectus intenſi angeli plus diligűt eos, qui ſunt ſui ordinis. Patet, quia magis volunt cum eis cõuerſati quemadmodum & Deus ordinauit. Tertia concluſio. Ex parte effectus impenſi angeli plus diligűt inferiores. Patet, quia plura beneficia exhibent eis eos illuminando. Et ex his prædictis, patet reſponſio ad argumentű.

*Vtrum Angeli boni meruerint beatitudinem.*

*Scot. 2. d. 5. q. 1. Tho. 1. p. q. 62. ar. 4. Dur. 2. d. 5. q. 3.*

CIRCA ſextum ſuperius propoſitum de angelis, q̃ eſt bonorum & malorum ſeparatio, bonorum præmiatiua & malorum reprobatiua. Primo dicendum eſt de beatitudine bonorum. Et demum de damnatione malorum. Et de primo. Primo quæritur. Vtrum angeli boni meruerint beatitudinẽ antequam receperint eam? Primo arg. ꝙ nõ meruerint, quia meritum eſt in opere ratione difficultatis, ſed angelus non habet difficultatem ad bene operandum, igitur. Secundo arguitur. Naturalibus non meretur aliquis, ſed naturale eſt angelis, vt in Deum cõuertantur, igitur. Tertio arguitur, quod non meruerunt beatitudinẽ antequam eam receperint. Angelus enim aliquid meretur per obſequium impenſum homini, ſed non meretur aliquid, quòd expectet, quia ſpes, quæ differtur affligit animam, ergo meretur beatitudinem, quam prius accepit. Quarto arguitur. Maior beatitudo requirit maius meritum. Sed in multis angelis eſt beatitudo maior, quàm in multis hominibus electis, ergo in ipſis eſt maius meritű. Sed non poſſet eſſe maius meritum, niſi mereantur poſt beatitudinem acceptã, quia ante beatitudinem nõ fuit tanta mora, quanta eſt in multis electis, qui longo tempore Deo ſeruientes multa merita accumulant. Contra. Dicit Auguſtinus. Angeli, qui ſancti perſtiterunt vitæ beatæ mercedem accipere meruerunt, non autem meruerunt accipere poſtquam acceperant. *Lib. de correctione & gratia.* Primo notandum, quòd Magiſter ſententiarum ap- *Magi-*

O probat

*ſter ſen tent.2. d.5.* probat opinionem illorum, qui dixerunt angelos accepiſſe beatitudinem, & poſtmodum eam meruiſſe, & nunc mereri in obſequijs hominibus impenſis. Sed in hoc non tenetur Magiſter, quia ſicut arguit Scotus, ex hoc ſequeretur, quòd ſi homo conditus non fuiſſet, angelus non meruiſſet, quod eſt falſum, quia angelus non dependet ab homine in merendo. Item, actus intrinſecus poteſt eſſe meritorius, ſecluſo quocunque actu extrinſeco. Propterea ex hoc ſequeretur, quòd homo poſſet ſibi mereri primam gratiam, eo, quòd a Deo dante ipſam præuidet bene vſurus ea. Se*2.d.4. q.1.*cundo notandum, quòd ſicut tangit Scotus, duplex eſt angelorum beatitudo. Prima naturalis, quæ conſiſtit in viſione, ſiue in notitia Dei abſtractiua habita per ſpeciem con creatam, & in fruitione conſequente. Alia eſt ſupernaturalis, quæ conſiſtit in viſione intuitiua diuinæ eſſentiæ & fruitione concomitante. Vel aliter ſecundum Bonauenturam ibidem, duplex eſt beatitudo angelorum. Vna, quæ eſt ſtatus perfectius plenitudine omnis boni, & hæc includit claram Dei viſionem & ſecutam tentionem. Alia, quæ eſt ſtatus perfectus ex excluſione omnis mali tam pœnæ, quàm culpæ. Tertio notandum, quòd ad inquirendum de mora inter creationem angelorum, & bonorum præmiationem, ac malorum damnationem ſecundum Scot. notandæ ſunt ſeptem propoſitiones probabiles. Prima eſt. Merentes vſque ad nunc præmiationis in illo nunc præmiati ſunt. Probatur, quia in illo nunc non plus fuerunt in via, cum illud ſit nunc præmij: & ideo in illo nunc non potuit angelus demereri, nec mereri. Secunda eſt in angelis meritum duratione præceſſit præmium, ſiue beatitudinem probatur ſic. Omnis perfectio naturæ ſuperaddita, quæ eſt finis ipſius naturæ acquiritur per propriam naturæ operationem. Sed beatitudo eſt finis, & perfectio omnis creaturæ rationalis, & ſoli Deo eſt naturalis, ergo acquiritur per operationem creaturæ rationalis. Duplex autem eſt operatio ducens in finem. Vna videlicet cauſatiua finis, quando ſcilicet finis non excedit virtutem agentis propter finem, ſicut medicatio eſt factiua ſanitatis. Alia vero eſt meritoria finis, quando ſcilicet finis excedit virtutem agentis propter finem, & tunc expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem excedit omnem naturam creatam, ergo nulla natura creata aſſequitur beatitudinem, niſi mereatur eam. Et quòd prius mereatur, quàm recipiat, patet, quia non poteſt voluntas ſimul mutabiliter, & immutabiliter velle, quando autem præmiatur vult immutabiliter. quando vero meretur elicit actum contingenter. Item ad hoc eſt talis congruentia, quia diſpoſitio præcedit illud, ad quod eſt & via terminum, ſed meritum eſt diſpoſitio & via reſpectu beatitudinis aſſequendæ. Tertia propoſitio. Tota mora viæ præfixe omnibus Angelis

gelis erat æqualis; hoc quippe eſt veriſimile quemadmodum omnibus hominibus æqualiter præfixum eſt tempus merendi vſque ad inſtans mortis. Quarta eſt. In illo inſtanti, in quo boni Angeli vltimatæ meruerunt in eodem mali demeruerunt, patet ſatis ex prædictis. Quinta eſt. Omnes Angeli creati ſunt vniformes. Sexta eſt. Quilibet Angelus aliquando fuit in gratia, ſiue in inſtanti creationis, ſiue poſt. Et hoc dicit Anſelm. Septima eſt. Non prius diſcreuit Deus inter angelos, quàm ipſi per actus ſuos ſe diſcreuerunt, vt enim dicit Auguſtinus. Non prius Deus eſt vltor, quàm aliquis ſit peccator. Ex his propoſitionibus neceſſario ſequitur, quòd in Angelis ad minus ſunt tres moræ. In prima omnes fuerunt in gratia. In ſecunda boni meruerunt, & mali demeruerunt. In tertia fuerunt omnes in termino. Si autem dicatur angelos aliquando fuiſſe in puris naturalibus: oportet neceſſario ponere quatuor moras, ſed non videtur euidens neceſſitas huius pluralitatis. Quarto notandum, quòd aliqui dicunt prædictas morulas eſſe diuerſa inſtantia temporis diſcreti. Sed contra hoc dicit Scotus nihil eſſe in angelis, propter quod oporteat ponere tempus diſcretum, immo videtur eſſe inconueniens. Quod ſic probari poteſt. Aut enim inſtans illius temporis diſcreti correſpondet inſtanti temporis noſtri, & ſic tempus noſtrum eſſet diſcretum, ſicut & illud. Aut inſtans illius temporis diſcreti

*Lib. de caſu Diaboli.*

*Super Gen.*

2. d. 4. q. 1.

correſpondet alicui tempori continuo, & ſic oporteret, quod inter vnam operationem Angeli, & aliam neceſſario mediaret tempus continuum. Dicendum ergo iuxta doctrinam Scoti, quòd prædictæ morulæ ſunt diuerſa inſtantia, ſiue diuerſa nunc æui. Et ſi quæratur de correſpondentia ad tempus continuum, Dicendum eſt ſecundum eundem Scotum, quod prima mora correſpondet inſtanti temporis noſtri. Secunda vero correſpondet tempori habito, ſiue conſequenti inſtans prædictum. Et quòd oporteat dicere ſecundam moram correſpondere tempori continuo, & non tantum inſtanti, ſic probari poteſt, quia mali Angeli peccauerunt pluribus peccatis diuerſarum ſpecierum, ſed non habuerunt omnes illos actus peccatorum ſimul, ſed vnum poſt alium. In tota autem illa mora, illi, qui habuerunt iſtos actus fuerunt in via, alioquin poſteriores actus non eſſent eis demeritorij, ſed quaſi pœnæ exiſtentium in termino. Item bonis Angelis attribuitur pro magno merito, quòd vicerunt prælium tentationis, de quo dicitur Apocalipſ. Factum eſt prelium magnum in cœlo, &c. Sed ſi fuiſſet tantum vnum inſtans, in quo boni meruerunt, & mali demeruerunt non potuiſſe eſſe neque prælium tentationis, neque victoria. Peccatum enim malorum non potuit bonis eſſe tentatio, niſi poſtquam factum erat. Tertia autem mora correſpondet toti tempori conſequenti inſtans

*Apoc. 12.*

ſtans præmiationis bonorum, & punitionis malorum. His præmiſſis, ponuntur quinque concluſiones. Prima eſt. Angeli meruerunt ſuam beatitudinem, etiã priusquam receperint eam, patet vtraque pars ex tertio notabili in ſecunda propoſitione. Secunda concluſio. Angeli a creatione ſua habuerunt beatitudinem naturalem, ſed non ſupernaturalem. Prima pars patet, quia angeli a creatione ſua habuerunt ſpeciem repræſentatiuam diuinæ eſſentiæ, vt dictum fuit ſupra. Illa autẽ ſpecies fortius mouebat quàm omnes aliç. ergo a principio per illam ſpeciem angeli habuerunt notitiam abſtractiuam Dei, & eius dilectionem conſequentem, quod maxime verum eſt de bonis angelis. Talis autem cognitio, & dilectio Dei dicitur beatitudo naturalis, igitur. Secunda pars patet, quia licet Deus potuerit eis dare ſui notitiam intuitiuam a creatione, tamen vidit hoc non eſſe conueniens, quia videlicet glorioſius eſt habere beatitudinem ex merito, quàm ſine merito. Tertia concluſio. Angeli a ſua creatione habuerunt beatitudinẽ, quæ eſt ſtatus perfectus excluſione omnis mali. Sed non beatitudinem, quæ eſt ſtatus perfectus plenitudine omnis boni. Primum patet, quia angeli creati ſunt innocentes & impaſſibiles. Et de hac beatitudine loquitur Auguſtinus quando dicit quòd angelici ſpiritus beatitudinis donum a ſua creatione diuinitus acceperunt. Et in libro de Eccleſiaſticis dogmatibus quando dicit, quòd Angeli, qui in illa qua creati ſunt beatitudine perſeuerant non natura poſſident, quòd non mutentur. Secundum patet, quia dicit Auguſtinus, ꝙ angelica natura primo informis eſt creata, & cœlum dicta, poſtea vero formata eſt, & lux dicta. Quarta concluſio. Angeli creati ſunt in gratia. probatur primo per auctoritatem Auguſtini dicentis. quòd Deus creauit angelos ſimul in eis condens naturam & largiens gratiam. Item ſecundum eundem Auguſtinum: Res corporales a principio fuerunt productæ cum rationibus ſeminalibus ad producendos effectus naturales, ſed gratia Dei eſt quaſi ſemen, vt patet 1. Io. 3. Sic enim ſe habet ad effectum meritorum, ſicut ratio ſeminalis ad effectũ naturalem, igitur. Quinta concluſio. Inter creationem angelorum, & eorum beatitudinem fuit aliqua mora, & cõuenienter in angelis aſſignantur tres morç. patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum ad maiorem, ꝙ difficultas non eſt principalis ratio meriti, immo conatus voluntatis: ſemper enim vbi maior eſt conatus cæteris paribus maius eſt meritum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet aliquis non mereatur naturalibus, id eſt his, quæ a natura inſunt: bene tamen naturalibus; id eſt his; ad quæ habemus naturales potentias. Ad tertium argumentum dicendum ad maiorem, quòd angelus per obſequium impenſum hominum, licet non mereatur beatitudinem eſſentialem, immo huiuſmodi obſequia ſunt actus reſultantes ex ſua beatitudine; tamen meretur aliquam

*Lib. de Fide ad Petrũ.*

*Super Gen. ad literam.*

*12. de Ciuitate Dei cap. 12.*

*1. Io. 3.*

quam beatitudinem accidentalem, nec tamen eius expectatio cauſat aliquam afflictionem in angelo eo, quòd iam præhabet ſuam beatitudinem eſſentialem. Ad quartũ argumentũ dicendum, ꝙ maior beatitudo nõ requirit maius meritum, ſi intelligatur illa maioritas ex pluralitate maiori meritorum, licet requirat maius meritum ſm maioritatem conatus voluntatis, & intenſionis actus. vnicum autem meritũ valde intenſum aliquando maioris eſt valoris, q̃ centum milia remiſſa.

*Vtrum Angelis data ſit gratia ſua natura.*

*Tho. 1. p. q. 62. art. 6. Dur. 2. d. 4. q. 2.*

Quæſtio ſecunda.

SEcundo quæritur. Vtrum angelis data ſit gratia ſecũdum capacitatem ſuorum naturalium. Arg. ꝙ non, quia gratia non datur hominibus ſecũdum capacitatem ſuorum naturaliũ: ergo neque angelis. Antecedens patet, q̃a multis hominibus data eſt gratia maior, quàm multis angelis, & tamen naturalia cuiuſcunq; angeli nobiliora, ſunt naturalibus cuiuſcunque hominis. Contra. Angeli ſuperioris ierarchiæ maiorem habent beatitudinem, ergo, & maiorem gratiam. Diſtinctio autem ierarchiarum. non ſolum eſt ſecundũ dona gratiæ, immo etiam ſecundum dignitatem naturalium, ergo angelis habentibus meliora naturalia data eſt melior gratia. Notandum, quòd capacitas gratiæ poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſecundum potẽtiam naturalem ſuſcipientis, ſic videlicet intelligendo, quòd naturalis potentia nobilior eſt capax maioris gratiæ. Alio modo ſecũdum potentiam obedientialem reſpectu ipſius Dei infundentis. Primo modo, non eſt in angelis æqualis gratiæ capacitas, quia non eſt æqualis potentiæ naturalis nobilitas. Secundo modo vero eſt æqualis, q̃a poteſt Deus cuique angelo quantamcunque gratiam voluerit infundere. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. Veriſimile eſt angelis infuſam fuiſſe gratiam ſecundum ſuam naturalem capacitatem, licet Deus aliter potuerit eis gratiam impertiri. Primum probatur, quia diuina liberalitas quãtum eſt ex ſe cuicunque creaturæ ſua beneficia largitur, ſecundum conditionem naturalem ipſius creaturæ, niſi ipſa creatura ponat obijcem, alias videretur eſſe acceptio quædam perſonarum, ſed quando angelis eſt infuſa gratia in primo inſtãti creationis nullus erat obex ex parte ipſorum ergo. Si vero aliquis teneret Angelos creatos fuiſſe in puris naturalibus, & poſt modum ſibi gratiã infuſam, ſic haberent probare concluſionem, quia videlicet omnes Angeli q̃bus gratia eſt infuſa, ad Deum ſe conuerterunt ſecundum ſuam totam virtutem naturalem, & ſic excellentior conuerſio fuit Angelorum habentium nobiliorẽ naturalem potẽtiam, ergo ipſis data eſt maior gratia. Secundum patet, quia Deus gratiam ſuam libere diſtribuit, nec aliqua videtur contradictio, quòd creaturæ minus nobiles in naturali

bus nobiliorem infundat gratiam. Ad argumen. dicendum quòd non eſt ſimile de hominibus & angelis. Non enim omnes homines, qui recipiũt gratiam ſecundum ſuam totam virtutem naturalem ad Deum ſe conuertunt, ſed alii plus, alii minus. Itẽ hominibus non ſemper datur tota gratia, quam habituri ſunt ſimul, ſed per primam gratiã merentur eius augmentum, & ſic propter longitudinem temporis merendi potuerunt multi homines obtinere gratiam maiorem, quàm ſit gratia multorum angelorum. Præterea, Deus ex liberalitate ſua potuit dare & de facto dedit maiorem gratiam quibuſdam hominibus, quàm angelis videlicet homini Chriſto & beatæ virgini, & forte quibuſdam aliis, vt manifeſtè oſtẽderet dona gratiæ nõ eſſe a creatura, ſed a ſolo creatore.

*Vtrum Angeli fuerint beati in primo inſtanti.*

*Scot.2.d.5.q.2. Tho.1.p.q.62. art.2. Dur.2.d.5. q.9.*

Quæſtio tertia.

TErtio quæritur. Vtrum Angeli potuerunt eſſe beati a primo inſtanti creationis. Primo arguitur ꝙ non, quia mali angeli non potuerunt eſſe miſeri ab inſtanti creationis, ergo, neq; boni beati. Antecedens patet, quia mali angeli non potuerunt peccare ab inſtanti creationis, quod probatur tripliciter. Primo ſic. Omnis operatio conueniens rei a primo inſtanti ſui eſſe eſt a cauſa producente rem in eſſe, ergo ſi Angelus peccauerit a primo inſtanti ſui eſſe ſequitur, ꝙ ſuum peccatum fuit a Deo, quod eſt falſum. Secundo arguitur. Si angelus peccauit a primo inſtanti non potuit non peccare ergo neceſſario peccauit, quod eſt falſum. Antecedens patet, quia ſi potuit non peccare vel hoc potuit potentia ante actum, vel potentia ſtante ſub actu. Nõ primum, quia ante primum inſtans ſui eſſe nullam habuit potentiam, nec ſecundum quia quando fuit ſub actu peccati non potuit eſſe ſub actu oppoſito. Tertio arg. Angelus in primo inſtanti non potuit habere deliberationem, cum non potuit habere tunc plures intellectiones diſtinctas: ergo non potuit peccare. Contra. Non minus erat potens Deus dare Angelo beatitudinem in primo inſtanti, quàm poſtea. Primo notandum, ꝙ angelum potuiſſe eſſe beatum ab inſtanti creationis poteſt intelligi dupliciter. Vel ſecundum potentiam Dei abſolutam, vel ſecundum potentiã eius ordinatam, prout videlicet ordinauit dare beatitudinẽ pro meritis. Secundo notandum, ꝙ poteſt aſsignari duplex angelorũ beatitudo videlicet beatitudo meritoria, quæ videlicet conſiſtit in cognitione & dilectione Dei pro ſtatu viæ. Et beatitudo præmiatiua, quæ conſiſtit in clara viſione & fruitione Dei. Et cõformiter ad hoc duplex eſt miſeria malorũ videlicet miſeria pœnæ & miſeria culpæ. His præmiſſis p nuntur tres concluſiones. Prima eſt. Angeli a primo inſtanti potuerunt eſſe beati ſecundũ potentiam Dei abſolutam licet non ſecundum potentiam Dei

ordi-

ordinatam. Primum patet, quia ab inſtanti erant capaces beatitudinis, & Deus potens tũc beatitudinem eis dare. ſecundũ patet, quia conueniens eſt & ſecundum legem Dei ordinatã, ꝙ meritum præcedat præmium. ſecunda concluſio. Mali angeli potuerunt ab inſtanti creationis, eſſe miſeri miſeria pęne: patet quia Deus de potentia abſoluta potuit eis a primo inſtanti infligere pęnam illam, quam poſtea eis inflixit. Nulla enim ĩ hoc videtur contradictio. Tertia concluſio. Angeli mali potuerunt eſſe miſeri miſeria culpæ a primo inſtanti. patet quia a primo inſtanti habuerunt liberum arbitrium: ergo potuerunt elicere volitionem aliquam & non neceſſario rectam: ergo potuerunt habere volitionem peruerſam. Ad primum argumentum negatur antecedens. Et ad probationem ſimiliter negatur antecedens. Et ad ſecundam probationem dicendum, quòd licet talis operatio ſit a cauſa productiua rei tanquàm a cauſa priori q̃tum ad id quod eſt entitatis in ipſa operatione: non tamẽ oportet, quòd ſit ab ea quantum ad defectum, vel priuationem rectitudinis. Ad ſecundum argumentum negatur antecedẽs. Et ad probationẽ dicitur, quòd hoc potuit potentia ante actum anterioritate naturæ, licet non anterioritate durationis. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ ſi ſumatur deliberatio propriè prout præſupponit collationem quandam inter actus diſtinctos vel obiecta diſtincta: ſic nõ potuit Angelus a primo inſtãti habere deliberationem, ſed bene ſi ſummatur deliberatio præciſe pro volitione plena. Ad ipſam enim non requiruntur, plures intellectiones: ſed ſufficit vna.

*Vtrum malus Angelus peccauerit appetendo æqualitatem Dei.*

*Scot. 2. d. 6. q. 1. Tho. 1. p. q. 63. art. 3.*

DEmum dicendum eſt de malorum angelorum reprobatione vbi primo, quæritur. Vtrum malus Angelus peccauerit appetendo ęqualitatem Dei. Primo arguitur, quòd nõ, quia intellectus intelligens ſummum verum non errat. ergo voluntas appetens ſummum bonum non peccat. Secundo arguitur. Omne peccatum eſt per conuerſionem ad bonum commutabile, ſed Angelus appetens æqualitatem Dei appetebat bonum incommutabile. igitur. in hoc non peccauit. Tertio arguitur. Angelus non peccauit ex paſſione. vt patet, nec ex iguorantia, quia ſic pœna præceſſiſſet culpam, ergo peccauit ex electione: ſed electio non eſt impoſſibilium. vt habetur. tertio ethi. *c. 3. 7.* Angelum autem eſſe æqualem Deo eſt impoſſibile. igitur. Quarto arguitur. Angelum eſſe æqualem Deo contradictionem includit: ergo non habet rationem entis. & per conſequens, neque rationem volibilis. Quinto arguitur. Nihil poteſt voluntas velle, niſi fuerit ab intellectu præoſtenſum. Aut igitur Angelum, eſſe æqualem Deo prçoſtẽſum eſt ab intellectu er-

errante vel non errante. Nõ primum q̃a, ſic pęna eſſet ante culpam. Nec ſecundum, quia intellectus non errans, non poteſt oſtẽdere id quod contradictionẽ includit. Sexto arguitur. Angelũ eſſe æqualem Deo includit Angelum non eſſe Angelum. Non enim põt eſſe Angelus, niſi ſubſit Deo. sed ſecundum Anſel. Nihil poteſt appetere ſe non eſſe. igitur. Contra. Di. Ber. loquens diabolo. Hæc iniquitas tua non ira momentanea, ſed odio digna eſt ſempiterno, vt altiſſimo Deo deſiderares æquari. Notãdum ſecũdum Scotum, quòd duplex eſt volitio, ſcilicet ſimplex, & ſub conditione, vel ſub alijs terminis duplex eſt volitio. Vna eſt volitio efficax, quæ eſt imperatiua mediorum inducentium ad finem volitum. Et hoc modo infirmus ſperans ſanitatem vult ſanitatem. Alia eſt volitio complacentiæ tantum: & hæc poteſt eſſe rei impoſſibilis quemadmodum etiã di. philoſophus. Et hæc ſufficit ad meritum, aut demeritum, quia licet volitum, ſit impoſſibile, tamen poteſt voluntas ei conſentire pleno conſenſu. Hoc præmiſſo ponuntur tres concluſiones. Prima eſt. Angelus potuit peccare, & de facto peccauit. Quod peccauerit patet, quia dicitur Iob quarto. In Angelis ſuis reperit prauitatem. Quod potuerit peccare probatur. Omnis voluntas, quæ non eſt ſua regula poteſt habere actum non rectum, & ſic peccare. Sed omnis voluntas creata eſt huiuſmodi. Maior patet quia omnis talis voluntas, cum ſit libera, poteſt eſſe difformis regulæ ſuæ, per affectionem inordinatam. Secunda concluſio. Angelus malus appetiit æqualitatem Dei. patet auctoritate Bernardi prius adducta. Item auctoritate Auguſtini li. de quęſtionibus veteris teſtamenti: dicentis, quòd diabolus elatione cecatus appetiit eſſe vt Deus. Item per illud, quod ſcribitur. Iſa. in perſona luciferi. Aſcẽdam in cęlũ, & ero ſimilis altiſſimo. Quod autem potuerit appetere æqualitatem Dei ſic probatur. quia voluntas habet duplicem actum amoris, videlicet amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ & quantum ad vtrunque actum habet totum ens pro obiecto. Sed æqualitas Dei eſt, aliquod ens concupiſcibile: ergo Angelus potuit ſibi illam æqualitatem appetere. Et hæc eſt ratio, quam adducit Scotus. Item ipſe ſic probat, quia ſecundum Aug. Voluntas poteſt frui vtendis & vti fruendis: ergo voluntas poteſt frui ſeipſa, ergo poteſt ſibiipſi velle tãtum bonũ, quantum poteſt, vel ſũmo bono quo ſolo fruendum eſt. Et hoc eſt appetere æqualitatem Dei. Tertia concluſio. Malus Angelus non appetiit æqualitatem Dei volitione efficaci: ſed volitione complacentiæ tantum, ſiue volitione conditionata. Primum patet, quia non ſic appetiit, vt conaretur ad illam aſſequẽdam cum videret illud eſſe impoſſibile. Secundum vero iam probatum eſt ſatis in ſecunda concluſione. Ad primum argumentum dicendum, quòd intellectus ſimplex intelligens ſummum verum non errat, neque etiam

*Marginal notes:* *Lib. de ſimilit.* — *Lib. de gradibus humilitatis.* — *Ethi. lib. 3.* — *Iob. 4.* — *Iſa. 14.* — *Lib. 83. quaſt.*

etiam intellectus componens, & diuidens, quando ſummum bonum coniungit ei cui conuenit, vel diuidit ab eo cui non conuenit. Sed errat dum componit ſummum verum cum eo cui non conuenit. Et ſic etiam voluntas collatiua peccat quando ſummum bonum appetit ei cui non conuenit. Ad ſecundum argumentum dicendum ad minorem, quòd angelus appetens æqualitatem Dei, ſe conuertit ad Deum inordinate, quia appetebat bonum diuinum, vt proprium ſibi. Hoc autem modo conuerti ad Deum ſecundum veritatem eſt auerti a Deo & cõuerti ad ſe finaliter. Ad tertiũ argu. dicendum, quòd ſi ſumatur electio pro volitione plena, conſequente plenã apprætenſionẽ intellectus, peccauit angelus ex electione, ſed non ſumendo electionem, prout dicitur volitio mediorum ad finem, conſequens concluſionem ſillogiſmi practici, prout ſumitur a philoſoph. quando dicit, quòd electio non eſt impoſſibilium. Ad quartum argumentum dicendũ, quòd angelum eſſe æqualẽ Deo, licet non habeat rationem entis quantum ad complexionem extremorum, quæ eſt impoſſibilis bene tamen quantum ad extrema complexionis, quæ ſunt ipſe angelus & ipſa Dei æqualitas, & ſic ipſa æqualitas Dei habet rationem volibilis ſecũdũ ſe: ideo potuit angelus eã velle ſibi modo ſupradicto. Ad quintum argumentum dicendum, quòd angelum eſſe æqualem Deo, fuit præoſtenſum voluntati ab intellectu non errante, quia videlicet ab intellectu ſimplici cognoſcentẽ angelũ & cognoſcẽte æqualitatem Dei, in quo intellectu ſimplici nullus poteſt eſſe error. Non autem fuit præoſtenſum ab intellectu componẽte, videlicet ab intellectu dictante angelum poſſe æquari Deo: hoc enim dictamen non habuit intellectus angelicus. Ad ſextum argu. dicendum, quòd ſicut intellectus ſciens añs non propterea ſcit conſequens niſi ſciat conſequentiã neceſſariam, ſic voluntas volens antecedens non propterea vult conſequens niſi velit conſequentiam, quod eſt intelligendum de formali volitione, licet concedi poſſit, quòd velit conſequens quadam volitione conſecutiua. Præterea dicendum, quòd cum dicit Anſelmus, quòd nullus poteſt velle ſeipſum non eſſe, hoc verum eſt de volitione ordinata, non eſt autem voluntas ordinata, volendo aliquid & nolendo id quod neceſſario ſequitur ad ipſum.

*Ethic. libr. 3.*

### *Vtrum primum peccatum luciferi, & aliorum dæmonum fuerit ſuperbia.*

*Scot. 2. ſent. d. 6. q. 2.*

SEcundo quęritur. Vtrum primum peccatum luciferi, & aliorum dæmonum fuerit ſuperbia. Primo ar. quòd non, quia primum peccatum luciferi fuit grauiſſimum: tum ex parte eius in quem peccauit, quia in Deũ: tũ ex parte eius qui peccat quia nobiliſſimis naturalibus p̃ditus: tum ex parte ipſius peccati, quod erat irremediabile. Sed ſuperbia non eſt grauiſſimum peccatum. Minor patet, quia

humilitas

humilitas, quæ eſt virtus oppoſita ſuperbiæ non eſt optima ſiue excellentiſſima cum charitas ſit melior. Secundo ar. Superbia eſt appetitus immoderatus propriæ excellentiæ, ſed diabolus non primo appetebat excellentiam ſuper alios. igitur. Minor patet, quia nullus appetit aliquid ĩ ordine ad aliud, niſi quia primo illud appetit ſibi. ergo diabolus prius appetebat aliquid in ſe, quàm excellentiam ſuper alios. Tertio ar. Superbia conſiſtit in iraſcibili, ſed nullus actus iraſcibilis poteſt eſſe primus ſimpliciter, quia vis iraſcibilis eſt propugnatrix concupiſcibilis, & ideo paſſiones iraſcibilis oriuntur ex paſſionibus cõcupiſcibilis. Quarto arg. Omnis ſuperbus appetit præeſſe, & non ſubeſſe, ſed dæmones inferiores appetebant ſubeſſe lucifero, ergo non peccauerunt per ſuperbiam. Contra. Dicit Auguſtinus ſuper Gene. ad litteram lucifero. Statim factus a luce veritatis ſe auertit ſuperbia tumidus, & proprie poteſtatis dilectione correptus. Et de omnibus dęmonibus dicit Gregorius. ij. moralium. Tanto magis homines in cœleſtia aſcendere inuident, quanto ſe a cœleſtibus per immunditiam præſumptionis deſertos vident. Primo notandum, quòd duplex eſt actus uoluntatis. ſcilicet velle, quæ acceptat obiectum conueniens, & nolle quo refugit diſconueniens. Et vlterius duplex eſt velle. ſ. velle amicitię quod eſt reſpectu obiecti cui volumus bonum. Et velle concupiſcentiæ, quod eſt reſpectu obiecti, quòd volumus alicui amato. Dicit itaque doctor ſubtilis, quòd omne nolle præſupponit aliquod velle: a nullo enim refugit voluntas, niſi quia illud non poteſt ſtare cum aliquo, quod acceptatur a voluntate, vt dicit etiam Anſelmus. Et vlterius dicit, quòd omne velle concupiſcentiæ præſupponit aliquod velle amicitiæ, id enim quod eſt volitum, ſiue amatum per amicitiam, cui videlicet volumus bonum eſt quaſi finis reſpectu concupiti. Finis autem habet primam rationem obiecti voliti. Ex his ergo ſequitur ſecundum ipſum Scotum quòd actus inordinatus voluntatis ſimpliciter primus eſt velle amicitiæ, & non concupiſcentiæ. Si enim velle amicitiæ eſſet ordinatum velle concupiſcentiæ, conſequens etiam eſſet ordinatum. Nam ſi ordinate amo, id cui volo bonum, ordinate concupiſco ſibi bonum. Primum ergo peccatum angeli fuit aliquod velle amicitiæ, non reſpectu Dei, quia non potuit Deum nimis amare amore amicitiæ. Nec etiam eſt veriſimile, quòd aliquid aliud a ſe nimis dilexerit amore amicitiæ, tum quia inclinatio naturalis magis eſt ad ſe amandum, quàm ad aliquid aliud creatum. tum quia non videtur, quòd aliquid creatum aliud a ſe ſic intellexerit ſicut ſe. Ideo primus actus inordinatus, fuit actus amicitiæ reſpectu ſuiipſius, & hoc eſt quod dicit Auguſt. Ciuitates duas fecerunt amores duo. Ciuitatem Dei amor Dei vſque ad contemptum ſui, & ciuitatem diaboli amor ſui vſque ad contemptum Dei. Præterea dicit ipſe Scotus, quòd prima concupiſcentia

*Libr. de caſu diaboli.*

*De Ciuit. Dei li. 14. c. vlt.*

cupiſcẽtia inordinata in angelo fuit immoderata concupiſcentia beatitudinis, quod ſic probat, quia primo concupiſcentia inordinata non proceſſit ex affectione iuſtitiæ. ex ea enim nullum procedit peccatum: ergo proceſſit ex affectione commodi. Nam ſecundum Anſel. Omnis actus voluntatis elicitus aut elicitur ſecundum affectionem iuſtitiæ, aut ſecundum affectionem commodi. Maximum igitur commodum maxime appetitur a voluntate, non ſequente regulam iuſticię. maximum autem commodum eſt beatitudo. Et hęc ratio ſumitur ab Anſelmo libro de caſu diaboli. Item ſic probatur. Primum peccatum in concupiſcendo fuit aliquod velle. Aut ergo angelus concupiuit aliquid amore honeſti, vel vtilis, vel delectabilis. Non primum, quia tunc non peccaſſet. Nec ſecundum, quia amor vtilis non eſt primus amor. Nullus enim prius cõcupiſcit vtile, quàm id ad quod eſt vtile. ergo peccauit concupiſcendo aliquid exceſſiue tanquam delectabile ſummum. Summum autem delectabile eſt ipſa beatitudo. igitur. Et ſi inſtetur, quia ſecundum Auguſt. Beatitudo ab omnibus appetitur: ergo in tali appetitu non eſt peccatum. Dicendum ſecundum Scotum, quòd voluntas poteſt immoderate velle beatitudinem, & ſic peccare. Et hoc tripliciter, vel quantum ad intenſionem puta volendo eam maiori conatu, quàm ſibi conueniat, vel quantum ad accelerationem puta volendo eam ſibi citius, quàm conueniat, vel quantum ad cauſam puta volendo ſibi eam aliter, quàm ſibi congruat. puta ſine meritis, vel forte alijs modis. Probabile eſt igitur, quòd exceſſerit voluntas dęmonis plus appetendo beatitudinem inquantum eſt bonũ ſibi, quàm amando illud bonum in ſe, vel plus appetendo illud bonum, vt obiectum beatificum eſſe bonum ſuum, quàm illud in eſſe Deo ſuo. Et in hoc eſt ſumma peruerſitas, quæ eſt vti fruendis, & frui vtendis ſecundum Auguſtinum. Vel ſecundo modo potuit appetere habere ſtatim eam, cum tamen Deus nollet eam dare, niſi poſt mortuam viæ. Vel tertio modo appetendo haberi eam ex naturalibus, & non per gratiam, cum tamen Deus velit eam a creatura beatificabili haberi ex meritis. Secundo notandum, quòd aliqui dixerunt angelos peccaſſe multis generibus peccatorum in eodem inſtanti. Sed hoc non videtur conuenienter dictum, quia ſicut intellectus non poteſt ſimul habere diuerſas cognitiones plenas, & diſtinctas, ſic nec voluntas diuerſas affectiones. Vnde ſecundum beatum Bonauen. malitia diaboli proceſſit ſecundum triplicem ſtatum, videlicet initium, augmentũ, & complementũ. Habuit. n. initiũ in præſumptione, quia ſtatim vt vidit pulchritudinem ſuã præſumpſit. Cępit augmentũ ĩ ambitione, quia præſumens appetiuit, quod omnino ſupra ſe fuit, & quod habere non potuit. Habuit aũt complementum in odij & inuidiæ affectione, quia videns ſe non poſſe habere, quod appetebat, cæpit inuidere Deo, & affectu odij contraire. Sco. vero dicit, ꝙ malitia dæmonis

*De Tri. c. 14.*

*Lib. 83. Quæſt.*

dæmonis cœpit ab amore ſuiipſius, quod non erat maximū peccatum, & cōſummata eſt in odio Dei, quod maximum fuit peccatum. Sicut enim formaliter nullus actus eſt melior, quàm diligere Deum, ita nullus eſt peior quàm odire Deum. Hoc autem odium ex hoc proceſſit in dæmone, quia vidit ſe non poſſe aſſequi, quod appetebat Deo manēte, ideo voluit Deum non eſſe. Vnde patet, quòd ſicut in bonis eſt proceſſus a magis bono ad minus bonum, puta a dilectione Dei ad dilectionem fraternam, ſic ex oppoſito in malis eſt proceſſus a minus malo ad magis malum. Iuxta illud Auguſtini. Amor ſui vſque ad contemptum Dei. Et ſi arguatur, quòd ex præcedentibus ſequitur, quòd primum peccatum diaboli fuerit remediabile cum de illo pœnitere potuerit in ſecundo inſtanti, in quo ſecundo peccauit. Dicit Scot. quòd ſi tunc pœnituiſſet, inueniſſet miſericordiam. Vnde peccatum primum diaboli non eſt ex ſe irremediabile, ſed solū quia in illo perſeuerauit vſque ad terminum Omne enim peccatum viatoris, de quo non pœnitet ante terminum viæ, efficitur irremediabile. Tertio notandum, quòd ſecundum Bon. attenditur triplex ordo inter peccatum luciferi, & peccatum aliorum dæmonum. Primus eſt ordo in exceſſu grauitatis, quia videlicet peccatum luciferi eſt grauius. Secundus eſt ordo cauſalitatis, largè ſumendo cauſalitatem pro occaſione: quia videlicet præbuit aliis viam & occaſionem peccandi. Tertius vero eſt ordo durationis. Peccauerūt enim alij aſpicientes ad id quod volebat lucifer, & exinde aſpiciētes ad commodum ſuum. Veriſimile eſt itaque peccatum luciferi præceſſiſſe tam conuerſionē bonorum, quàm auerſionem malorum. Prius enim pręſumpſit, & ambiuit, & voluntatem ſuam expreſſit omnibus, & tunc quidam ſibi conſenſerunt. Alij vero ſibi reſtiterunt, & Deo adhæſerunt. Et ſimul iſti lux, & alij tenebræ facti ſunt. Quarto notandum, quòd ſuperbia poteſt dupliciter dici. Vno modo proprie pro immoderato appetitu propriæ excellentiæ reſpectiuæ, videlicet cum aliquis vult cęteris ſupereſſe. Alio modo dicitur etiam ſuperbia immoderatus appetitus excellentiæ in ſe & abſolutæ. i. alicuius magnitudinis. His pręmiſſis, ponuntur ſex concluſiones. Prima eſt. Omnes dæmones per ſuperbiam a Deo auerſi ſunt. Probatur, quia certum eſt, quòd in ipſis omnibus fuit inordinatus appetitus proptiæ excellentiæ cum omnes appetierint propriam libertatem ſe ſubtrahentes a Dei obedientia. De lucifero autem ſpecialiter patet concluſio, quoniam ſecundum Aug. appetiit eſſe vt Deus, & omnibus præeſſe. De aliis autem ſpecialiter probatur: quia omnes conſenſerunt ſuperbiæ luciferi, ac etiam in ſeipſis ſuperbierunt nimis appetētes propriam voluntatem. Secunda concluſio. Primum peccatum ſimpliciter in angelis fuit immoderatus amor ſui, ſiue immoderata ſui complacentia. Patet ſatis ex dictis in primo notabili. Tertia concluſio. Illud primum angelorum peccatum non erat formaliter

*De Ciuit. Dei libr. 14. c. vlt.*

liter ſuperbia proprie dicta, ſed ſuperbia ſecundo modo dicta tantum. Prima pars patet, quia ſuperbia proprie dicta eſt immoderatus appetitus excellentiæ per reſpectum ad alios. Cõplacentia autem ſine amor ſui non reſpicit alios. Secunda pars patet, quia vt dicit Auguſt. Præſumptio eſt nimis ſibi placere, & ſuperbi dicuntur ſibi placentes. *De Ciuit. Dei libr. 14.* Quarta concluſio. Illud primum peccatum diaboli magis proprie reducendum eſt ad luxuriam, quàm ad quodcunque aliud viciorum capitalium non quidem accipiendo ſtricte luxuriam, prout ſolet accipi pro appetitu immoderato voluptatum carnalium, quæ non habent locum in angelis, ſed pro immoderato appetitu cuiuſcunque delectationis. Concluſioné ſic probat Scot. quia ſi quis nimis immoderate diligit aliquem alium a ſe, nõ propter hoc dicit ſuperbus, aut præſumptuoſus, ſed magis eſt luxurioſus, ſeu libidinoſus. Sed eiuſdem rationis videtur eſſe amor ſui, & amor proximi. igitur. Quinta concluſio. Primum velle concupiſcentiæ inordinatum in dæmonibus reducendum eſt etiam ad luxuriã. Patet, quia ad luxuriam generaliter dictam directe pertinet omnis immoderatus appetitus cuiuſcunque boni delectabilis inquantum delectabile eſt. Sexta concluſio. Alij dæmones moti ſunt ad peccandum ex peccato luciferi. patet per illud Apoca. *Apoc. 12.* Draco ſecum traxit tertiam partem ſtellarum. Hoc enim conuenienter exponunt doctores de lucifero. Et ſi arguatur, quia ſi ſic, ſequeretur, quòd peccatum aliorum dæmonum eſſet remiſſibile, ſicut & peccatum primorum parentum. Dicendum primo, quòd peccatum primorum parentum erat remiſſibile quandiu fuerunt viatores, ſi pœnitere voluiſſent, non autem eſt remiſſibile poſtquam ſunt in termino. Nam ſicut dicit Damaſce. quòd in hoĩbus eſt mors, hoc in angelis eſt caſus. Secundo dicendum, quòd non eſt ſimile de peccato dæmonum, & de peccato primorum parentum. Diabolus enim induxit primos parentes ad peccandum ſuggerendo, & falſa promittendo. dæmones vero induxit ſolum ſuum conceptum inſinuando. Vnde non dicitur tentaſſe eos ſicut primos parentes. Et ſi quæratur de quo ordine angelorum fuerit lucifer. Dicendum, quòd Auguſt. mouet hanc quæſtionem lib. ſuper Geneſ. ad litteram, ſed non ſoluit. *Lib. 32. Moralium.* Pauca enim de angelis voluit diffinitiue tractare. Sed Gregor. expreſſe dicit, quòd fuit de ſuprema ierarchia, & de ſupremo ordine primus. Vnde exponens illud Iob. Ipſe eſt principium viarum Dei. *Iob. 40.* Dicit, quòd Deus fecit cum ceteris omnibus eminentiorem. Ad primum argumentũ dicendum, quòd primum peccatum luciferi non fuit grauiſſimũ propter criminis magnitudinẽ, vt patet ex dictis in ſecundo notabili, licet dici poſſit grauiſſimum, quia fuit initium omniũ peccatorum. Ad ſecundum argumentum patet reſponſio ex quarto notabili. Ad tertium patet reſponſio per diſtinctionem ſupra poſitam in quarto notabili. Ad quartum dicendum ad minorem, quòd dæmone-

nes inferiores non appetebant principaliter ſubeſſe lucifero. Sed appetebant propriam libertatem, & quia videbant ſe non poſſe habere libertatem quam cupiebant ſecundum æſtimationem ſuam ſub Deo. ideo volebant ſubeſſe lucifero. Sic enim aliqui ſuperbi magis volunt ſubeſſe inferiori domino, quàm ſuperiori. vt videlicet minus poſſint coerceri, & ſint magis propriæ voluntatis.

*Vtrum mali Angeli neceſſario male velint.*

*Scot.2.d.7.q.1. Tho.1.p.q.64.ar.2.*

TErtio quæritur. Vtrum mali angeli neceſſario male velint? Primo arg. quòd nõ, quia dicitur Iacobi. Dæmones credunt & contremiſcunt: iſti autem ſunt boni actus. igitur. Secundo ar. In dæmonibus eſt liberum arbitrium, & imago Dei. Nam vt dicit Dionyſ. naturalia in dæmonibus remanſerunt integra. igitur. Tertio arg. Intellectus dæmonis poteſt aliquod verum intelligere: ergo & voluntas eius poteſt aliquod bonũ velle: patet conſequentia: quia dicit philoſophus. Omnis malus ignorans: ergo non poteſt eſſe malitia in voluntate, niſi ſit error in intellectu. Quarto arg. Si angeli ſemper male volunt, continue augetur eorum malitia: ergo & eorum pœna, & ſic nunquam erũt in termino, quod eſt falſum. Quinto arg. Dicit Damaſ. quòd malitia eſt contra naturam, ergo non neceſſario cõuenit alicui naturæ intellectuali. Contra. Super illo. Quæ conuentio Chriſti ad Belial. Dicit gloſa. Sicut Chriſtus ſemper bene agit. ſic diabolus ſemper male. Et pſal. dicit, Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper: quod eſt intelligendum non intenſiue, ſed extenſiue. Primo notandum, quòd beatus Thomas aſſignat rationem obſtinationis dæmonum ex eo, quòd intellectus angelicus immobiliter, & ſine diſcurſu apprehendit obiectum. Appetitus autem proportionari debet ſuæ potentiæ apprehenſiuæ; ſicut mobile motori. ideo voluntas angeli immobiliter adhæret obiecto volito. Henricus autem aſſignat rationem ex eo, quòd voluntas a corpore ſeparata, habet plenam libertatem: voluntas vero in corpore diminutam. voluntas igitur ſeparata ex toto conatu ſe immergit obiecto, ſic vt reſilire non poſſit: Sed, vt dicit Sco. Hæc non ſunt conuenienter dicta, quia ſecundum Auguſt. aſſignanda eſt communis ratio obſtinationis dæmonum, & animarum damnatarum. Certum eſt autem quòd anima quandiu eſt in corpore, nõ apprehendit obiectum immobiliter, neque obiecto volito ſe immergit irretractabiliter. ergo non erit in anima corpori coniuncta cauſa ſuæ obſtinationis. Et ſic quærenda eſt cauſa huius in ea ſeparata. Aut ergo eſt obſtinata ante omnem actũ elicitum: Aut per aliquem actum tunc elicitum. Si primum ſequitur, quòd neutra cauſarum prædictarum eſt cauſa ſuæ obſtinationis. Nec poteſt dici ſecundum, quia anima ſeparata non meretur, nec demeretur: ſed tantum recipit id quod quandiu

*Iac.2.* *De di. no.c.4.* *Ethic. libr. 3.* *2.Cor.6* *De fide ad Petrum.*

diu erat in corpore meruit, vel demeruit. Item ſpecialiter arguit Sco. contra primam opinionem, quia ſi intellectus ſit ſufficiens motor voluntatis vt ſupponit illa opinio: cum intellectus angelorum ante primum peccatum fuerit rectus in apprehendendo non enim pęnam præceſſit culpam, ſequitur, quòd mouit voluntatem ad rectè appetēdum, nec potuit aliter mouere cum moueat per modum naturæ, ergo voluntas illa nunquam potuit peccare, quod eſt falſum. Contra ſecundam vero ſic arguitur. Agens liberum, ſicut dominatur ſuæ actioni, ſic & modo agendi ergo in poteſtate eius eſt agere intenſæ, vel remiſſæ, ergo non oportet, quòd voluntas perfectè libera cum ſummo conatu in obiectum ſe immergat. Præterea, eodem principio aliquid tēdit in terminum, & quieſcit in termino, ergo ſicut voluntas libertate ſua tendit in obiectum ita, & contingenter in illo quieſcit. Secundo notanda ſunt tria præambula de bonitate, & malitia actus. Primum eſt, quod vltra bonitatem naturalem volitionis, quę ſibi competit ratione ſuæ entitatis eſt triplex bonitas moralis. Prima eſt bonitas ex genere, quæ competit volitioni ex hoc, quòd tranſit in obiectum ſibi conueniens ſecundum dictamen rectæ rationis. Et dicitur bonitas in genere, quia habet aliquid de genere moris, & eſt potentialis, & formabilis per quamcunque aliam circunſtantiam moralem. Secunda eſt bonitas virtuoſa, ſiue ex circunſtantia, quæ competit volitioni ex hoc, quòd elicitur cum omnibus circunſtantiis debitis ſecundum rectam rationem. Bonū enim eſt ex integra cauſa ſecundum Dionyſium. Tertia eſt bonitas meritoria, ſiue gratuita, *De di. no. c.* quę conuenit actui ex hoc, quòd præſuppoſita duplici bonitate iam dicta, elicitur ſecundum inclinationem charitatis, vel gratiæ. Exemplum de prima, vt dare elemoſinam. Exemplum de ſecunda, vt dare elemoſinam pauperi indigenti de proprio, & propter amorem Dei. Exemplum de tertia, vt illud opus facere non ſolum ex pietate naturali, ſed ex charitate. Hæc autem triplex bonitas ſic ordinate ſe habet, quia prima præſupponitur ſecundæ, & non econuerſo. & ſecunda tertiæ, & non econuerſo. Secundum eſt, quòd huic triplici bonitati opponitur triplex malicia. Prima eſt malicia ex genere quando ſcilicet actus tranſit ſuper obiectum diſconueniens, puta ſi odire tranſit ſuper Deum. Secunda eſt malicia ex aliqua circunſtantia deordinante actum, licet tranſeat ſuper obiectum conueniens. Tertia eſt malicia demeritoria. Et poteſt quælibet iſtarum accipi contrariè & priuatiuè, reſpectu ſuæ bonitatis. Vt autem priuatiuè accipitur, priuatur tantum ipſam bonitatem. Vt autem contrariè accipitur, ponit aliquid vltra carentiam bonitatis repugnās tali bonitati. Tertium eſt, quòd malicia ex genere contrariè accepta, & priuatiuè accepta in primo membro conuertuntur: ideo ſicut inter priuationem, & habitum non eſt medium reſpectu ſubiecti ſuſceptibilis: ita

bonum ex genere, & malum ex genere ſunt contraria immediata. Ratio eſt, quia actus non poteſt eſſe quin tranſeat ſuper obiectum, & id neceſſario eſt, aut conueniens, aut diſconueniens. In ſecundo vero membro malicia priuatiue accepta, & contrariè non conuertuntur. Poteſt enim aliquis actus carere aliqua circunſtantia debita, & tamen non elici cum circunſtantia repugnante, quæ redderet actum vicioſum, puta ſi quis det elemoſinam pauperi non propter Deũ quia non conſiderat, nec tamen intendit aliquem finem indebitum. In tertio etiam membro poteſt actus eſſe malus priuatiue, ita quòd nõ eliciatur ex gratia, & tamen non erit demeritorius, quod patet, quia actus bonus in genere moris, tantum nõ eſt meritorius, & tamen non omnis talis eſt demeritorius. Sic ergo in ſecundo, & tertio membro poteſt eſſe actus indifferens, qui licet ſit malus priuatiuè, nõ tamen contrariè. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Poteſt malus angelus habere multas volitiones bonas ex genere patet, quia poteſt habere multas volitiones tranſeuntes ſuper obiectũ conueniens puta amando ſe: odiendo pœnam, & ſic de multis aliis. Secunda concluſio. Mali angeli non neceſſario habent actum ex circunſtantia. probat Scot. quia voluntas ex libertate ſua poteſt non velle, & ita nullum actum habere. Vnde dicit *Retrac. lib. 1.* Augu. Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, quàm ipſa voluntas, id eſt, quàm ipſa volitio. Probabile eſt tamen, quòd mali angeli propter vehementem maliciã omnes ſuos actus, quando agunt deformant ex aliqua circunſtantia inordinata referendo inordinate ad amorem ſui. Tertia concluſio. Malus angelus in ſenſu compoſito nullam poteſt habere volitionem bonam [bonitate meritoria. Patet, quia non poſſunt ſimul ſtare, quòd ſit malus, & quòd habeat volitionem ſic bonam. Quarta concluſio. In ſenſu diuiſo malus angelus poteſt habere volitionem bonã bonitate meritoria, loquendo de potentia remota, & diminuta, ſed non loquendo de potentia propinqua & completa. Primum patet, quia habet voluntatem, quæ eſt receptiua volitionis ſic bonæ, immo etiã eſt principium actiuum partiale talis volitionis, licet non totale. Secundum patet, quia ſibi deficit vna cauſa partialis requiſita ad bonum meritorium, ſcilicet gratia, quæ nunquam ſibi dabitur cum ſit extra ſtatũ viæ, ſed Deus poſſet eam dare ſibi de potentia abſoluta, ſed non de potentia ordinata. Ad primum argumentum dicunt aliqui, quòd licet dæmones credant, tamen credere in eis eſt malus actus, quia odiunt creditum. Sed contra hoc arguit Scotus, quia actus intellectus, vt prior eſt actu voluntatis, non habet deformitatẽ per actus voluntatis ſequentes. Dicendum ergo, quòd dæmones habent aliquẽ actum diminutè bonum bonitate morali, quia non malum malicia contraria, quia videlicet non habet circunſtantiam contrariam, circunſtantiæ debitæ, licet careat aliqua circunſtantia debita. Dæmones

mones enim non credunt propter illum finem, propter quem credendum eſt. Ad ſecundum argumentum ſatis patet ſolutio ex quarta concluſione. Ad tertium argumentum dicendum, quo ad præſens, quàm cum dicitur omnis malus ignorans, poteſt capi ignorans, id eſt non approbans, ſicut illud Matth. Neſcio vos. Omnis enim peccans non approbat bonum. Præterea dicendum eſt, ꝙ non eſt ſimile de intellectu & voluntate. Intellectus enim cogi poteſt ad aſſentiendum propter euidentem veritatem complexionis, ſed voluntas non cogitur ex bonitate obiecti. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ ſemper augetur eorũ culpa: & etiam eorum pœna extenſiue, ſed non intenſiue. Ad quintum argumentum dicendum, quòd peccatum eſt contra naturam, id eſt contra illum actum, qui natus eſt elici conformiter inclinationi naturali, ſed ex hoc non oportet, quòd contrarietur voluntati ſecundum ſe, ſicut non oportet illud, quod contrariatur effectui, vel accidenti contrariari cauſæ, vel ſubiecto, maxime quando talis cauſa nõ eſt cauſa naturalis effectus, ſed libera.

*Matt. 25.*

## PORTIO SECVNDA.

S*VPERIVS dictũ eſt de creatura mere ſpirituali, nunc dicendũ eſt de creatura mere corporali, circa quam exprimit ſcriptura in principio Gen. triplex opus, videlicet opus creationis, cum dicitur. In principio creauit Deus cœlum & terram, &c. Et opus diſtinctionis cum dicitur. Diuiſit lucem a tenebris, & aquas, quæ erant ſub firmamento ab his, quæ erant ſuper firmamentũ: & opus ornatus cum dicitur. Fecit Deus luminaria, &c. Primo ergo dicendum eſt de opere creationis.*

### *Vtrum fuerit creata materia informis.*

*Scot. 2. d. 12. q. 1. & 2. Dur. 2. d. 12. q. 2. Thom. 1. p. q. 66. art. 1. Henr. quodlibet 1. q. 10.*

CIRCA quod quæritur. Vtrum materia informis vna omnium corporum fuerit creata ante omnem diem? Primo argu. quòd materia non ſit facta informis a principio, quia dicit ſcriptura. In principio creauit Deus cœlum & terram, ergo ex tunc materia habuit formam celeſtem & elementarem. Secundo arg. quòd illa materia non ſit vna omnium corporum: quia ſecundum philoſophum. Quorum eſt vna materia, illa ſunt adinuicem tranſmutabilia, igitur. Tertio arg. Sicut dicit Beda. Simul facta ſunt cœlum empireum, & materia prima, ergo ex illa materia non eſt factum cœlum empireum ex qua facta ſunt alia corpora, igitur non eſt vna omniũ corporum. Quarto arg. quòd non ſit facta ante omnem diem, quia Gen. 2. dicitur. Hæ ſunt generationes cœli & terræ in die, quãdo fecit Deus cœlum & terram. Gloſa ibi dicit, id eſt omnium viſibilium materiam, ergo materia creata eſt in die, & nõ ante diem. Contra, Gen. Poſt creationem terræ, per quàm

*Philo. 1. de generat. t. c. 23.*

*Gen. 2.*

*Gen. 1.*

intelligitur materia informis, cum poſtea dicatur. Terra autem erat inanis & vacua. Deſcribitur productio lucis. Dies aũt non fuit ante lucem, ergo materia informis creata eſt ante diẽ. Primo notandum, quod materia dupliciter intelligi poteſt informis. Vno modo per carentiam cuiuſcunque formæ. Alio modo per carentiam formæ completiuæ & diſtinctiuæ. Secundo notandum, ꝙ materia poteſt intelligi vna omnium corporum tripliciter. Vno modo ſecundum cõem rationem, ſm quam ſibi conuenit ſubijci formæ ſubſtantiali. Alio modo ſm ſpecialem rationem, ſm quam cõuenit ſibi ſubijci formæ ſubſtantiali, ac etiam quantitati. Tertio modo ſm rationem ſpecialiſſimam, ſm quam conuenit ſibi ſubijci formæ ſubſtantiali quantitati, & contrarietati, ac priuationi. Primo modo, vna eſt materia omnium creaturarum, tam ſpiritualium, quàm corporalium, vt ſupra dictum fuit. Secundo modo, vna eſt materia omnium corporum. Et tertio modo, vna eſt materia omnium generabilium, & corruptibilium. Tertio notandum, ꝙ vna eſt opinio ſolius Auguſtini dicentis, ꝙ materia præceſſit formam etiam diſtinctiuã ordine naturæ tantum. Dicit enim ſuper Gen. ad literã in pluribus locis, omnia tam ſpiritualia, quàm corporalia, cœleſtia & elemẽtaria, ac etiam alia generabilia, & corruptibilia in ſuis primarijs ſuppoſitis, ſimul à principio in eodẽ inſtanti fuiſſe producta: & ex tunc etiã ipſis generalibus, & corruptibilibus inditas fuiſſe rationes ſeminales ad ea producenda, quę poſtmodum producta ſunt: ita ꝙ ſm ipſum nulla fuit ibi prioritas, aut poſterioritas durationis, ſed naturæ tantum: ratione cuius ordinis naturæ Moyſes prius expreſſit productionem eorum, quæ naturaliter alijs præſupponuntur: ſicut prius poſuit productionem terræ, quàm arborũ, & huiuſmodi & aquæ, quàm piſcium. Obſeruauit etiã Moyſes ordinem doctrinę, quia rudi populo loquens ea, quæ ſimul facta ſunt per partes diuiſit. Dicit ergo ipſe Auguſtinus, ꝙ illi ſex dies, de quibus loquitur Moyſes ſunt tantum vnus dies ſexies replicatus, & per illos ſignificatur perfectio creaturarum in mente angelica, in qua a principio concreatæ ſunt ſpecies omnium rerum, ac etiam ipſarum rerum creatarum notitia: ita ꝙ in cognitione lucis fuit primus dies. In cognitione firmamenti ſecundus. In cognitione diſtinctionis maris, & terræ tertius. In cognitione Solis & Lunæ, & ſtellarum quartus. In cognitione piſcium, & auium quintus. In cognitione iumentorũ, & hominis ſextus dies. Alia aũt eſt opinio aliorũ ſanctorum dicentium, ꝙ a principio omnia creata ſunt in materia. Sed poſtea ex illa materia ꝓducta ſunt ſm diſtinctã formam & ſpeciem in ſucceſſione ſex dierum. Et huius opinionis eſt Ambro. in exameron. Ac etiam Gregorius, & Baſilius, & alij quàm plurimi. Vnde dicit Chryſoſt. Quod ſimul factum eſt ſm materiam, poſtea diſtinctum apparuit ſecundum formam. Hanc autem opinionem aliquando recitat Aug. *Super Iohan.*

& cum

& eam veneratur,ſed tamen primam opinionẽ dicit eſſe ſibi veriſimiliorem,ſiue probabiliorẽ, licet ſecunda ſit ſecurior. Nam, vt ipſe dicit.Maior eſt ſacræ ſcripturæ auctoritas,quàm quæcunque humani ingenij perſpicacitas. His præmiſſis,ponũtur ſex concluſiones. Prima eſt. Materia non fuit facta informis per carentiam cuiuſcunque formæ ſubſtantialis. Patet, quia materia in illo eſſe, in quo fuit primo producta erat in loco circumſcriptiue, videlicet in concauo cœli empirei, vt dicunt cõiter Doctores.Eſſe autẽ in loco circũſcriptiue nõ conuenit, niſi habenti aliquã formam corpoream, igitur. Secunda concluſio. Deus potuit producere materiam abſq; quacunq; forma, patet,quia minus dependet materia à forma, quàm accidẽs a ſubiecto,ſed Deus poteſt facere accidens ſine ſubiecto,igitur. Tertia concluſio. Vna eſt materia corporum cœleſtium & inferiorũ, ſm rationẽ cõem, ac etiã ſpecialem ſuperius dictam,licet non ſm rationem ſpecialiſſimã. Primum patet, quia vbi eſt forma vnius rõnis, ibi eſt materia etiã vnius rõnis,ſed forma corporeitatis eſt eiuſdẽ rõnis in corporibus cœleſtibus & inferioribus, igitur. Minor patet, quia eadem ratione prædicatur corpus de cœlo, & elementis. Secundum patet, quia materia corporum cœleſtium non eſt ſubiecta contrarietati,neq; priuationi formæ ſubſtantialis quemadmodum materia iſtorum inferiorum. Quarta concluſio. Deus potuit omnia ſimul facere, quæ dicuntur eſſe facta in ſex diebus: patet, quia ibi nulla implicatur contradictio. Quinta concluſio. Non omnia ſimul facta ſunt: patet ex textu ſacræ ſcripturæ,Gen.1.Sexta cõcluſio. Materia prima tam ordine naturæ, quàm ordine durationis facta eſt ante omnem diem. Primum patet, quia illud eſt prius natura,quo poſito non ponitur aliud, & quo remoto remouetur. Nam dicit philoſophus in poſtprædi camentis,ꝙ prius natura dicitur, a quo non conuertitur eſſendi conſequentia. Sed materia prima, & huiuſmodi reſpectu eorum, quæ dicuntur facta fuiſſe in prima die, & alijs diebus ſequentibus ſecundum cõmuniorem modum exponendi. Secundum patet,quia duratio materiæ informis fuit æqualis moræ, in qua dæmones fuerunt in cœlo empireo. Nam etiã ſm Auguſt. cum dictum eſt. Facta eſt lux: ceciderunt dæmones de ſedibus empireis. Mora autem prædicta correſpondebat alicui tempori noſtro, vt ſuperius dictum fuit, igitur. Ex dictis itaq; patet,quòd ante productionem rerum in eſſe diſtincto & completo, quæ deſcribitur facta in ſex diebus fuit materia informis a Deo producta. Vnde dicit Beda, & multi alij, ꝙ quatuor fuerunt primo concreata, videlicet cœlũ empireum: angeli materia prima, & tempus non quidem tempus illud,quod nũc eſt in motu primi mobilis, cũ tunc nondũ eſſet primũ mobile,ſed tempus exiſtẽs in motu illius mobilis materiæ,quę prius dicta eſt materia prima, & materia informis. Ad primum argumentum dicendum, quòd ibi

Gen.1.

per cœlum intelligitur tantum cœlum empireum,& per terram materia prima,non quia magis eſſet, tūc ſub forma terræ,quàm ſub forma aliorum elementorum, cum careret omnibus formis diſtinctis. Sed quia terra plus participat conditionē materiæ, cum ſit maxime ſubiectiua. Ad ſecundū argumentum patet reſponſio ex ſecundo notabili, & tertia concluſione. Ad tertium argumentum dicendum,ꝙ licet ſimul duratione factum ſit cœlum empireum, & materia prima: prius tamen natura facta eſt materia prima. Ad quartum argumentum dicendum,ꝙ dies ibi accipitur generaliter pro quacunque duratione, vel aliter, quia modica fuit mora a creatione cœli empirei, & materiæ primæ vſque ad productionem lucis, quæ facta eſt prima die. Ideo hoc totum computādo pro vna die dicitur Deus creaſſe cęlū & terrā in die.

*De opere prima diei.*

*Vtrum lux cauſauerit diem.*

*Scot.2.d.13.q.1.Tho.1.p.q.67.ar.4.*

DAEMVM dicendum eſt de opere diſtinctionis,quod factū eſt in primis tribus diebus. Et primo circa opus primæ diei. Quæritur. Vtrum lux, quæ prima die facta eſt ſuo motu cauſauerit diem. Primo arg. quòd lux non ſit facta prima die. Lux enim eſt qualitas accidentalis, quæ poſterior eſt ſuo ſubiecto, igitur. Secundo arg. ꝙ non cauſauerit diem ſuo motu. Motus enim localis fit in ſpatio, Sed tunc nullum erat ſpacium. Materia enim informis occupabat totū,igitur.Tertio arg. Aut lux illa incepit moueri ab Oriēte, vel ab alia parte. Non primum, quia ſic dies illa prima habuiſſet mane præcedēs quod eſt falſum, vt patet Gen.1. Nec ſecundum, quia ſic dies illa non fuiſſet ęqualis alijs. Cōtra,Gen. expreſſe habetur, ꝙ prima die facta eſt lux,& diuiſio lucis a tenebris,& quòd Deus appellauit lucem diem. Et Magiſter ſententiarum dicit, ꝙ facta lux illa vicem ſolis tenebat,& motu ſuo circumagitata diem, & noctem diuidebat. Notanda ſunt ſex præambula. Primum eſt, quòd lux dicitur vere, & proprie in ſpiritualibus.Vnde Ioh. dicitur, ꝙ Deus erat lux vera. Et 1.Ioh.1. Deus lux eſt, & tenebre in eo non ſunt vlle. Ideo etiam Aug.Gen.Per lucem intelligit angelicā naturam. Dicitur etiam lux proprie in corporalibus. Et quia lux iſta corporalis notior eſt: ideo conuenienter ſecundum alios Doctores per lucem.Gen.1.intelligitur principaliter lux corporalis, quàmuis ſecundario etiā intelligi debeat lux ſpiritualis,videlicet natura angelica inquantum habet ſignificari per lucē corporalem. Secundum eſt,ꝙ lux in corporalibus nō eſt forma ſubſtantialis. Nulla enim forma ſubſtantialis eſt per ſe ſenſibilis. Lux autē eſt per ſe ſenſibilis. Item ſi lux eſt forma ſubſtantialis, aut eſt forma vltima, aut non vltima. Si primū ſequitur,ꝙ omnia corpora lucida tā cœleſtia, quàm elementaria, ſunt eiuſdem ſpeciei, quod eſt falſum. Si ſm ſequitur, quòd

*Gen.1.* *Ibidē.* *2.d.13.* *Ioh. 1.* *1.Io.1.* *Gen.1.* *Ibidē.*

ꝙ in igne eſt aliqua forma ſubſtantialis perfectior luce : & ſic lux non poteſt eſſe forma ſubſtātialis alicuius corporis cęleſtis in quo nulla poteſt eſſe forma ſubſtātialis imperfectior forma elementari. Tertium eſt, ꝙ lumē non poteſt dici eſſe ſubſtantia. Aut enim eſſet ſubſtantia ſpiritualis aut corporalis. Non primum quia lumē eſt extenſibile. Nec ſecundum, quia ſic duo corpora ſimul eſſent in eodem loco. Lumen enim eſt ſimul cum aere, aut alio medio illuminato. Item illud cui aduenit lumē manęt vnum, & idem ſm ſubſtantiam ipſo lumine veniente, aut etiam recedente. vt patet de aere illuminato & tenebroſo.

Quartum eſt, ꝙ lux propriæ dicitur qualitas ſenſibilis corporis lucidi. Lumen vero cauſatur a luce in medio diaphano: & eſt ſpecies ſenſibilis, ſiue intentio ipſius lucis prout intentio dicitur ſm Sco. nō ſolum id in quo tendit potentia: ſed etiam id per quod potentia tendit in obiectum. Et hoc poteſt ſic probari: quia ſi lumen eſſet obiectū ſenſibile tantum, & non ſpecies ſenſibilis, ſiue intentio, aut rō ſentiendi: ſequeretur ꝙ lumen poſitum ſupra viſum non faceret viſionē. *2. de anima t. c. 136* Dicit enim philoſophus, ꝙ ſenſibile, quod videlicet eſt ſenſibile tantum, & non rō ſentiendi poſitum ſupra ſenſum nō facit ſenſationem. Quintum eſt, quòd dies dupliciter dicitur. Vno modo dicitur lumē in aere vel in alio medio: & ſic dies nominat qualitatē, & dicitur dies artificialis. Alio modo dies dicitur tempus, ſiue ſpacium xxiiij. horarū & ſic nominat quantitatem & dicitur dies naturalis.

Sextum eſt, quòd circa quæſitū aliter loquuntur græci & aliter latini. Baſilius enim & Dama. & alii græci dicunt, quòd lux illa facta prima die cauſabat diem & noctem per emiſſionem & retractionem luminis diuina voluntate factam. Doctores vero latini probabilius dicunt, quòd lux illa circulationem illā faciebat, quæ nunc fit a ſole, & illuminabat hemiſperiū, in quo erat. Fiebant autem tenebræ in hemiſperio oppoſito ex obiectione materiæ groſſioris & denſioris, quę erat in medio totius materiæ iformis. His præmiſſis ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Conuenienter facta eſt lux prima die patet, quia id ſine quo non poteſt eſſe dies oportuit fieri prima die, ſed ſine luce non poteſt eſſe dies. igitur. Secunda concluſio. Lux illa cauſabat diem artificialem. Probatur, quia cauſa naturalis non impedita neceſſario producit effectum naturalem in proprio ſuſceptibili. Sed lux eſt cauſa naturalis luminis, ſiue illuminationis medii. Lux autem illa nō erat impedita, & materia prima, ſiue informis erat illuminabilis: ergo lux illa illuminabat medium, & ſic cauſabat diem artificialem. Tertia cōcluſio. Lux illa motu ſuo cauſabat diem naturalem ante productionem ſolis, quæ facta eſt quarta die. Patet quia ante productionem ſolis lux illa gerebat vicem ſolis. Sed ſol ſuo motu facit diem naturalem, ſcilicet diem artificialē & noctem. igitur. Quarta concluſio. Conuenienter facta eſt lux illa cauſans diem in illo tri-

duo antequã produceretur ſol. Patet, quia hoc apparet conueniens ordo diuinæ ſapientiæ, in operibus ſuis in quibus eſt proceſſus ab imperfecto ad perfectum. Lux enim illa erat imperfectior ſole. Vnde ꝑ hoc inſtruimur ne ſubito velimus aſcendere ad ſumma. Ad primum arg. dicendum, quòd licet lux ſit poſterior ſuo ſubiecto: conuenienter tamen præcedit alia, quæ poſterius producta ſunt. Præterea dicendum, quòd lux aliquando accipitur materialiter pro ipſa ſubſtantia lucida. Ad ſecũdum argumentum dicendum, quòd materia prima, ſiue informis: tunc erat in illo ſpacio in quo lux illa mouebatur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd aliqui vt Beda dixerunt, ꝙ lux illa incepit moueri ad meridiem. Et tũc oportet in prima die naturali cõnumerare ſex horas, quæ fuerunt ab opere creationis, vſque ad productionem lucis cum mundus, ſecundum communem opinionem fuerit factus in ęquinoctio. Et ſic dies ille naturalis fuit æqualis cæteris, quòd autem dies artificialis fuerit breuior, nullum apparet inconueniens. Alii autem dicunt, quòd incepit moueri ab oriente, nec propter hoc ſequitur, quòd dies illa habuerit mane, quia nulla fuit nox præcedens. Mane autem dicitur tẽpus inter noctem præcedentem, & diem claram ſequentem.

*Vtrum firmamentum factum fuerit ſecunda die.*

*Tho.1.p.q.68.ar.1.*

Circa opus ſecũdæ diei. Quæritur. Vtrum firmamentum quod vocatũ eſt cœlum diuidens aquas ab aquis conuenienter fuerit factum in ſecundæ die. Primo arguitur, ꝙ non: quia cœlum factum eſt ante omnem diem. Iuxta illud Geneſis. *Gen.1.* In principio creauit Deus cœlum & terram &c. Secundo arguitur, ꝙ firmamentum non diuidat aquas ab aquis. Omnis enim aqua eſt grauis: ergo nulla eſt naturaliter ſurſum: & ſic nulla eſt ſupra firmamentum. Tertio arguitur. Aquæ inferiores non attingunt ad firmamentum: ergo firmamentum nõ diuidit eas a ſuperioribus. Contra Geneſis dicitur. Fiat firmamentum in medio aquarum, & *Gen.1.* diuidat aquas ab aquis. Et ſequitur. Et vocauit Deus firmamentum cœlum: & factum eſt veſperæ & mane dies ſecundus. Notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, quòd extenſo nomine cœli aliquando aer vocatur cœlum. Iuxta illud pſalmus. Volucres cęli &c. Vnde & Dam. dicit vnum cœlum eſſe aereum. & ideo dixerunt aliqui Gene. ꝙ *Gen.1.* per firmamentũ intelligitur media regio aeris in qua condenſantur nubes, & per eã diuiduntur aquæ per euaporationẽ ſuperius eleuatæ ab aquis inferioribus. Secundum eſt, ꝙ cęlũ propriæ dicitur corpus ſublime luminoſum actu, vel potentia, & incorruptibile. Eſt autem huiuſmodi triplex cęlum. Primum eſt ſimpliciter lucidum, quod dicitur empireum. Aliud vero eſt ſimpliciter diaphanum, ſiue perſpicuum, aut tranſparens, & dicitur cœlum aqueum. Sicut enim

aquæ

aqua elementaris eſt perſpicua, atque frigida formaliter, & effectiuè, ſic cœlum illud eſt perſpicuum ac etiam frigidum effectiuè, licet non formaliter. Et quia cęlum illud non eſt fluidum, vt aqua elementaris, immo quaſi glaciali ſoliditate firmatum admodum criſtalli, ideo etiam dicitur criſtallinum. Aliud vero eſt cœlum ſydereum continens ſperas ſeptem planetarũ, & octauam ſperam, in qua ſunt ſtellæ fixæ, & iſtud ſecundum communiorem opinionẽ dicitur firmamentũ. Aliquando tamẽ reſtringitur nomen firmamenti præciſe ad octauã ſperam. Tertium eſt, ꝙ nomen aqua tripliciter exponitur Gen. Vno modo ꝓ materia informi cum dicitur. ſpiritus domini ferebatur ſup aquas. Secundo modo pro omni corpore diaphano, ſiue tranſparẽti cum dicitur. Fiat firmamentum in medio aquarum. Tertio modo pro elemento aqueo cum diſcitur. Congregentur aquæ, quæ ſub cęlo ſunt in locum vnum. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Firmamentum diuidens aquas ab aquis conuenienter factum eſt ſecunda die. ꝙ firmamẽtum diuidat aquas ab aquis patet, quia hic nomine aquarũ intelligũtur omnia corpora diaphana. Firmamentum autem diuidit diaphana ſuperiora ab aquis inferioribus. quòd autẽ huiuſmodi firmamentum conuenienter ſit factum ſecunda die patet, quia inter ea, quæ pertinent ad opus diſtinctionis nobiliſſimum eſt firmamentum & cęlum aqueum, quod eſt ſupra firmamentum poſt illam lucẽ, quæ facta eſt prima die. Vnde eſt aduertendum, quòd triplex eſt opus diſtinctionis factum in tribus primis diebus. Prima eſt diſtinctio lucidi a tenebroſo, quæ facta eſt prima die. Secunda eſt diſtinctio perſpicui a perſpicuo, quæ facta eſt ſcđa die. Tertia, eſt diſtinctio perſpicui ab opaco, quæ facta eſt tertia die. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet cœlũ empireum, ſit factum ante omnem diem non tamen cœlum ſydereum. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ licet aqua elementaris, ſit grauis non tamen aqua illa cœleſtis, quę dicitur cęlum aqueum. Ad tertium argu. dicendum, ꝙ licet aqua ſtricte ſumpta pro elemento aqueo nõ attingat ad firmamentum bene tamen ſumpta generalius pro omni corpore tranſparenti. Dicendum præterea, ꝙ cum dictũ eſt. Fiat firmamentum in medio aquarum, & diuidat aquas ab aquis; aquæ ibi ſumuntur pro materia prima; ſiue ĩformi, quæ erat per totum diffuſa intra concauum cœli empirei, ſecundum communem ſanctorum expoſitionem.

Gen. 1.

*Vtrum tertia die conuenienter facta fuerit congregatio aquarum.*

*Tho. 1. p. q. 69. ar. 1.*

CIrca opus tertiæ diei. Quæritur. Vtrum in tertia die conuenienter facta fuerit congregatio aquarum, & productio plantarum. Primo arguitur, quòd non quia tota terra erat cooperta aquis, ergo non erat locus in quo congregarentur aquæ. Secundo arguitur.

guitur. Id quod factum eſt in pœnam hominis peccantis, non eſt factum anteq̃ homo peccauerit: ſed multæ plantæ puta ſpinæ, & tribuli & huiuſmodi factæ ſunt in pœnam hominis peccãtis. igitur. Tertio arguitur. plantæ viuunt quemadmodum, & animalia ſuper terrã, ſed animalia nõ fuerunt producta tertia die, nec pertinent ad opus diſtinctionis ſed ad opus ornatus: ergo videtur, quòd ſimiliter fieri debuit de plantis. Quarto arguitur. Mineralia adhærent terræ quẽadmodum & plantæ, & tamen ſcriptura nullam facit mentionem de mineralibus: ergo nec deberet facere mentionem de plantis. Contra. Eſt authoritas ſcripturæ. Gen. Notandum quòd ſecundum ſcripturam in principio Geneſis. duplex informitas conueniebat terræ in ſuo primo ſtatu. Vna, quia erat inanis, ſiue inuiſibilis eo videlicet, quòd erat aquis cooperta. Alia vero, quia erat vacua, ſiue incõpoſita carens, videlicet decore quem nũc habet ex plantis quaſi ſuperueſtientibus eã. Et vtraque iſta informitas ablata fuit tertia die. Prima videlicet per hoc, quòd aquæ cõgregatæ ſunt in locum vnum. & apparuit arida. Secunda vero per hoc, quòd plantæ productæ ſunt actualiter ſecundum ſpecies ſuas, vt communiter dicunt doctores, vel ſaltem virtualiter inquantum terra accepit virtutem producendi herbas & arbores: vt exponit Auguſtinus. Hoc præmiſſo ponitur talis concluſio. In tertia die conuenienter facta eſt aquarum congregatio in locum vnũ vt ſic appareret arida ac etiam plantarum productio. Primum patet, quia poſt diſtinctionem lucidi a tenebroſo, quæ facta eſt prima die & poſt diſtinctionem perſpicui a perſpicuo, quæ facta ſecunda die, conuenienter fieri debuit die tertia diſtinctio ꝑſpicui ab opaco, ſcilicet aquæ a terra, & hæc facta eſt per congregationem aquarum in locum vnum. Non quidem in locum vnum ſimpliciter, cum ſint multæ aquæ diſcontinuè: ſed in locum vnum reſpectu terræ ſiccæ. Secundum probatur quia ad tertium diem pertinet formatio terræ, quę facta fuerat informis. In plantarum autem productione eſt quaſi, quædam formatio ipſius terræ. Plantæ enim immobiliter, ſibi adhærẽt. Eſt autem aduertendum, quòd eadem die facta eſt formatio, & diſtinctio omnium elementorum: ſed Moyſes loquitur tantũmodo de manifeſtioribus ad ſenſum, ſcilicet đ terra & aqua. Ad primum argumentum dicendum ſecũdum Aug. quòd aquæ eleuatæ ſunt in maiorem altitudinem in illo loco, in quo ſunt congregatæ. Mare enim eſſe altius terra compertũ eſt per experiẽtiam in mari rubro, vt dicit Baſilius. Præterea etiã dicẽdum ꝙ aqua erat rarior quaſi nebula tegens terram, & in ipſa ſua congregatione denſata eſt, & formata. Ad ſecundum ar. dicendum, ꝙ maior eſt vera inquantum ideſt hominis punitiuum. Et ad maiorem dicendum, quòd tales plantæ abſolutè, & ſimpliciter non ſunt hominis punitiuè ſed ſolum inquantum creſcunt in terra, per hominis laborem exculta. Ad tertium ar. dicendum,

*Gen. 1.*

dum, quòd plantæ viuunt, ſed tam in vita ſua non eſt ſic manifeſta, vt vita animalium eo ꝙ carent motu locali, & ſenſu in quibus manifeſte apparet vita. Ad quartum argumentum dicẽdum, quòd mineralia non ſunt ſic manifeſta, vt plantæ eo quòd generantur in viſceribus terræ, nec habent diſtinctionem a terra ſic manifeſtam, vt plantæ, ſed quaſi videntur eſſe quædam ſpecies terræ, præſertim antequam per humanum artificium purgentur.

### *Vtrum conuenienter deſcripta ſint opera trium dierum.*

*D. Tho. 1. p. q. 70. 71. 72. per totum.*

DEmum dicendũ eſt de opere ornatus quod factum eſt quarta, quinta, & ſexta die. Vbi quæritur an conuenienter deſcripta ſint opera illorũ triũ dierum. Primo ar. quòd non, quia luminaria cœli fixa ſunt in cœlis quemadmodum plantæ in terra, ergo ſicut productio plantarum pertinet ad formationem ſiue diſtinctionem terræ, ſic productio luminarium ad formationem, ſiue diſtinctionem cœli, & non ad opus ornatus. Secundo arg. Hier. dicitur, A ſignis cœlorum nolite metuere, quæ gentes timent, ergo non conuenienter dicitur, quòd luminaria cœli facta ſint in ſigna. *Hier. 10.* Tertio arguitur. Diſtinctio diei, & noctis facta eſt a prima die, ergo non conuenienter dicitur in opere quartæ diei, quòd luminaria ſint facta in tempora, & dies & annos. Quarto ar. Nihil fit, niſi propter maius ſe: finis enim eſt nobilior his, quæ ſunt ad finem. Sed terra non eſt nobilior luminaribus cœli, ergo non conuenienter dicitur, quòd luminaria cœli facta ſunt, vt illuminent terram. Quinto arg. Piſces, & aues componuntur ex quattuor elementis, & in eis maxime dominatur terra. Corpora enim eorum naturaliter mouentur ad terram, ergo non conuenienter dicuntur producti fuiſſe ex aquis. Sexto arg. Sicut piſces mouentur in aqua, ſic aues in aere, ergo ſicut piſces ſunt ex aquis, ſic aues ex aere: & per conſequens non conuenienter dicuntur producti ex aqua. Septimo arguitur. Multa ſunt animalia venenoſa, & nociua homini. Sed nihil homini nociuum produci debuit ante peccatum hominis, ergo non conuenienter producta ſunt huiuſmodi animalia ſexta die ante productionem hominis. Contra. Eſt auctoritas ſcripturæ. *Gen. 1.* Primo notandũ, quòd differentia eſt inter opus diſtinctionis, & opus ornatus, quia opus diſtinctionis pertinet ad formationem rerum quãtum ad ea, quæ ſunt ſibi intrinſeca, aut immobiliter adhærentia. Opus vero ornatus, reſpicit ea, quę ſunt ab ipſis rebus diſtincta. Diſtinctio autem maxime manifeſtatur per motum localem, per quem fit ſeparatio diſtinctorum. ideo opus ornatus reſpicit ea, quæ localiter mouentur in partibus principalibus mundi, videlicet in cœlo, & in elementis. Eſt autem triplex opus ornatus ſecundum diſtinctionem trium dierum. Primum pertinet ad productionem luminarium, quę

mouentur in firmamento, & facta ſunt die quarta. Secundum pertinet ad productionem piſcium, & auium, quæ pertinent ad ornatum aeris, & aquæ, quæ ſunt elementa perſpicua. Tertium vero reſpicit productionē animalium reptilium, & greſſibilium in terra, quæ producta ſunt ſexta die. Secundo notandum, quòd in deſcriptione productionis luminarium cęli, triplex tangitur vtilitas ex ipſis proueniens hominibus. Prima eſt quantum ad viſum, videlicet pro rebus cognoſcendis, & humanis operibus dirigendis, & quantum ad hoc dicitur, quòd huiuſmodi luminaria facta ſunt, vt illuminent terram. Secunda eſt quantum ad viciſſitudinem temporum, quibus tollitur faſtidium, & ſeruatur valitudo, & neceſſaria victui oriuntur. Hæc euim non eſſent ſi ſemper eſſet hyems, aut ſemper æſtas, & ſi ſemper eſſet nox, aut ſemper dies: & quantum ad hoc dicitur, quòd luminasia facta ſunt, vt ſint in tempora, & dies, & noctes. Tertia eſt quantum ad opportunitatem negociorum, inquantum ex ipſis luminaribus ſumitur ſignificatio aeris pluuioſi, vel ſereni, & huiuſmodi, quæ ſunt apta diuerſis negocijs. Et quantum ad hoc dicitur, vt ſint in ſigna. Tertio notandum circa opera quintæ, & ſextæ diei, quòd eſt difficultas, videtur eſſe de productione animę brutorum animalium à primordio mundi productorum. Dicit enim ſcriptura in operæ quintæ diei: producant aquæ reptile animæ viuentis. &c. Et in opere ſextæ diei: producat terra animam viuentem. Quæritur ergo. An animæ huiuſmodi animalium a primordio productorum productæ ſunt ex nihilo, aut ex aliquo. Non videtur poſſe dici primum, quia ſi ſic pertinerēt ad opus creationis, & non ad opus ornatus. Item ſi ſic non videretur conuenienter dictum, quòd aqua, & terra producerent ea. Nec videtur poſſe dici ſecundum, quia ſi ſic videtur, quòd huiuſmodi animæ poterant educi de potentia materiæ, & cum iam præceſſiſſent corpora cœleſtia agentia, & mouentia, ſequeretur, quòd productio huiuſmodi animarum nō eſſet proprium Dei, quod videtur inconueniēs, quia primaria omnium rerum productio ſoli Deo pertinere videtur. Omiſſis autem diuerſorum opinionibus qui ſuper hoc variè loquuntur dicēdum cum beato Auguſtino, quòd huiuſmodi animæ non ſunt productæ omnino de nihilo, nec ſunt de ratione ſeminali, quæ nondum erat in elementis: ſed de ratione primordiali, & obedientiali inditis a Deo elementis mundi. *Super Geneſ. ad literā. c. 6.* Eſt quippe differentia inter rationem ſeminalem cauſalem primordialem, & obedientialem. Ratio enim ſeminalis dicitur qualitas actiua exiſtens in ſemine. Ratio vero cauſalis dicitur vireius actiua agentis. Ratio autem primordialis dicitur potentia a primordio indita elementis mundi ad hoc, vt ex ipſis fierent corpora mixta. Ratio vero obedientialis dicitur potentia cuiuſcunque creaturæ ad ſuſtinendum influxum diuinæ voluntatis, & potentiæ. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Conuenienter deſcriptæ ſunt

ſunt opera quartæ, & ſextæ diei, quæ ſunt opera ornatus. Primũ probatur, quia quæcũque a Deo fiunt conuenientiſſime fiunt cũ ſint a ſapientia infinita, quæ errare non poteſt: huiuſmodi ſunt omnia opera Dei. Secundum ſatis patet ex primo notabili. Ad primum argumentum dicendũ quòd ſecundum Ptolomeum luminaria non ſunt fixa in cœlo, ſed mouentur ſeorſum a motu ſui orbis. Si autem teneatur ſecundum Ariſtotelem, quòd non mouentur niſi ad motum orbis tanquam fixa in determinata parte orbis, dicendum, quòd motus luminarium eſt nobis manifeſtus, non autem motus ſuæ ſperæ. Moyſes autem, quia rudi populo loquebatur, ideo loquebatur de rebus, ſecundum quòd apparent ſenſui. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd procedit de ſigno eorum, quæ fiũt a libero arbitrio. Hæc enim non directe ſubſunt influentiæ cœleſti, nec efficaciter, licet aliquo modo inclinatiue ratione partis ſenſitiue, cuius inclinationẽ, & motionem plerunq; ſequitur appetitus rationalis. Non autem procedit argumẽtum. de tranſmutabilibus corporalibus, nec de his quæ ab ipſis dependent. Hęc enim ſubſunt influentiæ corporum cœleſtium. Ad tertium ar. dicendum, ꝙ a prima die facta eſt diſtinctio diei, & noctis quantum ad rationem communem: ſed non quantum ad rationes ſpeciales, puta quantum ad maiorem, & minorem longitudinem, & quantum ad caliditatem, & frigiditatem maiorem, vel minorem. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ nihil ſit, niſi propter maius ſe, tanquam propter finem vltimũ: ſic enim omnia facta ſunt propter dominum. Sed non eſt incõueniẽs aliquid factum fuiſſe propter aliquid minus ſe, tanquam propter finem non vltimum, inquantum videlicet illud minus ordinatur ad integritatem vniuerſi. Præterea dicendum, quòd iu illuminatione terrea luminaribus cœli non attenditur principaliter vtilitas terræ: ſed magis vtilitas hominis, qui ſecundum animam nobilior eſt luminaribus cœli. Ad quintum argumentum dicendum, quòd piſces & aues cum dicuntur fieri ex aquis, intelliguntur fieri ex quattuor elementis. Aqua enim ibĩ ſumitur generaliter pro natura elementari. Ad ſextum argumentum patet ſolutio per idem. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd ſi homo non peccaſſet, non fuiſſent ſibi nociua animalia venenoſa immo vtilia quamuis illa vtilitas, vt in pluribus ſit nobis ignota.

*Sup. Geneſ. ad litterã. c. 6.*

*De operum Dei conſummatione.*

*Vtrum conſummatio operum Domini facta fuerit ſeptimo die.*

*Tho. 1. p. q. 73. ar. 1. 2. 3.*

DEmum queritur. Vtrum cõpletio ſiue conſummatio operum domini conueniẽter aſcribatur diei ſeptimo. Primo arguitur, quòd non: quia Deus continue operatur in mundo. iuxta illud Ioann. v. Pater meus vſque modo operatur, & ego operor. ergo nondum completum *Io. 5.*

completum eſt opus eius. Secundo arguitur. Quicunq; complet opus ſuum aliquid facit. Sed non legitur Deus aliquid feciſſe in die ſeptimo: ſed magis ab omni opere quieuiſſe. igitur. Tertio arg. Tempus incarnationis dicitur tempus completionis, ſiue plenitudinis: vt patet ad Ga-
*Gal.4.* latas. igitur. Contra. Gen. ij.
*Gen.2.* dicitur. Compleuit Deus die ſeptimo opus ſuum, quod fecerat. Notandum ſecundum Thomam in prima parte, quòd triplex intelligi poteſt conſummatio operum Dei in creaturis, videlicet conſummatio naturæ, gratiæ, & gloriæ. Cõſummatio autem gloriæ, ſiue completio, erit in fine mundi. Conſummatio vero gratiæ, fuit in incarnationem Chriſti. Completio autem naturæ eſt duplex. Vna per integritatem partium vniuerſi. Et hæc pertinet ad ſextam diem. Alia per operationem ipſarum partium vniuerſi. Et hæc pertinet ad ſeptimam diem. Ex tunc enim incœpit Deus gubernare creaturas, mouendo eas ad proprias operationes, licet quieuerit a nouis creaturis condendis, nihil enim omnino nouum ex tunc fecit, quod non præceſſerit aliquo modo in operibus primis, vel materialiter, vel etiam cauſaliter, vel in ſuo ſimili. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Cõſummatio naturalis operum Dei aſcribi poteſt diei ſexto, ac etiam ſeptimo, ſecundum diuerſas acceptiones patet ex præcedenti notabili. Ad argumentum etiam ex eodem ſatis patet ſolutio.

## PORTIO TERTIA.

POST *conſiderationem creatura mere ſpiritualis, ac etiam mere corporalis, reſtat facienda conſideratio de homine, qui ex natura corporali, & ſpirituali componitur. Erit autem hac conſideratio triplex. Prima de naturali humanæ conditionis qualitate. Secunda de ſuæ productionis modalitate. Tertia de aſſimilationis eius ad Deum ſublimitate, ſiue dignitate. Circa primum aduertendum, quòd Theologus habet tantummodo conſiderare naturam hominis, quantum ad animam, non autem quantum ad corpus, niſi pro quanto corpus refertur ad animam. Erit igitur prima conſideratio de anima humana tam in ſe, quam in ſuis potentijs, et actibus naturalibus.*

*Vtrum anima rationalis ſit immortalis.*

*Diuus Tho. 1. p.q.75.ar.6.*

CIrca quod primo quęritur. Vtrum anima rationalis ſit naturaliter immortalis, & incorruptibilis. Primo arguitur quòd non, quia dicit Apoſt. *1.Ti.6.*
quòd ſolus Deus habet immortalitatem. Secundo arguitur.
Dicit philoſo. ꝙ intellectus cor- *de anima t.c. 20.*
rumpitur aliquo interius corrupto. Tertio arguitur. Omne quod eſt ex nihilo, eſt redigibile in nihilum. Sed anima rationalis eſt ex nihilo. igitur. Quarto arguitur. Anima rationalis patitur & in corpore, & extra corpus.

corpus. Sed ſecundum philoſo. paſſio magis facta abijcit a ſubſtantia. igitur. Contra. Dicit *De di. no. li. 4.* Dionyſius. quòd animæ humanæ habent vitam ſubſtantialem inconſumptibilem. Item dicit *3. de anima t. c. 33.* philoſo. quòd intellectum ſeparatur ab alijs partibus animę, ſicut perpetuum a corruptibili. Notanda ſunt duo præambula. Primum eſt, quòd corruptio dupliciter accipi poteſt. Vno modo pro quacunque deſitione eſſendi. Alio modo pro deſitione eſſendi per tranſmutationem naturalem. Secundum eſt, quòd aliquid eſſet redigibile in nihilum poteſt intelligi dupliciter. Vno modo per potentiam phiſicam, ſiue naturalem. Alio modo per potentiam obedientialem ſecundum quam omnia ſubſunt diuinæ poteſtati, vel ſecundum potẽtiam metaphyſicam, quę dicitur eſſe vbicunque, non eſt contradictionis implicatio. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt ſumendo corruptionem primo modo, anima humana eſt corruptibilis per potentiam obedientialem, ſiue methaphiſicã. Patet, quia ſicut nulla fuit contradictio animam non eſſe antequam eſſet, ſic etiam nulla eſt contradictio ipſam non eſſe poſtquam fuit. Secunda concluſio. Anima humana naturaliter eſt incorruptibilis, probatur ſic ſm Bon. quia anima humana naturaliter appetit beatitudinem. Sed appetitus naturalis non eſt fruſtra, ergo anima humana poteſt habere beatitudinem, ſed vbicunque eſt beatitudo, ibi eſt ſecuritas, & vbi eſt ſecuritas, ibi eſt immortalitas ſiue incorruptibilitas. Item anima rationalis habet operationem non dependentem ex corpore, ſcilicet intelligere, quod nullum ſibi determinat organum, ergo duratio ſua non dependet ex corpore. Nõ poteſt autem in ſe corrumpi, cum in ſe non habeat cõtrarietatem. Item omnis operatio ſubſtantiæ naturaliter corruptibilis antiquatur, & ſe neſcit in tempore. Sed operatio animæ rationalis non antiquatur in tempore, immo magis iuueneſcit. Iuxta quod dicit philo. In ſenibus viget ſapientia, & in multo tempore prudentia. Ad primũ arg. dicendum, quòd Apoſtol. accipit ibi immortalitatem pro omnimoda immutabilitate, prout videlicet negat omnem mutationem, & poſſibilitatem deſitionis eſſendi tam naturalẽ, quàm methaphiſicam. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd philoſophus ibi loquitur de corruptione intellectus, quantum ad operationem ſuam. Impeditur enim intellectus ab operatione ſua propter corruptionem aut læſionem organi imaginatiue, uel fantaſtice. Ad tertium argumentum dicendum, quòd procedit de potentia obedientiali, aut methaphiſica, quæ tamen nunquam reducetur ad actum. Hoc enim eſſet contra legem Dei ordinatam, qua decreuit nunquam annihilare ſubſtantiam ſpiritualem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd anima poteſt pati non per partis ademptionem, ſed per pacis, & quietis impeditionem. Philoſ. autem loquitur de paſſione rerum corporalium.

De

*De anima humana.*

*Vtrum anima ſit compoſita ex materia, & forma.*

*D. Tho. 1. p. q. 75. ar. 5.*

SEcundo quæritur. Vtrum anima ſit compoſita ex materia & forma. Primo argu. quòd non auctoritate Magiſtri dicentis, quòd ſubſtantiam animæ, creauit Deus, non de aliqua materia. Secundo arg. Dicit philoſophus, quòd intellectus eſt impermixtus, & impaſſibilis. Omne autem habens materiam, eſt paſſibile: ergo anima intellectiua non habet materiam. Tertio arg. quanto forma eſt nobilior, tanto ſimplicior. Sed anima eſt nobilior aliis formis, ergo eſt ſimplicior. Aliæ autem formæ non ſunt compoſitæ ex materia, & forma cum ſint formæ tantum, & non res ſubſiſtentes. igitur nec anima. Quarto ar. Omne ens compoſitum eſt complere ſpeciei maxime compoſitum ex materia, & forma. ſed nullum ens completę ſpeciei venit in conſtitutionem alicuius tertij: anima vero venit in conſtitutionem tertij, ſcilicet totius hominis, ergo non eſt compoſita ex materia, & forma. Contra. Dicit phil. Sicut in omni natura eſt materia & efficiēs, ſic in anima eſt intellectus, quo eſt omnia fieri, & intellectus, quo eſt omnia facere. Omnis autem potētia paſſiua pertinet ad materiam. igitur. Item dicit philoſo. Sicut materia eſt ſubiectum formarum ſubſtantialium, ſic compoſitum eſt ſubiectum accidentium. Sed anima eſt ſubiectum multorum accidentium, ſcilicet ſcientiarum, & virtutum ergo eſt compoſita. Notanda ſunt ea, quæ ſuperius poſita ſunt cum quærebatur vtrum angelus ſit compoſitus ex materia, & forma. Eſt præterea notandum, quòd aliquid componi ex materia poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex materia præiacente, ſiue præexiſtente, quemadmodum generabilia, & corruptibilia ſunt ex materia. Alio modo ex materia non præexiſtente, ſed ſic quòd totum ens ſimul producitur ſecundum materiam, & formam: ita quòd materia non eſt prior duratione, ſed natura tantum, ſicut cœlum empireum eſt compoſitum ex materia, & forma, cum tamen fuerit ſimul totum productum per creationem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Anima eſt compoſita ex materia, & forma, non tamen ex materia præexiſtente. Prima pars patet, quia anima non eſt ſimplicior angelo, immo minus: ſed angeli ſunt compoſiti ex materia, & forma, ſicut ſuperius dictum fuit, ergo multomagis anima. Secundum patet, quia anima producitur per creationem, vt nunc ſupponitur. Creatio autem eſt ex nihilo, id eſt non de aliquo præexiſtente. Ad primum arg. dicendum, quòd magiſter loquitur de materia præiacente. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd Phil. negat ab intellectu nō omnimodam paſſionem, ſed paſſionem tranſmutatiuam, ſecundum eſſe ſubſtātiale. Vnde in anima nſtn eſt materia ſubiecta priuationi, aut tranſmutationi

Margin notes: 2. d. 17. — 3. de anima. t. c. 4. — 3. de anima. t. c. 18. — 9. Met. 2. c. 11.

ni ſubſtantiali. Ad tertium ar. dicendum, ꝙ anima intellectualis eſt ſimplicior aliis formis per carentiam partium quantitatiuarum, non enim eſt extenſibilis nec per ſe, nec per accidens, nec ſecundum ſubſtantiam, nec ſecundum actum, ſed non eſt ſimplicior per carentiam partium conſtitutiuarū eſſentialiter. Tales n. partes pertinent ad cōplementum, & perfectionē rei. Ad quartum arg. dicendū, ꝙ maior non eſt vniuerſaliter de oī cōpoſito ex materia & forma, ſed ſolū de illo, cuius materia ſatiat totū appetitum formę, & forma ſatiat totum appetitum materiæ.

*Vtrum anima vniatur corpori corruptibili.*

*Tho. 1. p. q. 76. ar. 3. 4. 5. Duran. 2. d. 17. q. 1.*

TErtio quæritur. Vtrum aīa intellectualis conuenienter vniatur corpori fragili, & corruptibili. Primo arg. quòd non, quia materia debet proportionari formæ aīa aūt rōnalis eſt incorruptibilis. Secundo arg. Operatio intellectus nō indiget corpore, ergo nec oportet aīam intellectiuam vniri corpori, aut ſaltem ſi debeat vniri videtur, ꝙ potius vnienda ſit corpori ſubtili, quàm corpori terreſtri. Tertio ar. Aliorum animalium corpora habent ſibi naturaliter infinita tegumenta, & arma puta pilos, vngues, & cornua. Anima autem rationalis eſt nobilior, quàm ſint animæ aliorum animalium, ergo non conuenienter vnitur corpori tegumentis, & armis priuato. Contra, quod a Deo ſit conueniēter, ſit talis autem vnio eſt a Deo. Notanda ſunt quinque præambula. Primum eſt, quòd ratio diſpoſitionis materię ſumēda eſt a forma. materia enim eſt propter formam tanquam propter finem. Secundum eſt. Anima rationalis non ſolum habet virtutem intelligendi, ſed etiam virtutem ſentiēdi. Ratio eſt, quia anima intellectiua eſt infima inter naturas intellectuales: ſic ꝙ non habet rerum noticias ſibi concreatas, & naturaliter inditas, quemadmodum habent angeli. Sed oportet, quòd huiuſmodi noticiam accipiant a rebus ſenſibilibus per miſterium ſenſuum. Tertium eſt, quòd oportet organum potentiæ ſenſitiuæ denudari ab omni qualitate ſenſibili, quantum ad eſſe intenſum. Ratio ſi enim haberet in eſſe intenſo aliquam qualitatem ab illa potentia ſenſitiua perceptibilem impediretur a receptione, & ſenſatione aliarum qualitatum. Et ex hoc ſequitur, quòd oportet organum ſenſus eſſe tēperatum in qualitatibus, quarum ſenſus eſt perceptiuus. Oportet igitur organum tactus, quæ eſt prior omnium ſenſuum eſſe temperatum in qualitatibus primis, quarum eſt perceptiuus, videlicet in calido frigido, humido, & ſicco, & ſic eſſe reductum ad æqualitatem, & temperementum complexionis. Quartum eſt, quòd virtus ſenſitiua nobilior eſt in homine, q̄ in brutis. Nā, vt dicit Dionyſ. Ea quæ ſunt in inferioribus exiſtūt perfectius in ſuperiorib. Ex his itaque oībus ſequitur, ꝙ oportet corpus humanū eſſe corpus mixtū inter cetera maxime

reductum

reductum ad æqualitatem complexionis. Quintum præambulum eſt, quòd ſecundum medicos, & naturales duplex poteſt attendi æqualitas. videlicet æqualitas a pondere, & æqualitas a iuſtitia. Non poteſt autem in corpore humano eſſe qualitatū naturalium æqualitas a pondere ſic. videlicet, quòd tanta ſit virtus, ſiue vigor vnius, quanta alterius. Certum eſt enim, quòd in corde & epate, maxime viget caliditas. In quibuſdam autem alijs membris magis viget frigiditas, in quibus videlicet magis viget flegma, aut melancolia. Itē ſi tanta eſt virtus caliditatis, quanta frigiditatis, & econtra, quantum vna ageret, tatum alia reſiſteret. & ſic nulla eſſet alteratio, aut tranſmutatio. Item ſi eſſet omnimoda æqualitas grauitatis, & leuitatis in virtute, corpus humanum eſſet indifferens ad motum ſurſum, & ad motū deorſum. Non ergo eſt ibi omnimoda æqualitas qualitatum in vigore ſuo, ſiue æqualitas a pondere. Eſt ergo ibi tantum æqualitas a iuſtitia, quæ conſiſtit in contemperatione quadam qualitatum naturalium ſecundum debitam proportionem iuxta exigentiam formæ, & operationis eius. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Conuenienter vnitur anima rationalis corpori corruptibili. Probatur, quia oportet ipſam vniri corpori mixto æqualiter cōplexionato, ſiue in qualitatibus temperato. Omne autem tale corpus eſt corruptibile per actionē qualitatum primarum. igitur. Non eſt tamē corruptibilitas conditio per ſe intenta in corpore humano, ſed conſequens ex quadam naturali neceſſitate ad conditionem per ſe intentam, id eſt ad æqualitatem complexionis, quæ eſt multipliciter variabilis, & amiſſibilis. Poteſt etiam probari concluſio ſic, quia quod anima vniatur corpori corruptibili, hoc ſpectat ad bonum hominis. & hoc præcipue tripliciter. Primo propter eius humiliationem ex conſideratione, videlicet miſeriæ proprij corporis. Secundo ad bonorum operum exercitatione, quorum videlicet corpus eſt inſtrumentum. Tertio ad quandam hominis dignificationem, vt videlicet in ipſo tanquam in complemento operum Dei per quandam participationem, & conuenientiam ſint omnia opera Dei, propter quod etiam homo dicitur microcoſmus, id eſt minor mundus. Ad primum argumentum dicēdum, quòd materia debet proportionari formæ quantum ad conditiones neceſſarias ad operationem formæ, ſed non oportet, ꝙ ſibi proportionetur in alijs. Ad ſecundum ar. negatur conſequentia, quia anima vnitur corpori, non ad hoc vt immediate ſit organum potentiæ intellectiuæ: ſed propter operationem virtutis ſenſitiuæ, quę habet intellectui miniſtrare obiectum. Ad tertium argumentum negatur conſequentia, quia non ſic potuit natura inſufficienter homini prouidere de tegumentis, & armis, quemadmodum alijs animalibus. Bruta enim animalia tantum habent virtutem ad aliqua determinata: homo vero ad multa, & varia. Nec tantum natura deficit homini in neceſſarijs, quia dedit ei rationem, &

manus,

manus, quæ ſunt organa organorum, quibus prouidere poteſt ſibi ſufficienter de idumentis, & armis, & alijs neceſſarijs.

*Vtrum intellectus intelligat abſque ſpeciali lumine.*

*D. Tho. 1. p. q. 74. ar. 4.*

DEMVM inquirendum eſt de potentijs, & operationibus animæ intellectiuæ. Vbi primo quæritur de potentia intellectiua, & actu eius. Vtrum intellectus humanus poſſit habere certam notitiam alicuius ſinceræ veritatis abſque lucis increatæ ſpeciali illuſtratione. Primo arguitur, quòd non, per auctoritates Auguſtini dicentis. Intueamur inuiolabilem veritatem ex qua diffiniamus qualis eſſe mens hominis ſempiternis rationibus debeat. Et ibidem, cap. 15. Alijs ſupra nos regulis manentibus approbare, vel improbare conuincimur, quando aliquid rectè, vel non rectè probamus. Et ibidem. Artem ineffabiliter pulchram ſupra mentis aciem ſimplici intelligentia capientes. Et lib. 12. cap. 2. Sublimioris eſt rationis iudicare de iſtis corporalibus per rationes ſempiternas. Et 12. lib. confeſſ. ſic dicit. Si ambo videmus veritatem, nec tu in me, nec ego in te, ſed ambo in ea, quæ ſupra mentem incommutabili veritate. Secúdo arguitur. Nulla potentia poteſt attingere aliquid præſtantius ſe virtute propria. Sed intellectus humanus attingit aliquid præſtantius ſe, ſcilicet diuina & æterna, ergo non virtute ſui, ſed virtute lucis

*De Trinita. in libr. 9. cap. 6.*

increatæ, ſiue æternæ. Tertio arguitur. Omne iudicās de alio præeſt illi, de quo iudicat. Sed intellectus humanus iudicat de ſupernaturalibus, ergo præeſt illis, non autem virtute ſui, ergo virtute lucis ſuperioris. Quarto arguitur. Non poteſt potentia mutabilis habere certitudinem, & euidentiam de aliquo immutabili, niſi per aliquod immutabile. Non enim poteſt aliquis certitudinaliter cognoſcere lucem immutabilem per lucem mutabilem, ergo patet, ꝙ hoc fiat virtute alterius, ſcilicet lucis increatæ. Quinto arguitur. Non poteſt aliquid idem numero eſſe in pluribus, niſi per aliquid commune ipſis, ſed eadem veritas numero a pluribus cognoſcitur, & iſta eſt in pluribus, ergo oportet, quòd hoc ſit per aliquid ipſis cōmune, videlicet per lucem increatam. Contra. Ad Rom. Inuiſibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur. Sed rationes æternæ ſunt inuiſibilia Dei, ergo habent cognoſci per ea, quæ facta ſunt, & ſic non econtra. Primo notandum, ꝙ Auguſt. Ex ſupradictis auctoritatibus non intendit aſſerrere impoſſibilitatem certæ cognitionis naturalibus. Hæc eſt enim opinio falſa Achademicorum, qui negant ſcientiam poſſe haberi ab homine. Quia autem illa non fuerit Auguſtini intentio. patet, quia ipſe dicit. Spectamina diſciplinarum quiſque veriſſima eſſe nulla dubitatione concedit. Et Boetius dicit. Communis animi conceptio eſt, quā quiſque probat auditam. Et philoſophus dicit. Prima principia

*Ro. 1.*

*Lib. ſoliloquiorum.*

*Lib. de ebdom.*

*2. Me. t.c. 14.*

ſunt omnibus nota, ſicut ianua in domo. Sicut enim ianua neminem latet licet interiora domus lateant, ſic prima principia neminem latent. Scientia autem non dependet, niſi ex euidentia principiorum, & euidentia illationis ſillogiſticæ, quæ eſt per ſe nota in ſillogiſmo perfecto, vt patet in primo priorum. Ex quo ſequitur, quòd poteſt haberi naturaliter ſcientia, ſiue certa notitia cuiuſcunque concluſionis demonſtrabilis ex primis principijs. Auguſtinus etiam concedit certitudinem eorum, quæ per experientiam ſenſuum cognoſcuntur, vbi dicit. Abſit vt ea, quæ didicimus per corporis ſenſus vera eſſe dubitemus per eos enim didicimus cœlum eſſe & terram & mare, & ea, quæ in eis ſunt. Concedit etiam ipſe Auguſtinus ibidem certitudinem de actibus noſtris. Vnde dicit. Si quiſpiam dicat. Scio me ſcire, me viuere nonpoteſt falli. Et ibidem. Si aliquis dicat. Volo beatus eſſe quomodo non imprudenter reſpondeam falleris. Et iterum. Si quis dicat. Nolo errare: nonne eum errare, nolle verum erit. Secundo notandum, quòd vt dicit Scot. propter auctoritates Auguſtini ſupradictas oportet concedere, quòd veritates infallibiles videntur in regulis æternis. Sed tamen ad hoc non eſt neceſſaria aliqua illuſtratio ſpecialis, nec enim dicit Auguſtinus, omnes veritates videri in huiuſmodi regulis, ſed duntaxat veritates, quæ ſunt neceſſariæ ex vi terminorum. Ad huius igitur intelligentiam conſiderandum eſt iuxta ipſum Scotum, quòd obiecta intelligibilia producuntur in eſſe intelligibili per actum intellectus diuini, & in eis relucent omnes veritates de ipſis neceſſariæ ſic, quòd intellectus creatus intelligens huiuſmodi obiecta & virtute ipſorum intelligens veritates neceſſarias de ipſis videt huiuſmodi veritates in eis. Huiuſmodi autem intelligibilia inquantum ſunt obiecta ſecundaria intellectus diuini conuenienter dicuntur veritates, quia videlicet ſunt conformia exemplari ſuo, ſcilicet intellectui diuino. Conuenienter etiam dicuntur lux & regula, quia ſunt manifeſtatiua & directiua: ſunt autem in illo eſſe incommutabilia, & ſic dici poſſunt neceſſaria, & æterna ſecundum quid. Aeternitas enim eſt conditio exiſtentis, & illa non habent eſſe, niſi ſecundum quid. Intellectus igitur creatus videns veritates infallibiles in talibus obiectis conuenienter dici poteſt eas videre in luce æterna, ſiue in regulis æternis modo iam expoſito. Et præterea, quia huiuſmodi obiecta non habent eſſe intelligibile, niſi ab intellectu diuino, nec mouere poſſunt intellectum creatum virtute ſui, ſed virtute intellectus diuini. Nulla enim motio vera, & realis poteſt eſſe ab ente, ſecũdum quid virtute ſui, ſed tantum virtute illius, quod dat ei tale eſſe, ſecundum quid, ideo conuenienter dici poteſt, quòd intellectus creatus videt huiuſmodi veritates infallibiles in lumine intellectus increati, quia videlicet virtute intellectus increati producta ſunt obiecta in eſſe intelligibili: & ipſa ſic producta non virtute

*De Trinit. lib. 15. c. 2.*

*1. d. 3. q. 1.*

virtute ſui, ſed virtute intellectus diuini mouet ipſum intellectum creatum. Tertio notandum, quòd alius eſt modus dicendi ſecundum Fran. de Maro. qui videtur multum cōueniens, nec videtur multum prædictis derogare, videlicet ꝙ infallibilitas propoſitionum neceſſariarum dependet ab incommutabilitate terminorum, ſecūdum eſſe quiditas terminorum abſtrahit ab exiſtentia, & non exiſtentia ab eſſe in re, & ab eſſe in anima a loco, & tempore a creatione, & annihilatione & ab omnibus alijs huiuſmodi. Habitudines ergo, ſiue veritate conuenientes ipſis terminis ex ſua ratione formali ſunt incommutabiles, ſiue neceſſariæ, & huiuſmodi veritates infallibiliter, & certitudinaliter videntur in illis quiditatibus, ſiue rationibus formalibus huiuſmodi autem ratio formalibus conuenienter dicitur lux inquantum eſt manifeſtatiua talium veritatum. Eſt autē æterna exponendo negatiuæ, id eſt non habens principium durationis, neque finem, quia ſcilicet abſtrahit ab vtroque. Nō tamen exponendo affirmatiuæ, & propriæ, quia æternitas hoc modo eſt conditio exiſtentiæ. Eſt etiā talis ratio formalis neceſſaria, id eſt non poſſibilis aliter ſe habere, licet non ſit neceſſaria propriæ & affirmatiuæ inquantum, ſcilicet neceſſitas eſt conditio exiſtentiæ. Sic ergo patet, ꝙ veritates neceſſariæ videntur in ipſis terminis ſecundū eſſe quiditatiuum cognitis tanquam in luce æterna, & neceſſaria. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Veritates neceſſariæ videntur in regulis æternis, ſiue in luce æterna, ſed tamen ad hoc non eſt neceſſaria ſpecialis illuſtratio præter influentiam generalem. Prima pars patet ex ſecundo notabili. Secunda patet, quia poteſt intellectus ex puris naturalibus habere certam notitiam de multis veritatibus, vt patet ex primo notabili. Item ſic probatur, quia ſecundum regulam Auguſti. Deus res, quas condidit ſic adminiſtrat, vt eas proprios motus agere ſinat. Sed Deus dedit intellectui, ſicut & alijs potentijs ea, quæ ſufficiunt ad eius operationem, ergo poteſt habere ſuam operationem abſque ſpeciali illuſtratione. Ad primum argumentum patet ex dictis quomodo debeant intelligi auctoritates Auguſt. Poſſet etiam dici, quòd Auguſt. non loquitur aſſertiuæ, ſed inquiſitiuæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de potentia productiua non autem de potentia operatiua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera quando veritas obiecti dependet ex iudicio intellectus, quod non habet locum in propoſito. Ad quartum argumentum dicendum, quòd talis certitudo habere ex formali ratione terminorum, quæ ſicut dictum eſt habet rationem lucis, & poſſet dici increata negatiuæ, ſicut & æterna. Ad quintum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de eo, quod eſt in pluribus formaliter, non autē de eo, quod eſt in pluribus obiectiuæ tantū.

*Vtrum intellectus agens ſit tanquam lux.*

*D.Tho.1.p.q.85.per totum.*

SECVNDO quæritur. Vtrũ in anima intellectiua præter intellectum poſſibilem ſit intellectus agens tanquã lux quædam creata,& ratio cognoſcendi. Primo arguitur, quòd non ſic. Intellectus poſſibilis eſt,qui intelligit,ergo ipſemet eſt agẽs, patet conſequentia, quia intellectio eſt actio,ergo intelligere eſt agere, & intelligens eſt agens. Secundo arguitur. Actio immanens eſt in agente. Sed intellectio eſt actio immanens, & eſt in intellectu poſſibili, igitur intellectus poſſibilis eſt agens. Tertio arguitur. Intellectus poſſibilis elicit intellectionem,ſicut voluntas volitionem. Sed voluntas eſt agens reſpectu volitionis, ergo etiam intellectus poſſibilis reſpectu intellectionis. Contra. Eſt philoſophus. Notanda ſunt tria præambula. *3.de anima. t.c.63.*

Primum eſt, quòd ratio cognoſcendi ſecundum Franciſcus de Maronis dicitur quadrupliciter. Vel ſicut principium actiuum, vel vt paſſiuum: vel vt repræſentatiuum, vel vt determinatiuum. & vtrunque iſtorum dicitur lux & ratio cognoſcendi. Intellectus enim agens dicitur lux & ratio cognoſcendi, quia actiuè principiat cognitionem. Intellectus vero poſſibilis, quia paſſiuæ recipit eam. Species vero intelligibilis, quia repræſentat obiectum. Habitus vero, quia determinat potentiam ad certum actum. Magis autem proprie dicitur lux de intellectu agente, quàm de quocunque aliorum. Secundum eſt, quòd intellectus agens cauſat in intellectu poſſibili quatuor effectus eſſentialiter ordinatos: prout dicit ipſe Franciſc. de Maronis. Primo enim cauſat ſpeciem intelligibilẽ cum fantaſmate concauſante. Non enim poteſt ſolum fantaſma eam cauſare,quia omnis cauſa æquiuoca totalis perfectior eſt ſuo effectu, fantaſma autem non eſt perfectus: immo minus perfectum, quàm ſpecies intelligibilis. Secundo cum ſpecie intelligibili cauſat actum intelligendi, quem cauſare non poteſt ſola ſpecies intelligibilis cum ſit imperfectior eo. Tertio cauſat diſpoſitionem ad habitum non quidem cum actu intelligendi, qui cum ſit immanens habent rationem finis: nec eſt productiuus alicuius, ſed cũ ſpecie intelligibile,quæ non poteſt eſſe totalis cauſa illius diſpoſitionis propter rationem prædictam. Quarto cum ipſa ſpecie intelligibili cauſat habitũ. Hæc autem quatuor recipiantur in intellectum poſſibili, qui eſt eorum totalis cauſa ſecundum modum ſuæ cauſalitatis, ſcilicet ſecundum rationem cauſalitatis paſſiuæ & receptiuæ. Tertium eſt, quòd intelligere non eſt agere intellectionẽ, ſic enim obiectum intelligere, nec eſt idẽ quòd recipere intellectionem, ſic enim non eſſet in Deo. Sed vt dicit Franciſcus de Maronis. Intelligere idem eſt, quòd habere in ſe formaliter intellectionem: & ſic eſt commune Deo & creaturis,& abſtrahit ab actione, & paſſione. His præmiſſis ponitur talis concluſio.

In

In anima intellectiua prçter intellectum poſſibilē ponendus eſt intellectus agens. probat philoſophus quia niſi, ſic fruſtra eſſet principium paſſiuū, quia in omni natura in qua reperitur principium paſſiuum alicuius effectus naturalis reperitur etiā principium actiuum. Sed intellectus poſſibilis eſt principiū paſſiuum intellectionis, quæ eſt naturalis operatio animæ intellectiuè, ergo etiam ibi eſt intellectus agens, tāquam principium actiuum. Vnde dicit philoſophus, quòd intellectus agens ſe habet ad poſſibilem, ſicut ars ad materiam. Ad primum argumentum negatur conſequentia. Et ad probationem dicendum, quòd intellectio non eſt actio de genere actionis, licet bene ſit actio de genere qualitatis prout videlicet actio accipitur pro actu producto, & non pro tranſmutatione productiua. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia, quia non dicitur actio manens eo, ꝙ ſit in agēte propriæ loquendo de agente: ſed quia non terminatur ad aliquem terminum productum in eſſe reali. Ad tertium ar. dicendum, quòd intellectus poſſibilis paſſiuè elicit intellectionem. Intellectus autē agens actiuè. Eliceere enim conuenit principio tā actiuo, quàm paſſiuo, ſed diuerſimodè videlicet vni actiuè, & alteri paſſiuè.

*3. de anima.*

*Vtrum ſpecies intelligibilis ab intellectionis cauſa principalis.*

*D.Tho.1.p.q.75.ar.3.*

TErtio quęritur. Vtrum in intellectu ponenda, ſit ſpecies itelligibilis tanꝗ cauſa principalis intellectionis? Primo arguitur, ꝙ non ſit ponenda p auctoritates Ariſtotelis. ibi enim dicit, quòd nos ſpeculamur, qđ quid eſt in fantaſmatibus. Et, ꝙ ſicut ſe habent ſenſibilia ad ſenſum ita fantaſmata ad intellectum. Et nihil intelligimus, niſi cum fantaſmatè, & conuertendo ad fantaſmata. Sed, ſi eſſet ſpecies intelligibilis, in intellectu in ipſa videretur quiditas rei & ad intelligendū ſufficeret conuerſio ad ipſam, & non ad fantaſmata. igitur. Secundo arguitur. Præſentia obiecti præcedit præſentiam ſpeciei, cum ſit cauſa eius: ergo prima repræſentatio obiecti non eſt per ſpeciem: ergo fruſtra poneretur ſpecies. Tertio arguitur. Si poneretur ſpecies intelligibilis hoc maxime eſſet ad repræſentādum obiectum ſub ratione vniuerſali: ſed hoc non. igitur. Minor patet quia ſpecies non poteſt repræſentare obiectum, niſi ſecūdum rationem, ſecundum quam imprimitur ab obiecto. Sed ſpecies ītelligibilis imprimitur ab obiecto, ſecundum rationem ſingularitatis cū actiones, ſint ſingularium: ergo non poteſt repræſentare obiectum, ſub ratione vniuerſali. Quarto arguitur quod ſpecies intelligibilis, non ſit cauſa ītellectionis, quia ſi ſic ſequeretur, quòd diuerſorū obiectorum, quæ diuerſas habent ſpecies non poſſet eſſe ſcientia vna, quod eſt falſum. Quinto arguitur, quòd ſpecies intelligibilis, ſit cauſa principalis intellectionis, quia illud eſt principalius

*3. de anima.*

agens, quod ſibi magis aſsimilat effectum: agentis enim eſt ſibi aſſimilare effectũ: ſed actus cognoſcendi magis aſsimilatur obiecto, aut ſpeciei eius intelligibili, quàm intellectui. Sexto arg. Obiectum in ſe, vel in ſpecie eſt mouens non motum. Intellectus vero eſt mouens motum: ergo obiectum, vel eius ſpecies eſt principalis. Contra q̃tum ad primã partem dicit philoſophus. quòd anima intellectiua eſt locus ſpecierum, quod non videtur poſſe intelligi, niſi de ſpeciebus intelligibilibus. Species enim ſenſibiles, ſunt in parte ſenſitiua. Et quantum ad ſecundam, ſic arguitur quia intellectio magis dicitur eſſe actus intellectus, quàm obiecti, aut ſpeciei intelligibilis. Primo notãdum, quòd propter auctoritates philoſophi prius inductas aliqui omnino negauerũt ſpecies intelligibiles. Sed contra iſtos, ſic arguit sco. quia oportet obiectum intelligibile eſſe præſens intellectui, ſub ratione qua eſt intelligibile prius naturaliter, quàm actu intelligatur. intellectus autem intelligit obiectum, etiam ſub ratione vniuerſali.

*3. de anima t. c. 6.*

ſed, ſub ratione vniuerſali, non poteſt eſſe præſens intellectui ꝑ fantaſma, quod eſt ſimilitudo ſingularis, vt ſingulare eſt ergo oportet, quòd ſit præſens per ſpeciem intelligibilem, quæ eſt repræſentatiua rei ſub ratione vniuerſali. ſecundo notandum, ꝙ ad cauſandum actũ intelligendi non ſufficit obiectũ præſens in ſe, vel in ſua ſpecie, nec etiã ſufficit ſola potẽtia intellectiua, ſed vtrũq; requiritur, ſicut declaratum fuit in primo tractatu ĩ illa parte vbi quærebatur de his, ꝙ ſpectant ſpecialiter ad perſonã patris in illa videlicet q̃ſtione. Vtrũ eſſentia in patre, ſit principium generatiuũ filii in ſecũdo notabili. Tertio notandum, ꝙ plures cauſas cõcurrere ad cauſandum vnũ effectum põt intelligi dupliciter. Vno modo ex æquo, ſicut qñ ſunt duo trahentes nauẽ, vel aliud corpus. Alio modo ordine quodam eſſentiali. Et hoc dupliciter. Vno modo ſic, ꝙ inferior moueatur a ſuperiori & ab eo accipiat virtutẽ mouendi vt patet de virtute motiua ĩ brachio & manu & baculo & pila. Alio modo ſic, ꝙ inferior non moueatur a ſuperiori, nec ab ea accipiat virtutẽ mouẽdi: ſed tantum ꝙ ſuperior habet perfectiorem virtutẽ & rõnem motiuam, ſicut diceretur de viro, & muliere in generatione prolis ſi dicatur mulier ad hoc cõcurrere actiuè. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In parte intellectiua ponẽda eſt ſpecies intelligibilis pro cognitione abſtractiua in qua non eſt obiectum in ſe præſens patet ex primo notabili. Item nimis vilificaretur pars intellectiua ſi ab ea auferretur, id quod perfectionis eſt in potentia cognoſcitiua ſed perfectionis eſt in potentia cognoſcitiua habere obiectum in ſe præſens, vel in ſua ſpecie. igitur. Secunda concluſio. Ad cauſandum actum intelligẽdi ſimul concurrunt obiectum, vel ſpecies intelligibilis eius, & potentia intellectiua: non tamen ex equo. Prima pars patet, q̃a neutrum eorum ſufficeret. vt alias dictum eſt in loco prænotato in ſecundo notabili. Secun-

da

da pars patet, quia ſi concurrerent ex equo,& ſecundum potẽtiam eiuſdem rationis poſſet virtus motiua vnius intantum intendi, ſiue augeri, quòd ſufficeret pro cauſa totali abſque alia partiali cauſa, quod eſt falſum. igitur. Nec oportet, quòd totalis cauſa alicuius effectus habeat ſimpliciter vnam rationem cauſandi: ſed ad hoc ſufficit vnitas ordinis, inter cauſas partiales concurrentes: licet quælibet illarum habeat propriam ratio nem ſpecialem. Tertia concluſio. Intellectus eſt principalior cauſa, quàm obiectum vel ſpecies intelligibilis in cauſatione actus intelligẽdi. Nec tamẽ dat obiecto virtutem motiuam. Prima pars patet ex dictis in loco prænotato. in ſecundo notabili. Et ſecunda probatur, quia obiectum ex natura ſua, & non ab alio habet virtutem motiuã ad producendum actũ intelligendi ſeipſum. Ad primum ar. dicendum, ꝙ auctoritates philoſophi ſic ſunt accipiendæ, quòd inter intellectum, & fantaſiã pro ſtatu iſto tanta eſt connexio, quòd qñcunq; intelligimus vniuerſale nos fantaſiamur, aliquod ſingulare eius. Non eſt ergo intelligendum, ꝙ intellectus videat quicquid eſt in fantaſmate tanquàm in ratione videndi, ſiue cognoſcendi. Sed qñ aliquis ꝑ intellectum ſpeculatur aliquã quiditatem aut naturam: tũc etiam per virtutem fantaſticam aſpicit eius ſingulare. Et ꝓpter hoc dicit philoſophus intelligẽtem ſe conuertere ad fantaſmata. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd antecedens eſt verum de præſentia realis approximationis agentis ad paſſum: ſed non de præſentia obiecti, ſub ratione qua eſt intelligibile. Ad tertium argumentũ dicendum ad probationem minoris, quòd in agente ſiue imprimente eſt conſideranda duplex ratio. Vna eſt conditio agentis: & hæc eſt ſingularitas. Alia eſt ratio agendi: & hæc eſt ipſa natura exiſtens in ſingulari. Dicendum ergo ad maiorẽ illius probationis, quòd quando ſpecies totaliter cauſatur ab obiecto: tunc repræſentat ipſum quantũ ad rationem agendi concomitãte etiam ratione agentis: vel ſaltem non ſub ratione oppoſitæ conditioni agentis. Et huiuſmodi eſt ſpecies ſenſibilis, quæ nũquàm repræſentat obiectũ, ſub ratione vniuerſalis, quando vero ſpecies non totaliter, neque etiam principaliter cauſatur ab obiecto cuiuſmodi eſt ſpecies intelligibilis, q̃ principaliter cauſatur ab intellectu agente repræſentare poteſt obiectum quantũ ad rationem agẽdi, ſub ratione oppoſita conditioni agentis, & ſub rõne vniuerſalis. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ illa cõſequentia eſt concedenda de ſcientiis habitis virtute propria taliũ obiectorum: non autem de ſcientia, quæ habetur de obiectis ſpecie diſtinctis virtute alicui⁹ primarij obiecti in quo virtualiter continentur, vel tanquàm eius paſſiones, vel tãquàm cauſæ: vel aliquo alio modo. Ad quintum arg. dicendũ, quòd maior eſt vera de illo, quod magis aſſimilat effectiuè, & nõ de illo, quod magis aſſimilat formaliter. Cauſa enim principalis, ſemper magis agit ad aſſimilandum effectum,

ſibi aut alteri: ſed effectus magis aſſimilatur formaliter cauſæ minus principali. Ad ſextũ argu. dicendum, quòd intellectus, nec in productione ſpeciei intelligibilis, nec in productione intellectionis mouetur ab altera cauſa partiali: licet intellectus in ſecunda motione, quę eſt per actum intelligendi, iam ſit motus motione prima, videlicet per ſpeciem intelligibilem. Hæc tamen motio paſsiua ſolum conuenit intellectui poſsibili, & non intellectui agenti cui non cõuenit moueri: ſed mouere tantum.

*Vtrum portio ſuperior ſit diſtincta ab inferiori.*

*Diu. Thom. 1. p. q. 79. artic. 8. 9. 11. Scot. 2. d. 14. q. 1. Duran. 2. d. 23. q. 4.*

QVarto queritur. Vtrum in parte intellectiua, ſit portio ſuperior, vt potẽtia diſtincta a portione inferiori? Primo arguitur, ꝙ ſic ſm Aug. de trini. imago eſt in portione ſuperiori tantum, & non in inferiori. Secundo ar. Obiectũ portionis ſuperioris eſt æternum: obiectum vero inferioris eſt tẽporale. Sed diuerſitas obiectorum arguit diuerſitatem potentiarum: igitur. Tertio arguitur. Eadem potentia non eſt regulans & regulata. Sed portio inferior eſt regulata a ſuperiori. igitur. Contra dicit Aug. Animam in portionem ſuperiorem & inferiorem non niſi ſecundum officia geminamus. Primo notandum, quòd queadmodum dicit durandus. Ratio nominat potentiam diſcurſiuam: procedit autẽ aliquãdo ex principijs per reuelationem cognitis cuiuſmodi eſt illud: Deus eſt æternus, & vnus in ſpeculabilibus. Et in practicis omne, ideſt fugiendũ quo vita æterna amittitur, quoniam ergo principia per reuelationem cognita, ſunt ſuperiora principiis naturaliter cognitis. Ideo ratio ex illis procedens dicitur ſuperior inquantum vero procedit ex naturaliter notis dicitur inferior. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Auguſti. de trini. Ratio ſuperior dicitur eo, ꝙ intendit æternis conſpiciendis & conſulendis. Conſpiciendis quidem inquãtum ea in ſeipſis ſpeculatur. Conſulendis vero inquantũ ex eis accipit rationes agẽdorum. Ratio vero inferior dicitur eo, ꝙ intendit temporalibus. Hæc autem duo. ſ. æternũ, & temporale ſic ſe hebent, ꝙ vnum poteſt accipi vt medium cognoſcendi alterum. Nã ſm viã inuentionis ex temporalibus deuenimus ad cognitionẽ æternorum. Iuxta illud ad Ro. Inuiſibilia Dei a creatura mundi ꝑ ea, quæ facta ſunt intellecta cõſpiciuntur. ſm viã vero iudicii per æterna iã cognita de tẽporalibus iudicamus, & per rationes æternas temporalia diſponimus. Tertio notandum ꝙ ſicut dicit Doctor ſubtilis. Duplex eſt intellectus quæſtionis. Vnus eſt. Vtrum portio ſuperior, ſit vna tantum potentia: & portio inferior vna tantũ alia potentia. Alius eſt. Vtrum dat aliqua ſpeciali potentia puta, potentia intellectiua illa, ſit alia formaliter in portione ſuperiori, & alia in inferiori, & ſic etiam de memoria, & voluntate.

Marginalia: *Aug. 12.* — *De trinit. lib. 11. c. 13.* — *Aug. 12.* — *Ro. 1.* — *2. d. 14 q. 1.*

His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Non eſt tantum vna potentia in portione ſuperiori. Patet, quia ſecundum Auguſtin. imago eſt in portione ſuperiori. imago autẽ non conſiſtit in vnica potentia: ſed in tribus. vt alias dicetur. igitur &c. Secunda concluſio. Non eſt alia formaliter potentia intellectiua portionis ſuperioris, & inferioris: & idem intelligendum eſt de memoria, & voluntate. Probat Scot. quia eiuſdem potentiæ eſt cognoſcere principium, & concluſionem, alias nulla potentia cognoſceret principium: quia nulla potentia cognoſcit principium, niſi ſciat ex eo elicere concluſionem. Sed ratio inferior, habet ſcientiam de concluſione, ſcilicet de temporali agendo cuius principium, & rationem æternam cognoſcit ratio ſuperior: puta, quòd diuina præcepta ſunt ex charitate implenda: igitur. Vel poſſet formari ratio iuxta ea, quæ dicta ſunt in ſecundo notabili: quia videlicet eadem eſt potentia, quæ cognoſcit medium, & id quod per medium cognoſcitur. Item hic probat ipſe Scot. quia quandocunque eſt idem habitus, eadem eſt potentia, licet non econtra. Sed eadem eſt charitas, per quam diligimus Deũ, quod pertinet ad rationem ſuperiorem, & per quem diligimus proximum, quod pertinet ad rationem inferiorem: igitur. Tertia concluſio. Ratio ſuperior, & inferior diſtinguuntur ſecundum officia diſtincta: patet ſatis ex dictis. Ad primum arg. dicẽdum, quòd Auguſti. ibi loquitur tantum de imagine expreſſa: non enim omnino negat imaginẽ eſſe in portione inferiori: ſed intelligit, ꝙ in illa portione non eſt tam expreſſa imago, ſicut in ſuperiori. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non qualiſcunque diſtinctio obiectorum requirit diſtinctionem potentiarum. Et hoc maxime verum eſt, quando diſtincta obiecta ſic ſe habent, ꝙ vnum poteſt eſſe medium cognoſcendi alterum. Ad tertium argum. dicendum, quòd eadem potentia poteſt eſſe regulans, & regulata ſecundũ officia diſtiucta.

*De voluntate humana.*

*Vtrum voluntas ſit eminentior intellectu.*

*D. Tho. 1. p. q. 82. ar. 3.*

Conſequenter inquirendum eſt de voluntate, & actibus eius. Vbi primo quæritur. Vtrum voluntas creaturæ intellectualis ſit nobilior potentia, quàm intellectus. Primo arg. quòd ſint æqualis nobilitatis ſic: tam voluntas, quàm intellectus eſt perfectio ſimpliciter. Sed vna perfectio ſimpliciter non eſt alia nobilior: cum quælibet perfectio ſimpliciter habere poſſit infinitatem perfectionis, qua nihil poteſt eſſe perfectius. Secundo ar. In Deo voluntas nõ eſt nobilior intellectu, nec econtra: immo ſunt æqualis perfectionis, cum vtrunque ſit infinitum formaliter: ſed intellectus, & voluntas vniuoce dicuntur in Deo, & in creaturis: igitur. Tertio arg. Intellectus, & volũtas ſunt idem eſſentialiter vni ſubſtantiæ ſimplici: ergo ſunt æquales, immo eiuſdem

eiuſdem perfectionis. Quarto arguitur. Idem eſt obiectum omnino intellectus, & voluntatis: & quicquid cadit ſub actu vnius cadit ſub actu alterius: ergo &c. Demum arguitur. quia intellectus ſit nobilior ſimpliciter Primo ſic. Obiectum intellectus eſt ſimpliciter. igitur. Antecedẽs patet, quia obiectum intellectus eſt verum. Obiectum vero voluntatis eſt bonum. Sed verum eſt ſimplicius, & prius quàm bonum cũ ſit propinquius enti: igitur. Vel ſic arguitur. Ens eſt obiectum intellectus, ſicut dicit Auicenna. Bonum vero obiectum voluntatis. Ens autem eſt ſimplicius, & abſtractius quàm bonum cum bonũ ſe habeat ex additione ad ens. Secundo arguitur. Sapientia, quæ eſt habitus intellectus, eſt nobiliſſimus habitus ſecundum Ariſtotelem. Illa autem potentia eſt ſimpliciter nobilior cuius habitus perfectiuus eſt nobilior ſimpliciter. igitur. Tertio ar. Actus intellectus eſt ſimpliciter nobilior, quàm actus voluntatis: igitur &c. Antecedẽs patet: quia actus voluntatis dependet ex actu intellectus, & non econuerſo. Item actus intellectus eſt regula, & menſura actus voluntatis in ſua bonitate. Non enim eſt actus voluntatis bonus moraliter niſi ſit conformis rationi recte. Item actus intellectus reſpicit obiectum ſub maiori ſpiritualitate, videlicet inquantum obiectum eſt in ipſo intellectu. Actus vero voluntatis ipſum reſpicit, vt eſt in re extra. Nam intelligere eſt motus rei ad animam. Velle vero eſt motus animæ ad rem. Vnde voluntas per actum circa malum obiectum inficitur, non autem intellectus. Item eligibilior eſt actus intellectus ſine actu voluntatis, quàm econuerſo. Voluntas enim ſecluſo actu intellectus, eſt ceca. Intellectus vero eſt videns. Quarto arguitur. Voluntas eſt finaliter propter intellectum. Finis vero eſt nobilior his quæ ſunt ad finem. igitur. Maior patet: quia ſecundum commentatorem. Appetitus ſenſitiuus eſt propter ſenſum. Quinto arguitur. Principalius differt creatura intellectualis a brutis per intellectum, quàm per voluntatem: igitur. Antecedens patet, quia in brutis eſt appetitus. Voluntas autẽ eſt appetitus quidam. In ipſis autem brutis nullo modo eſt intellectus. Sexto arguitur. Intellectus immediatus vnitur obiecto beatifico, quàm voluntas, quæ ſibi non vnitur, niſi mediante intellectu: igitur. Septimo arguitur per auctoritates. Primo auctoritate Auguſtini, dicentis, quòd in omnibus actibus anima nobilior eſt contemplatio. Contemplatio autem eſt actus intellectus. igitur. Secundo auctoritate philoſophi, dicentis, ꝙ intellectus eſt optimum eorum, quæ ſunt in nobis. Tertio auctoritate eiuſdem. j. politice, dicentis, quòd intellectus principatur appetitui tanquam ſciens, & rationem habens, quod videtur intelligi nedum de appetitu ſenſitiuo: ſed etiam de appetitu intellectiuo; qui eſt voluntas: ipſa enim nec eſt ſciẽs, nec rationem habens. Contra Anſel. libr. de conceptu virginali. Totum dominium regni animæ attribuit voluntati. Notandum. Suppo-

*Ethic. libr. 6. & 12. & 1. Met. 1. c. 1.*

*Contra Fauſtũ c. 22.*

*1. Ethi.*

nendo,

nendo, quòd intellectus, & voluntas in creatura intellectiua ſunt potentiæ ex natura rei, & formaliter diſtinctæ, quòd circa quæſitum ſunt tres modi dicendi. Primus eſt, quòd ambæ potentiæ ſunt æquales in nobilitate. Et huius fundamentum opinionis ſunt rationes tactæ in pe de quæſtionis. Alius eſt modus dicendi, quòd intellectus ſimpliciter, & abſolute loquendo, eſt nobilior quàm voluntas, ſicut videtur probari per ſex rationes: & per auctoritates ſuperius adductas, cum argueretur ad titulum quæſtionis pro parte negatiua: tamen ſecundum quid voluntas excedit intellectum reſpectu alicuius obiecti particularis: puta reſpectu Dei. Actus enim voluntatis nobilior eſt circa Deum, quàm actus intellectus. Melius eſt enim diligere Deum, quàm ipſum cognoſcere. Sed hoc videtur inconuenienter dictum, quòd voluntas dicatur duntaxat nobilior ſecundũ quid eo quòd habet nobiliorem actũ circa Deum. Nobilitas enim ſimpliciter alicuius potentiæ eſt attendenda ex ratione ſui actus circa nobiliſſimum obiectum. His præmiſſis, ponenda eſt concluſio contra duas præcedentes opiniones ſecundum tertiũ modum dicendi, videlicet, quòd voluntas eſt nobilior ſimpliciter, quàm intellectus. Probatur primo auctoritate Richardi in illo libello, qui incipit. Omne caput languidum. Et Bern. in libr. de libero arbitrio. quaſi per totum, vbi expreſſe dicit, quòd ratio eſt pediſſequa voluntatis, & ſibi ſubiecta: hoc etiam habetur ab Auguſtino in pluribus locis, & præcipue lib. de lib. arbi. Secundo probatur per rationem ſic. Illa potentia eſt nobilior ſimpliciter, cuius actus eſt nobilior ſimpliciter, quod eſt intelligendum de actu ſecundo, qui eſt operatio ad excludendum potentiam materię, cuius actus cum ſit ſubſtantialis, eſt nobilior: & tamen nõ eſt nobilior potentia materiæ, quàm voluntas. Sed actus voluntatis eſt nobilior, quàm actus intellectus: igitur. Minor probatur, quia voluntas per actũ ſuum eſt prima regula, & menſura omnium actuum creaturæ intellectualis, vt patet per philoſophum. vbi inquirens principia humanorum actuum dicit, quòd iſta ſunt duo, videlicet appetitus finis, & intelligentia practica habens conformitatem ad appetitum rectum, qui eſt appetitus finis debiti. Talis enim appetitus eſt principium primum rationis practicæ, ſicut dicitur. Itẽ voluntas per actum ſuum determinat intellectum ad alterã partem cõtradictionis, ſiue ad alterũ cõtradictoriorũ. Nec intellectus ſeipſum determinare poteſt cum agat naturaliter, & qua rõne ſe determinaret ad vnũ eadẽ rõne ad oppoſitum, ſicut dicit Ariſ. Et cõmentator ſuus dicit, ꝙ appetitus determinans qui eſt ipſa voluntas eſt vere dñs & liber. & ꝑ conſequens intellectus ꝑ ipſum determinatus ẽ vere ſeruus eius. Item quia voluntas per actũ ſuũ perfectius, & intimius attingit Deum, quàm actus intellectus. Vnde dicit Hugo, quòd dilectio præeminet ſcientiæ: & vbi ſcientia foris ſtat, affectus penetrat amantis. Nõ quia aliquid diligatur, quod nõ cognoſcitur: ſed

*Ethic. lib. 6. c. 1.*

*3. de anima.*

*Super libro de angelica hierarchia*

ſed quia perfectius diligitur, quàm cognoſcatur. Vnde & Dionyſius, virtutem vnitiuam attribuit amori, & non cognitioni. *De di. no. c. 4.* Item actus voluntatis eſt per ſe finis actionis intellectus: bene enim intelligere appetitur, propter bene velle: vel diligere, ſicut expreſſe determinat Anſel. Item oppoſitum actus optime voluntatis eſt pius, quòd oppoſitum actus optimi intellectus, *1. Cor. 13.* ſicut odire Deum, quàm ignorare, vel errare circa ipſum. Peius etiam eſt non diligere Deum, habitis omnibus, quę ad dilectionem requiruntur, quàm non cognoſcere habitis omnibus, quæ requiruntur ad cognitionem. Item actus amicitiæ ad Deum non poteſt eſſe malus, quilibet autem actur intellectus ad quem poteſt mouere voluntas, poteſt eſſe inordinatus ex peruerſitate actus voluntatis. Præterea probatur concluſio ſic. Habitus charitatis, quæ perficit voluntatem eſt nobiliſſimus. vt patet per Apoſt. Et per Auguſt. inſuper ſic probatur. *In Monologiō* Illud quod eſt prius generatione, eſt imperfectius. Et quod eſt poſterius, hoc modo eſt perfectius, quod maxime patet in perfectionibus eiuſdem generis. Sed actus intellectus eſt prior generatione, & actus voluntatis poſterior, vt patet: ergo voluntas eſt prior perfectione. Ad primum argumētum adductum ad probandum æqualitatem nobilitatis in intellectu, & voluntate, dicendum, quòd licet intellectus, & voluntas ex ſuis conceptibus quidditatiuis abſolute ſumptis in communi, prout videlicet ſunt communes Deo & creaturis dicant perfectiones ſimpliciter, quarum vna non eſt nobilior, alia tamen ex ſuperadditis inquantum. ſ. talis volnntas, & talis intellectus non ſunt perfectiones ſimpliciter, prout videlicet ſunt in creaturis. Ideo poteſt vna eſſe nobilior, altera quēadmodum homo inquantum eſt animal, non eſt nobilior aſino: ſed inquantum rationalis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd intellectus, & voluntas non habent differentiam nobilitatis ex eo quod habent vniuocum in Deo, & creaturis. ſed ex eo quod eſt ſuperadditum in creatura. Ad tertium dicendum, quòd licet ſint idem eſſentialiter eidem eſſentiæ ſimplici ſunt tamen alterius, & alterius rationis. Ad quartum dicendum, quòd nobilitas maior, vel minor non ſemper ſumitur ex obiecto: ſed ex modo tendendi In obiectum. Deinde reſpondendum eſt ad argumenta, quæ videntur probare præeminentiā intellectus. Ad primum argumentum dicendum ad probationem antecedentis, quòd verum non plus eſt obiectum intellectus, quàm bonum, nec econuerſo. Nec etiam verum eſt ſimplicius, quàm bonum: ſed ſe habēt æqualiter. Et ſi haberent inæqualitatem dicendum, quòd bonum eſſet nobilius: verum enim non eſt eligibile, niſi quia bonum. Ad aliam etiam probationem dicendum, quòd ens ita eſt obiectū voluntatis, ſicut intellectus. Et ſi eſſet diſtinctio in obiectis adhuc bonum eſſet nobilius, licet minus commune. Ad ſecundū dicendum, quòd nobilior eſt habitus voluntatis, qui eſt charitas, quàm ſit habitus ſapientiæ, de

de qua loquitur Ariſtoteles, ſi intelligatur verbum Ariſtotelis de ſapientia, quæ præciſe conſiſtit in intellectu. Dicendũ tamen, quòd Ariſtoteles ignorauit habitum charitatis, & ideo, quæ innituntur huic argumento innituntur ignorantiæ Ariſtoteli.

Ad tertium negandum eſt antecedens. Actus enim voluntatis in genere naturæ, eſt ſimpliciter loquendo nobiliors Et ad primã probationem dicitur, quòd dato antecedens eſſe verum, non valet conſequentia. Aliquando enim nobilius dependet ex aliquo ignobiliori, ſaltem, ſicut a cauſa partiali, ſicut compoſitum a materia, vel a forma: & ſicut actus intellectus a fantaſmate. Poteſt etiam negari antecedens, quia in ratione cauſæ, & cauſati nullo modo dependet actus voluntatis ab actu intellectus, licet actus intellectus ſit ibi primus ordine generationis, vel originis. Ad ſecundam probationem dicendum, quòd intellectus per actum ſuum non eſt prima regula humanorum actuum: ſed magis voluntas, quæ per volitionẽ finis eſt prima regula rationis practice, & cõſequenter actuum voluntatis circa ea quæ ſunt ad finem, ita quòd totum principaliter dependet ex voluntate. Et cum dicitur, quòd in actu voluntatis non eſt bonitas formalis, niſi conformetur rationi. Dicendum, quòd hoc non eſt ex præeminentia rationis ad volũtatem: ſed magis hoc reducendnm eſt ad apperitum finis, qui eſt principium etiam rationis practicæ, quæ ſubſeruit voluntati circa ea quæ ſunt ad finem tanquam conſiliaria, cuius oppoſitum dictaminis poteſt voluntas eligere, & ſic actus eius eſt nobilior ſimpliciter, quamuis etiam non ſit bonus bonitate morali. Ad tertiam probationem dicendum, quòd obiectum intellectus non eſt immaterialius, quàm obiectum voluntatis, nec econuerſo. Et cum dicitur, quòd obiectum intellectus non eſt res in ſeipſa, ſed aliquo modo apud intellectum. Dicendum, quòd hoc nihil valet in actu perfectiſſimo intellectus, qui eſt notitia intuitiua. Ita enim intellectus intuetur rem in ſeipſa, ſicut voeluntas diligit eam. Vnde parabolicum dictum, & male intellectum eſt illud, quòd intelligere eſt motus rei ad animam. Et velle eſt motus animæ ad rem. Nec uidetur ratio in hoc dicto, niſi quia magis ſufficit intellectui res apud ſe ipſum per actum intelligendi, quàm voluntati, quia voluntas cum hoc proſequitur eam in effectu. Nec etiam videtur in notitia abſtractiua, quomodo plus moueatur res ad animam, quàm in actu volendi, niſi forte, quia prius ſit præſens intellectui in aliquo repræſtantiuo, quàm intelligatur. Nõ ſic autem in voluntate apud ſeipſam. ſed ſufficit præſentatio apud intellectum. Cum autem additur, quòd voluntas per actum circa malum obiectum inficitur, non autem intellectus. Dicendum, quòd hoc arguit libertatem, & ita nobilitatem voluntatis. Non enim ex imperfectione prouenit quòd poſſit deficere culpabiliter in actu ſuo, ſed ex perfectione, & libertate tali quali puta creata. Ad aliam probationem dicendum, quòd actus volunta-

tis

tis per ſe eligibior. Et cum dicitur: quòd voluntas per ſe eſt ceca. Dicendum, quòd hoc non eſt verum quia non eſt nata videre. Vnde ita diceretur, quòd eſſentia animæ, vt diſtincta eſt contra potentias ceca eſt vel nō videns. Ad quartum dicendū quòd maior eſt falſa. Et ad probationem dicendum, quòd non eſt ſimile: voluntas enim habet actum amicitiæ circa obiectum ſecundum quem amat obiectum in ſeipſo, non vt videatur vel huiuſmodi. Appetitus autem ſenſitiuus nullum actum habet niſi concupiſcentiæ. Poteſt etiam dici, quòd appetitus ſenſitiuus non eſt vltimate & finaliter propter ſenſum, nec appetit ſenſus actum quicquid dicat commentator: ſed magis appetit delectari in re ſenſata. Vnde appetit, quòd ſenſus ſentiat propter ſuum delectari. Ad quintum argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicitur, quòd licet brutis conueniet appetitus in communi non tamen appetitus liber qui dicitur voluntas, ſicut etiam licet conueniat eis potentia cognoſcitiua, nō tamen talis qualis eſt intellectus. Ad ſextum ar. Negatur antecedens tā enim intellectus, quàm voluntas immediate vnitur obiecto beatifico licet intellectus prius origine, & poſterius perfectione. Et hoc arguit in voluntate maiorem perfectionem. Ad ſeptimum argumentum dicendum primo, quòd Auguſtinus accipit contemplationem pro vita contemplatiua, quæ pertinet tā ad intellectum, quàm ad voluntatem, & ſimpliciter nobilior eſt actiua. Secundo dicendum, ꝙ Ariſtotel. iii. Ethycorum accipit intellectum pro tota parte intellectiua animæ, quæ ſimul comprehendit intellectum, & voluntate. Hæc enim pars ſimpliciter eſt nobilior vegetatiua, & ſenſitiua. Tertio dicendum, quòd primo politice ſimiliter accipit philoſophus intellectū pro tota parte intellectiua, quæ eſt ſciens ratione intellectus, & principans ſiue dominans ratione voluntatis. Vel dicendum, quòd ibi philoſophus ſolum modo loquitur de appetitu ſenſitiuo.

*Vtrum Deus potuerit facere voluntatem impeccabilem.*

*Scot. 2. d. 23. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum Deus poſſit facere voluntatem creaturę intellectualis impeccabilem per naturam.
Primo arguitur, quòd ſic, quia Deus poteſt facere corpus, quod non poſſit deordinari in motu ſuo, ergo etiam poteſt facere ſpiritum, qui non poſſit deordinari in motu voluntatis.
Secundo arguitur. Deus poteſt facere voluntatem, quæ neceſſario velit ſummum bonum: ergo etiam poteſt facere, quòd illa voluntas neceſſario velit omnia quæ ſunt ordinata in ſummum bonum. Antecedens patet, quia dicit Auguſt. quòd omnes volunt beatitudinem. Et *De Tri. libr. 13. c. 10.* patet conſequentia, quia qua neceſſitate tendit aliquid in finem, eadem tendit in ea quæ ſunt ad finem. Tertio ar. Deus poteſt facere voluntatem creatam abſque eo quod non eſt ei eſſentiale. Sed potentia peccandi, non

eſt eſſentialis creaturę rationali. Dicit enim Anſelmus, quòd poſſe peccare, non eſt libertas, neque pars libertatis, igitur.&c. Quarto arguitur. Deus poteſt facere creaturam intellectualem impeccabilem per gratiam, ergo & per naturam patet conſequentia, quia quicquid non repugnat creaturæ intellectuali, poteſt ſibi concreari, & ita fieri ſibi naturale: gratia autem non repugnat creaturæ intellectuali. Contra. Anſelmus in libro. Cur Deus homo, diſcipulo quærenti, quare non potuit facere Deus creaturam rationalē impeccabilem. Reſpondit, quia non poteſt ipſam facere Deum. Item Augu. in li. contra Maximum dicit. Cuicunque creaturæ præſtatur, vt peccare non poſſit, non eſt hoc proprie naturæ, ſed gratiæ. Item Hieronymus in tractatu de filio prodigo, dicit. Solus eſt Deus in quem peccatum cadere non poteſt. Notandum, quòd ſicut haberi poteſt ex prædictis auctoritatibus creaturæ intellectuali nō poteſt conuenire impeccabilitas, niſi per gratiam. Gratia autem non poteſt eſſe naturalis, aut coeſſentialis creaturæ intellectuali. Nā etiam ſi ſibi concrearetur gratia. Tamen gratia ſemper eſſet gratia, & nunquam creaturæ intellectuali naturalis, id eſt de natura ſua, vel neceſſario conſequens naturam. quòd ſic probat Scot. quia quandocunque aliqua duo ſic ſe habent, quòd vnum eorum de ratione ſua eſt perfectibile, & aliud eſt eius perfectiuum, nunquam poteſt alterum eorum ſic creſcere in ſua entitate eſſentiali q̄ ſit alterum eſſentialiter, vel ipſum vnitiue includat. Patet de materia, & forma, & de ſubiecto, & accidente: ſtante enim limitatione perfectibilis impoſſibile eſt ipſum eſſentialiter, & per identitatem includere ſuam perfectionem. Si autem poneretur ſubſtantia creata formaliter infinita, vt Deus includeret vnitiue ſiue per identitatem omnes perfectiones ſuas, & eſſet eadem eſſentialiter ipſis. Sed hoc eſt impoſſibile, videlicet creaturam eſſe infinitam formaliter. Cum ergo creatura rationalis ſit finita, & gratia etiam finita, nunquam poteſt creatura rationalis ſic creſcere in ſua entitate ſubſtantiali quòd vnitiue, & per identitatem in ſe habeat perfectionē gratiæ. Hoc præmiſſo, ponitur talis conclusio. Non poteſt Deus facere voluntatem creatam impeccabilem per naturam, quia videlicet hoc eſt omnino impoſſibile. Hāc concluſionem dicit Scot. magis eſſe tenendam propter auctoritates ſanctorum, quàm propter rationes. Ratione tamen ſic probat eam, quia omnis voluntas quæ non eſt ſua regula, nec neceſſario conformis ſuæ regulę, ſi ſibi naturaliter derelinquatur, poteſt deficere a rectitudine. Sed omnis voluntas creata eſt huiuſmodi. Item ſic probat, quia omnis voluntas, quæ appetendo non eſt quietata, nec poteſt quietari, niſi in bono infinito, quod tamen non habet præſens, neque in ipſum actualiter tendit, & ita in ipſo non immobilitatur, poteſt aliquid appetere non in ordine ad tale bonum vel tendere in bonum apparens, & ſic peccare. Sed omnis voluntas creata ſuæ natu-

a.d.23. q.1.

 dimiſſa eſt huiuſmodi, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de corpore, & ſpiritu intellectuali, quia cum corpus non habeat libertatem, non poteſt deordinari deordinatione culpabili, ſicut ſpiritus. Vlterius dicendum, quòd non poteſt eſſe corpus, cui repugnet ex aliquo intrinſeco difformiter moueri, licet hoc non ſit in ſua poteſtate naturali. Et ſic etiam nulla poteſt eſſe voluntas libera, cui repugnet inordinate ſeipſam mouere. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens eſt falſum. Nulla enim voluntas neceſſario vult ſummum bonum, ſiue in vniuerſali, ſiue in particulari apprehenſum, vt alias dicetur. Et cum dicitur, quòd omnes volũt beatitudinem. Hoc eſt intelligendum ratione naturalis inclinationis. In omnibus enim creaturis intellectualibus eſt inclinatio naturalis ad volẽdum beatitudinem. Et verum eſt, quòd vt in pluribus volitione etiam elicita, omnes volunt beatitudinem ſaltem ſecundum rationem vniuerſalem. Præterea dicendum, quòd dato, quòd voluntas neceſſario vellet finem, non tamẽ ſequitur, quòd neceſſario velit ea, quæ ſunt ad finem cum in eis non ſit tanta ratio bonitatis, vt in fine. Ad tertium dicendum ad minorem, ꝙ poſſe peccare, id eſt poſſe præciſe in deformitatem, ſiue carentiam rectitudinis in actu, non eſt pars libertatis. Sed poſſe peccare .i. poſſe in actum, cui eſt annexa deformitas pertinet ad libertatem, non quidem ad libertatem in cõmuni, vt et eſt communis Deo, & creaturæ, ſed ad libertatem creatam. Ad quartum ſatis patet reſponſio ex notabili.

*Vtrum aliquid aliud a voluntate cauſet actum volitionis in ipſa voluntate.*

*Scot. 2. d. 25. q. 1.*

TErtio quæritur. Vtrum aliquid aliud a voluntate cauſet actum volitionis in ipſa voluntaet. Primo argu. quòd ſic, quia accidens per accidens non eſt a per ſe principijs ſubiecti. Sed volitio eſt accidens per accidens. Nõ enim ſemper ineſt, ergo non cauſatur a voluntate, ſed ab aliquo alio. Secundo ar. Quod eſt in potentia contradictionis ad aliqua, non ſeipſum determinat ad vnum illorum: ſed oportet, quòd ab alio determinetur, ſed voluntas eſt in potentia contradictionis ad nolendum, vel volendum, ergo ab alio determinatur ad volendum. Tertio arg. Voluntas non eſt potentia actiua, ergo non cauſat ſuam volitionem, immo aliquid aliud. Antecedens patet, quia ſecundum philoſophum. Potentia actiua eſt principium tranſmutandi aliud, inquantũ aliud: *5. Met.* per volitionem autem nihil aliud a voluntate tranſmutatur. Contra. Dicit Augu. Si ſint duo æqualiter affecti animo, & corpore, & ambo tentantur eadem pulchritudine, vel alio obiecto. Vnde eſt, quòd vnus cadit, & alius non cadit? Et reſpondet hoc eſſe a ſola voluntate. *De Ciuit. Dei li. 12. c. 7.* Item dicit Auguſtin. Si ea, quæ ſunt nobis voluntaria, nõ eſſent poſita in poteſtate noſtræ voluntatis, voluntas non eſſet laudan- *De lib. arb. li. 3*

da

da, nec vituperanda, nec mouenda. Qui autem dicit volũtatem non eſſe monendam exterminãdus eſt a numero hominum. Iteͨ dicit Aug. Nihil eſt tam in poteſtate voluntatis, q̃ ipſa voluntas. i. quàm ipſæ actus volendi.

*Retra. lib. 2.*

Primo notandum, ꝙ aliqui dixerunt fantaſma irradiatum lumine intellectus agentis eſſe cauſam totalem, & immediatã tam intellectionis, quàm volitionis loquendo de immediatione cauſæ, licet non immediatione effectus, quia videlicet prius cauſat intellectionem, quàm volitionem. Et ratio huius opinionis eſt, quia oportet mouens, & motum eſſe diſtincta ſubiecto. Nihil autem eſt in parte intellectiua, quod ſit diſtinctum ſubiecto ab intellectu, & voluntate. Sed contra hoc arguit Scotus, quia oportet cauſam æquiuocam totalem eſſe nobiliorem effectu. Fantaſma autem non eſt nobilius immo minus nobile intellectione, & volitione. Item ex hoc ſequeretur, quòd anima ſeparata non intelligeret, neque vellet quia nõ habet fantaſma. Ad rationem autem opinionis dicendum, quòd nõ oportet mouens, & motum eſſe diſtincta ſubiecto immo, quod plus eſt vnũ, & idẽ poteſt eſſe mouens, & motum. Alia enim ſeparata põt ſeipſam mouere de vno vbi ad aliud.

Secundo notãdum, quòd aliquĩ alij dixerunt, obiectum cognitũ ſiue intellectum eſſe cauſam totalem volitionis. Et videtur fundari hæc opinio in dictis Auerrois. dicẽtis, quòd balneum extra mouet vires ſenſitiuas, quas ſcilicet mouet effectiuè. Balneũ vero intra animam mouet voluntatem. Item appetitus ſenſitiuus mouetur ab appetibili ſenſibili: ergo & appetitus intellectiuus ab appetibili intelligibili. Sed contra hoc arguit Sco. quia obiectum voluntatis eſt finis ad quẽ terminatur volitio. Sed ſicut dicitur de generatione. Finis vt finis mouet methaphoricæ tantum, & non effectiuè. Quod enim mouet effectiuè mouet propter finem. Finis autẽ vt finis non mouet propter ſinẽ. Item agens naturale non poteſt eſſe cauſa contrariorũ in eodem paſſo. Sed in poteſtate volũtatis eſt velle & nolle, quæ reſpectu eiuſdem obiecti ſunt contraria ergo nõ poſſunt cauſari ab agẽte naturali. Obiectum autem eſt agens naturale. igitur. Ad authoritatem autem Auerrois dicendum, quòd balneũ intra animam non mouet aliquo modo effectiuè de per ſe: ſed tantũmodo ſe habet vt cauſa, ſine qua non, vel poteſt concedi, quòd ſit mouens partiale, ſed non totale. Ad aliud autem dicẽdum, quòd non eſt ſimile de appetitu ſenſitiuo, quæ libertatem non habet & de appetitu intellectiuo cum libertate. Vnde dicit Dam. quòd appetitus ſenſitiuus ducitur, & non ducit: appetitus vero intellectiuus ducit, & non ducitur.

*8. Metaph. t. c. 30.*

*1. de gene. t. c. 55.*

Tertio notandum, quòd titulus quæſtionis poteſt intelligi, vel de cauſatione totali, vel de partiali. Dicit autem Sco. quòd nullo modo aliquid aliud a voluntate poteſt eſſe cauſa totalis volitionis. Poteſt tñ concedi, quòd obiectũ cognitum, ſit cauſa partialis eius licet probabilius videatur dicere, quòd ſola voluntas eſt totalis cauſa volitionis.

His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Nihil aliud a voluntate poteſt eſſe cauſa totalis volitionis patet, quia nihil aliud a voluntate poteſt eam contingẽter determinare ad aliquẽ actum ſic videlicet, ꝙ poſſet etiam eã determinare ad oppoſitum. Omnis enim cauſa naturalis eſt determinata ad vnum effectũ, vel ſi eſt indeterminata non poteſt ſeipſam, nec aliam determinare. Ad primum ar. dicendum, quòd licet accidens per accidens non cauſetur a ſuo ſubiecto, vel principiis eius neceſſario, bene tamẽ contingenter. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd maior eſt vera de agente naturali, ſed non de agente libero. Ad tertium negatur antecedens. Et ad probationem dicẽdum, ꝙ aliqui dixerunt illam eſſe diffinitionem potentiæ factiuẽ tantum & certum eſt, quod nihil facit ſeipſum. Sed hoc non ſufficit, quia philo. ibi exemplificat de medico, qui ſanat ſeipſum, qui videlicet ſanat inquantum medicus etiam ſanatur inquãtum æger. Et ſimiliter dicendum ad propoſitum, quòd voluntas ſm aliam rationẽ agit cauſando volitionẽ, & ſecundũ aliam rationem eſt receptiua volitionis. Dicendum ergo, ꝙ in diffinitione potentiæ actiuẽ ly inquantum reduplicat aliam & aliam rationem, qñ idẽ eſt agens & paſſum. Quando vero agens, & paſſum ſunt diſtincta ſubiecto reduplicat rem aliam, & etiã aliam rationem.

*Vtrum voluntas velit aliquid contra rationem.*

*Scot. 2. d. 43. q. 2.*

Quarto quæritur. Vtrum voluntas poſſit velle contra, vel præter iudicium rationis. Primo ar. ꝙ non ſic. Dicit philoſophus, ꝙ omnis malus eſt ignorans, quæ oportet operari, & a quibus eſt fugiendum. Sed hoc nõ poteſt eſſe ſi rõne ſtante recta voluntas poſſet eſſe obliqua igitur. Secundo arg. Dicit phi. ꝙ habitis duabus præmiſſis ſillogiſmi vna vniuerſali, & altera particulari neceſſe eſt operari etiam confeſtim ergo voluntas non poteſt velle oppoſitum. Tertio argumentum. Oppoſitum eius, quod eſt a ratione iudicatum, aut non eſt præſentatum voluntati, vel ſi eſt præſentatum hoc eſt, ſub ratione mali. Sed uoluntas non poteſt uelle id quod non eſt ſibi præſentatum, neque id quod ſibi præſentatum eſt ſub rõne mali. igitur. Quarto argu. Si ratione recta uoluntas poſſit eſſe mala ſequeretur, quòd poſſet eſſe prudentia in ratione nõ exiſtente uirtute morali in uoluntate, quod uidetur eſſe contra philoſophum. Contra. Dicit quidem articulus pariſienſis, ꝙ error eſt dicere, ꝙ ratione ſtante recta uoluntas, non poſſit eſſe non recta. Primo notandum, quòd appetitus ſenſitiuus, & appetitus intellectiuus dicuntur appetitus cognoſcitiui non quia cognoſcãt, quia præſupponunt in actu ſuo notitiam ſui obiecti. Et in hoc differunt ab appetitu naturali, qui non præſupponit notitiam obiecti. Non eſt autem appetitus naturaliter aliquis actus elicitus, ſed ſolum naturalis inclinatio rei in id, quod eſt ſibi conueniens. Vnde uolitio natura-

*Ethic. lib. 3.*

*Ethic. lib. 7.*

*Ethic. lib. 6.*

lis

tis non dicit aliquem actum elicitum a uoluntate, ſed naturalē inclinationem potentiæ uolitiuè cui eſt eadem realiter. Et ſi inſtetur cōtra prædicta, quia uolens finem, nec tamen cognoſcens aliquod medium perueniendi in finem poteſt uelle tale medium ergo uoluntas, poteſt ferri in incognitum. Dicendum, quòd in illo caſu uoluntas, non uult medium, ſub ratione particulari, quam ignorat intellectus ſed ſub cōmuni ratione medij. Vel dicendum, quòd in tali caſu uoluntas non directè fertur in medium, ſed in inuentionē medij, quam conſiderat intellectus. Secundo notandum, quòd ad actum uoluntatis nō ſufficit qualiſcunque cognitio obiecti, ſed oportet, quòd cognoſcatur, ſub ratione boni, aut honeſti, aut delectabilis, aut vtilis uel ſaltem non ſub ratione oppoſita ratione boni. Quod enim ſimpliciter appræhenditur, ſub ratione mali non habet rationem uolibilis. Tertio notandum, quòd ſicut dicit phi. & etiam determinat iu. Illud eſt ſimpliciter, & ſecundum ueritatē uolibile, quod uerè habet rationem boni, & tamen ſm quid, & reſpectu alicuius illud eſt unicuiq; uolibile quod ſibi uidetur bonū, ſiue ſit in ſe uerum bonum, ſiue apparens tantum. Et ſicut dictum eſt de bono quantum ad hoc, quod eſt eſſe uolibile conformiter dicendum eſt de malo, quātum ad hoc, quod eſt eſſe nolibile. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. *Prima eſt.* Voluntas poteſt non uelle, quod ſibi præſentatū eſt, ſub ratione boni, & non nolle, quod ſibi præſentatum eſt ſub ratione mali patet, quia reſpectu cuiuſcūq; obiecti poteſt ſuſpendere actum ſuum alias non eſſet libera. Secunda concluſio voluntas non poteſt velle, quod ſibi præſentatum eſt ſimpliciter, ſub ratiōe mali, nec nolle, quod ſi hi præſentatū eſt ſimpliciter ſub ratione boni. Patet, quia primū nullo modo habet rationem volibilis, nec ſm rationem nolibilis. Et eſt aduertendum circa prædicta, quod nō ſunt idem nolle, & non velle, q͠a non velle ſolum dicit negationem actus: nolle vero dicit actū poſitiuum, ſcilicet actum refutatiuum. Et prędictis autem apparet, quòd voluntas non dicitur libera, quia poſſit actus contrarios ſcilicet nolle, & velle reſpectu eiuſdem obiecti, ſed ſimpliciter eſt libera libertate contradictionis, quia reſpectu cuiuſcunq; obiecti poteſt habere actum & nō habere. Tertia cōcluſio. voluntas poteſt velle præter, vel contra partiale iudicium rationis, licet nō contra totale. Secunda pars ſequetur ex præcedenti cōcluſione. Et prima probatur, quia præſentato adulterio per rationē voluntati ſub ratione inhoneſti, & ſub rōne delectabilis pōt voluntas velle adulterium inq̃tum delectabile non obſtante ratione inhoneſti, ſm quam oſtenditur vt fugiendum. Ad primum arg. dicendum, ꝙ ſicut alias dictum eſt philoſ. ibi loquatur de ignorantia, quę opponitur ſcientiæ approbatiuè. Vel aliter dicendum, quòd quādocunque voluntas male vult eſt in ratione aliquis defectus conſiderationis reſpectu alicuius circunſtantiæ, vel alicuius

*Ethic. lib. 3.*

comparationis puta cum volun tas vult adulterium inquantum delectabile ratio nō conſiderat actu, quòd ſemper honeſtum eſt præferendum delectabili. Aut forte ſi conſiderat non tamen ſa tis intenſæ, aut attentæ, & ſic eſt ibi aliqualis defectus conſiderationis, qui dici poteſt ignorantia. Ad ſecundum arg. dicendū quòd illa auctoritas, ſic eſt intel ligenda, quòd tūc nihil deeſt ex parte intellectus ad operandum ſed tamen ſemper remanet voluntas libera ad velle, & non velle. Ad tertium ſatis patet reſponſio ex dictis in tertio notabili, & tertia concluſione. Ad quartum dicendum, quòd quan do voluntas eſt mala, ratio non poteſt eſſe omnino recta, cum ſit in ea aliquis defectus conſiderationis neceſſariæ ad bene agēdum.

*Vtrum ignorantia cauſet peccatum ſiue inuoluntarium.*

*Diu. Thom. 1.q.176. artic. 3. Dur. 2.d.22.q.4.*

QVinto quæritur. Vtrum in actibus humanis violentia & ignorantia cauſent inuoluntarium. Primo arg. ꝙ non ſic. Inuoluntarium dicitur in ordine ad voluntatem. ſed voluntati non poteſt inferri vio lentia. igitur. Secundo arg. Inuoluntarium dicitur, quod fit contra imperium voluntatis. Sed aliqua violenta fiunt ex imperio voluntatis. igitur. Minor patet, quia poteſt aliquis ex imperio voluntatis flectere mēbra ſua violente contra eorum incli nationem naturalem. Tertio ar. de ignorantia, quia inuoluntarium meretur veniā vt di. Ariſt. *Ethic. lib. 3.* Sed multa fiunt per ignorātiam quæ non merentur veniam cum ignorantia aliquando ſit culpabilis. igitur. Quarto arg. Inuoluntarium eſt cum triſtitia vt ha betur. *Ethic. lib. 3.* Sed quædam ignoranter fiunt, quæ non ſunt cum triſtitia puta, cum aliquis occidit ho ſtem putans occidere ſeruum. igitur. Contra eſt philoſophus. *Ethic. lib. 3.* Primo notanda ſunt tria præambula de voluntario. Primū eſt, quòd voluntarium dicitur dupliciter. Vno modo eſſentialiter, & quiditatiuè cuiuſmodi eſt volitio, quæ eſt actus elicitus a voluntate. Alio modo denominatiuè, & accidentaliter ſicut actus imperatus a volūtate: puta actus ſcribendi legendi, & hu iuſmodi. Secundum eſt, quòd voluntarium denominatiuè dicitur dupliciter. Vno modo formaliter cum videlicet actus volendi fertur in illud, ſicut cum quis ſcribit volens. Alio modo virtualiter tantum, ſicut id qđ ſequitur ad voluntariū formaliter: puta cū quis voluntariæ mul tum bibit, & inebriatur, & alteri iniuriatur. Inebriari & iniuriari ſunt virtualiter volūtaria, qꝛ videlicet nata ſunt ſequi ad nimium potum. Tertiū eſt, quòd voluntarium formaliter dicitur duobus modis, vno modo a volitione antecedente aut etiā con comitāte actualiter videlicet in exñte anteq̄ res fiat, vel dum fit ſicut cū quis voluit ambulare & ſtatim ambulat. Vel etiā dū actu volēs ambulat. Alio mō a volitione ſubſeqnēte & acceptāte ſicut cū quis fodiens puteū inuenit theſaurum de quo prius non

eo-

cogitabat, talis inuentio eſt voluntaria a volũtate acceptante, ſiue complacente, licet non a voluntate imperante. Secundo notãda ſunt tria præambula de inuoluntario. Primum eſt, quòd non ſunt idem inuoluntarium, & non voluntarium, quia non voluntarium dicit tantum negationem volitionis. Inuoluntarium vero ſuper hoc addit repugnantiam ad volitionem, vnde non voluntariũ opponitur contradictoriæ voluntario. Inuoluntarium vero, vt hoc ſumitur opponitur ſibi contrariæ, ita ꝙ inuoluntariũ propoſito, idem eſt ꝙ noluntarium, & ſic inuoluntarium dicitur, ꝙ eſt a voluntate nolitum. Poſſet tamen aliquando accipi inuoluntarium priuatiuæ, prout dicit carentiam volitionis cum aptitudine nõ addendo repugnantia ad volitionem. Secundum eſt, ꝙ aliquid poteſt dici tripliciter inuoluntarium, ſiue noluntarium, vno modo a nolitione actualiter & formaliter inexiſtente voluntati, ſiue antecedente, ſiue concomitante rem nolitam. Secundo modo a nolitione virtualiter inexiſtente. Puta cum voluntas quantum eſt ex ſe nollet aliquid agere ſi ſcientia omnium circũſtantiarum adeſſet. Tertio modo a nolitione ſubſequente actu, vel aptitudine: puta cum poſt rem factam cognoſcit aliquis circunſtantias particulares, quibus cognitis ſibi diſplicet res factam. Tertium eſt, ꝙ cum inuoluntarium opponatur voluntario, & ad volũtarium requiritur, quàm aliquid fiat ſecũdum motionem voluntatis, & ſecundum præcognitionem obiecti, quæ requiritur ad volitionem. Ideo inuoluntarium poteſt eſſe aliquid dupliciter. Vno modo, quia ſit contra motionẽ voluntatis, & hoc eſt inuoluntarium per violentiã. Alio modo, quia deeſt ibi cognitio obiecti, aut alicuius circunſtantiæ eius, & hoc dicitur inuoluntarium per ignorantiam. Tertio notanda ſunt tria præambula de violento. Primum eſt, ꝙ ſecundum philoſophum. Violentum eſt, cuius principium eſt extra conferente vim paſſo). *Ethic. lib. 3. c. de uolunt, et inuolũt* Ex qua diffinitione patet, ꝙ principium effectiuum alicuius motionis violentæ eſt extrinſecum ei, quod violentiam patitur, & ſic non eſt natura, neque voluntas, quæ ſunt principia intrinſeca, nec ad talem motionem concurrit natura, aut voluntas. Secundum eſt, ꝙ violentum dicitur dupliciter. Vno modo vt opponitur naturali, ſicut cum graue mouetur ſurſum. Secundo modo, vt opponitur voluntario, ſicut cum aliquis violẽte trahitur deorſum cõtra ſuam voluntatẽ, Tertium eſt, ꝙ alio modo violentum dicitur dupliciter. Vno modo ex parte ſubiecti, ſicut ſi quis traheretur ſurſum de puteo. Alio modo ex parte agentis, ſicut cum quis trahit nauem ad vnam partem & ventus impellit ad aliam. Quarto notanda ſunt tria præambula de ignorantia. Primum eſt, ꝙ duplex eſt ignorantia. Quædam eſt ignorantia inuincibilis, quæ non eſt in poteſtate hominis, vt euitari poſſit, & hoc omnino excuſare peccatum. Alia eſt vincibilis, quæ videlicet euitari poteſt. Secundum ignorantia vincibilis eſt duplex. quædam eſt

eorum, quæ tenetur aliquis ſcire cuiuſmodi ſunt communia præcepta iuris diuini. Alia eſt eorum, quæ non tenetur aliquis ſcire cuiuſmodi ſunt concluſiones geometriæ. Prima eſt culpabilis, ſecunda vero non. Tertium eſt, quòd ignorantia poteſt tripliciter ſe habere ad actum voluntatis. Vno modo concomitanter, quando ſcilicet id, quod agitur ignoratur, & tamen ſi ſciretur, nihilominus ageretur, ſecundo modo conſequẽter, quia videlicet talis ignorantia eſt voluntaria, aut propter actualem volitionem, qua quis vult ignorare, vt videatur excuſari, & hæc eſt ignorantia affectata, quæ aggrauat peccatũ. Aut quia voluntas negligit imperare laborem ſtudij ad ſciendum, quòd quiſque tenetur ſcire, & hæc ſi aliquo modo excuſet non tamen a toto. Tertio modo ignorãtia poteſt ſe habere antecedenter ad actum voluntatis, quando ſcilicet nõ eſt volita, & ſine ipſa nõ eſſet volitio. Puta cum quis ignorat aliquam circunſtantiam actus, quàm ſi cognoſceret non ageret, & hoc loquẽdo de circunſtantia, quàm nõ tenetur ſcire, ſicut cum quis adhibita diligentia proijcit ſagittam, quæ interficit tranſeuntem. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Violentia oppoſita naturalitati ſubiecti non facit inuoluntarium. Patet, quia multa fiunt contra naturalem inclinationem ſubiecti, quæ tamen voluntariæ fiunt, vt patet ex tertio notabili. Vnde etiam econtra aliquis motus naturalis ex parte ſubiecti poteſt eſſe inuoluntarius, patet de illo, qui cadit deorſum. Secunda concluſio. Violentia prout attenditur ex parte agentis ſecundum voluntatem facit inuoluntarium, patet, quia facit aliquid repugnans voluntati. Tertia concluſio. Ignorantia concomitanter ſe habens ad actum volendi non cauſat inuoluntarium. patet, quia nihil facit repugnans volitioni. Verum eſt tamen, quòd facit non voluntarium, quod enim eſt ignoratum, non poteſt eſſe volitũ. Quarta concluſio. Ignorantia conſequens actum voluntatis non facit inuoluntariũ ſimpliciter, ſed ſolum, ſecundum quid. Primum patet, quia talis ignorantia eſt voluntaria, vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Secundum patet, quia ſi adeſſet ſcientia oppoſita non eſſet volitio ſaltem tam intenſa. Quinta concluſio. Ignorantia antecedenter ſe habẽs ad actum volendi cauſat inuoluntarium. patet, quia illud eſt inuoluntarium, de quo quis triſtatur cum cognoſcit illud, ſed de eo, quod fit per ignorantiam antecedentem triſtatur agens habita ſcientia, igitur. Maior patet per philoſophum. *3. Ethicorum.* Item etiam dicit Auguſtinus, quòd triſtitia eſt de his rebus, quę nobis nolentibus accidunt. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet voluntati non poſſit inferri violentia quantum ad actum elicitum, bene tamen quantum ad actum imperatum. Ad ſecundum argumentum dicendum ad probationem minoris, quòd tales flexiones membrorum, licet ſint violente violentia oppoſita naturalitati ſubiecti,

biecti, non tamen violentia oppoſita motoris voluntati. Ad tertium argumentum dicẽdum, quòd minor eſt vera de ignorantia vincibili, ſiue de ignorantia voluntaria, non autem de ignorantia inuincibili antecedente actum voluntatis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd procedit de ignorantia concomitante.

### *Vtrum electio ſit actus voluntatis.*

*D. Tho. 1.p.q.85.art.3. & 12.q.12. art.1. Dur.2.d.38.q.2. Scot.2. d.38.q.1.*

SEXTO quæritur. Vtrum electio, & intentio ſint actus ſolius voluntatis? Primo arguitur quòd non. Et primo de electione, ſic. Electio importat collationẽ aliquorum. Sed conferre pertinet ad intellectum, igitur. Secundo argu. Eiuſdem potentiæ eſt ſillogizare, & concludere. Sed ſillogizare eſt actus intellectus; ergo & concludere. Electio autem pertinet ad concluſionem ſillogiſmi operatiui, vt habetur 7. Ethicorum, igitur. (*7.Ethi. cap. de Elect.*) Tertio arguitur. Ignorantia pertinet ad intellectum. Sed quædam eſt ignorantia electionis, vt patet 3. Ethicorum, igitur. Quarto arguitur de intentione ſic ſecundum Philoſophum. (*9.Phi.*) Omne agens agit propter finem ſi ſit per ſe agens, ergo omne agens intendit finem, & ſic intentio non eſt ſolius voluntatis, ſed cuiuslibet potentiæ actiuæ. Quinto arguitur. Intentio nominat relationem quandam, ſed referre eſt actus rationis, ſiue intellectus, igitur. Sexto arguitur. Lucæ 12. vbi dicitur. (*Luc.12.*) Si oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit. Et iterum. Vide ne lumen, quod in te eſt tenebræ ſint. Dicit gloſa. Quod per oculum, & lumem ſignatur intentio, ſed oculus & lumen pertinent ad intellectum, igitur. Contra eſt Philoſophus. (*Ethic. lib. 3.*) quo ad primam partem, & quo ad ſecundam partem. Sic arguitur. Intentio eſt finis, finis autem maxime eſt obiectum voluntatis, cum habeat rationem boni. Primo notanda ſunt tria præambula de electione. Primum eſt, quòd electio ſe habet ad voluntatem acceptam pro actu volendi, ſicut inferius ad ſuperius. Eſt enim volitio quædam, contrahit autem volitionem, quia volitio poteſt eſſe ſiue de vno, ſiue de pluribus. Electio vero non eſt, niſi ſint plura bona propoſita, quorum vnum alteri præfertur. Hoc enim videtur ſonare nomen electionis. Oportet etiam, quòd illa plura ſint aliquo modo incompoſſibilia. Si enim poſſemus ea ſimul exequi, ita commodæ, ſicut alterum illorum per ſe nulla caderet ibi electio. Et conformiter dicẽdum eſt de multis malis incompoſſibilibus, quo ad fugam. Præterea volitio eſt tam poſſibilium, quàm impoſſibilium, & tam operabilium per nos, quàm non operabilium. Electio vero, quia tendit in opus actuale. ideo non eſt, niſi de his, quæ videntur nobis poſſibilia, & per nos operabilia. Secundum eſt, quòd electio preſupponit conſi-

lium, quod eſt actus rationis, ſiue intellectus inquirentis quid, & qualiter ſit agendum: ideo electio prꝺſupponit actum intellectus. Tertium eſt, quòd electio conſequitur iudicium rationis. Iudicium autem in operabilibus eſt de concluſione ſillogiſmi operatiui: ideo illud cadit ſub electione, quod ſe habet, vt concluſio ſillogiſmi operatiui. In operabilibus autem finis ſe habet, vt principium media vero ordinata in finem, ſicut concluſiones: & ideo electio ſolùm eſt mediorum ordinatorum in finem, & nõ finis inquantum eſt finis. Poteſt itaque ex dictis concludi talis diffinitio electionis. Electio eſt volitio vnius, vel plurium præ alijs inter ordinabilia ad finem. Secundo notanda ſunt tria præambula de intentione. Primum eſt, ꝙ intendere nihil aliud eſt, quàm in aliquid tendere. Et hoc poteſt dupliciter intelligi ſecundũ Scotum. Vno modo generaliter ſiue a ſe, ſiue ab alio tendat aliquid in aliud, & hoc modo intentio conuenit cuicunque potentiæ. Alio modo ſpecialiter inquantum videlicet aliquid a ſeipſo tendit in aliud, quia videlicet ducit, & non ducitur: & ſic intentio eſt tantummodo potentiæ libere. Secundum eſt, ꝙ aliter diſtingui poteſt de intentione. Poteſt enim ſumi tripliciter. Vno modo pro quacunque tendentia rei in aliud, & ſic conuenit omni potentiæ & vniuerſaliter cuicunq; rei in aliud tendenti, ſiue in obiectum, ſiue in finem. Secundo modo dicitur intentio tendentia alicuius potentiæ cognoſcitiuæ in obiectum determinatum, ſecundum quem modum de aliquo aliquid inſpiciẽte dicimus. Iſte intendit in hoc. Vnde hoc modo Actuum At ille intendebat in eos. Vnde ſecundum hunc modum hoc verbum intendo conſtruitur, cum caſuali ſignificante obiectũ mediante illa præpoſitione in. Tertio modo propriæ dicitur intentio tendentia potentiæ in finem, quem vult aſſequi, & in eo quietari: & ſic intentio eſt ſolius voluntatis. Alio modo ſecundum Bonauẽturam diſtinguitur de intentione. Quædam enim eſt intentio, quæ eſt tendentia appetitus naturalis, & hæc eſt neceſſitatis. Alia eſt tendentia appetitus ſenſitiui, & hæc eſt impetuoſitatis. Alia vero eſt intentio propriæ dicta, quæ eſt tendentia appetitus intellectiui in finem, & hæc eſt libertatis. Tertium eſt, quòd ſecundum eundem Bonauenturam. Intentio aliquando dicitur potentia intendens. Aliquando habitus, ſecũdum quem aliquis intendit: aliquando finis intentus. Aliquando vero, & magis propriæ actus intendendi, qui connotat præſuppoſitiuæ actũ intellectus inſpicientis: ſed formaliter eſt actus volũtatis in finem tendentis, & ratione connotati dicitur oculus & lumen: & quantum ad hæc duo habet intentio rectificari per fidem, & charitatem per fidem, videlicet clarificantem oculum intellectus, & per charitatem rectificantẽ pedem affectus. His præmiſſis ponendæ ſunt duæ concluſiones.

Prima eſt. Electio eſt formaliter actus voluntatis, licet præſupponat actum intellectus. patet ſatis ex dictis

Marginal notes: 2.d.38. q.1. — Act.1. — 2.d.38. q.1.

ex dictis in primo notabili. Secunda concluſio. Intentio proprie dicta eſt formaliter actus voluntatis: præſupponit tamen actum intellectus. Prima pars patet, quia ſolius potentiæ libere proprie loquendo eſt intendere finem, ſiue tendere in finem. Secunda pars patet, quia voluntas non poteſt tendere in id quod eſt ſibi incognitum. Ad primum argu. dicendum ad minorem, quòd conferre per modũ iudicij eſt actus intellectus; ſed conferre vtendo, vel referre ordinando vnum amabile ad aliud eſt actus voluntatis, quæ ſicut eſt potentia reflexiua, inquantum eſt immaterialis, ita etiam eſt potentia collatiua. Ad ſecundum dicendum, quòd electio dicitur pertinere ad concluſionẽ ſillogiſmi operatiui, non quia ſit ipſa concluſio, aut iudicium concluſionis: ſed, quia ipſum præſupponit. Ad tertium dicendum ad minorem, quòd quædam dicitur ignorantia electionis, non quia electio ſit ipſa ignorantia: ſed, quia ignorantia eſt de aliquo eligibili. Ad quartum dicendum, quòd illa procedit de intentione generaliter ſumpta. Ad quintum dicendum eſt ſicut ad primum. Ad ſextum patet reſponſio ex ſecundo notabili in tertio præambulo.

*Vtrum omne opus quòd fit bona intentione, ſit bonum.*

*Tho. 1. p. q. 12. ar. 1. Duran. 2. d. 38. q. 2.*

Septimo quæritur. Vtrum oẽ opus, quòd ſit bona intentione, ſit bonum. Primo arg. ꝙ ſic per Ambro. dicentem. Affectus, ſiue intentio operi tuo nomen imponit. Secundo ar. per Aug. dicentẽ. Intentio bonum opus facit. Tertio ar. His arbor bona, quæ operatur inquantum bona, fructum bonum facit. Sed voluntas eſt arbor: & quando cum bona intentione operatur: operatur inquantum bona: ergo ſemper facit opus bonum. Quarto ar. Bonum eſt potentius quàm malum. Sed mala intentio quandocunquæ bonum opus facit malum: ergo a fortiori bona intentio malum opus facit bonum. Quinto arg. Bonitas vna eſt a cauſa vna: ſed bonitas operationis humanę eſt vna: ergo habet cãm vnam, quæ non videtur eſſe alia quàm bonitas finis intenti. Contra Aug. di. quòd ea, quæ de ſe ſunt mala non poſſunt per bonam intentionem bene fieri. Iuxta quòd etiam dicit Apoſtolus, quòd non ſunt facienda mala, vt inde veniant bona. Primo notandum, ꝙ ſecundum intentionem Sco. triplex eſt conſideranda bonitas in actu humano. Prima eſt bonitas entitatiua, quæ eſt ipſa rei entitas. Alia eſt bonitas naturalis, quæ eſt perfectio ſecunda habens maliciam oppoſitã, quæ conſiſtit in aggregatione omniũ quæ naturaliter cõueniunt actui qñ videlicet actus habet efficiẽs & obiectũ, finẽ & formã, ſiue modum, prout conueniens eſt actui ex natura actus, quemadmodum in corpore pulchritudo conſiſtit in aggregatione conuenientium ſibi, & inter ſe: puta quantitatis, coloris, & figurę, & hmõi, vt di. Aug. Alia vero eſt bonitas moralis, quæ reſultat ex aggregatione 2. d. 7. q. 1.

ne eorum, quæ ſunt conuenientia actui non abſolute nature ex natura actus, ſed ſecundum dictamen recte rationis. Recta autem ratio dictat, ꝙ actus humanus debet habere obiectũ cõueniens, & determinatum modum,& ſic de aliis circunſtãtiis. Ex quo ſequitur,ꝙ talis bonitas non eſt a ſolo fine. Prima aũt rõ huius bonitatis eſt efficiẽs,a quo habet actus, ꝙ ſit mortalis,quando videlicet libere elicit̃, & hoc eſt cõe bono & malo. Nihil.n. ẽ laudabile,aut vituperabile, niſi fiat a voluntate. Secunda vero rõ bonitatis moralis eſt ex conuenientia ad obiectum.& hmõi eſt bonitas ex genere,quæ habet cõtrahi per bonitatẽ ſpecialẽ, quæ eſt ex alijs ſpecialibus circũſtantiis,cuiuſmodi ſunt finis intẽtus,& forma, ſiue modus agendi vbi,& quando,& hmõi.Vlterius aũt eſt bonitas meritoria,quæ videlicet præſuppoſita completa morali bonitate ſuperadditur ex relatione operis in finẽ, quæ tũc bene fit quãdo ex charitate procedit.Secundo notandum,ꝙ intẽtio poteſt dici bona dupliciter. Vno modo bonitate finis intenti tm̃.Alio mõ bonitate finis,& bonitate ordinationis mediorum in finem.Hæc.n.duo ſimul requiruntur ad hoc, ꝙ oculus mentis ſit ſimplex,videlicet ꝙ voluntas intẽdat debitum finem, & ꝙ per rectam viam ad ipſum incedat. Tertio notandum, ꝙ quantitatẽ meriti menſurari ſecundũ quantitatem intentionis poteſt intelligi dupliciter. Vno modo attendendo quantitatem bonitatis in intentione ex parte finis, ſiue boni intenti,ſic videlicet, ꝙ tãtum mereatur aliquis quantum intendit mereri. alio mõ attendendo quantitatem bonitatis in intentione ex parte ipſius actus intendendi, ſic videlicet ꝙ tantum ſit bonitatis, & meriti in opere exteriori,quantum bonitatis in intentione,quę eſt ſm charitatem. Quarto notandum,ꝙ ſecundum doctor.tam vis eſt in intentione finis:vt ſine ea nihil meritorium eſſe poſſit propter quod di. Ber. quòd ſola intentio meritum facit, & non requiritur actualis intentio in tota continuatioe operis,ſed virtute intentionis habitæ in inchoatione operis,vel ante tota operatio ſit meritoria,dũ tamen non interueniat intentio contraria. Puta cum quis peregrinaturus incipit viam ſuam actualiter cogitans de Deo, & ad ipſum per actualem intẽtionem referens peregrinationem ſuam tota peregrinatio ſequẽs eſt meritoria virtute illius primę intentionis, quãuis peregrinando non actualiter referat laborem ſuum ad gloriam Dei. Et hoc ſequitur quòd religioſus virtute voti ſui in ſua profeſſione explicite facti meretur exequendo ea ad quæ aſtringitur per illud votum,licet non ſemper actualiter referat in Deum,dum tamen non interueniat intentio contraria. Quãuis aũt intentio ſit tanti valoris,non tamen ſola ſufficeret abſque exteriori opere, niſi quando facultas,& opportunitas deeſſent.

*In lib. de lib. arb.*

His præmiſſis,ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt.Omne opus factum intẽtione bona bonitate finis, & ordinis ſimul eſt bonum. Sed ad hoc non ſufficeret bonitas finis intenti. Prima pars patet, quia intentio illo modo bona includit omnes circum

ſtantias.

ſtantias, quæ requiruntur ad bonitatem operis. Vnde voluntas habens intentionem ſic bonam dicitur a Saluatore. Arbor bona, quæ ſemper fructus bonos facit. Secunda pars patet ex primo notabili. Item ſic probatur. Intentio boni finis non abſoluit a Dei præcepto: ergo non poteſt facere, quòd tranſgreſſio diuini p̄cepti ſit bona, puta ſi quis furetur ad nutriendum pauperē non excuſatur a tranſgreſſione præcæpti. Secunda concluſio. Attendendo quātitatem bonitatis in intenſione ex parte finis, ſiue boni intenti non eſt menſuranda quantitas bonitatis meritoriæ, neque etiam bonitatis moralis ſimpliciter ex quantitate ipſius intentionis: ſed bene attendendo quantitatem ex parte actus intendendi. Prima pars patet, quoniam aliquādo ſuperbus intendit facere multum bonum, & multum mereri in opere ſuo, qui tamen apad Deum parum, aut nihil meretur: vbi di. Bon. Et hoc ſæpius contingit, quòd quanto quis plus exiſtimat opus ſuum valere ad meritum, tanto minus valet. Secus autem dicendum eſſet de mala intētione quo ad malum: tantū enim quis malum facit, & tantum demeretur, quantum malum vult, & intendit facere. Vnde etiam ſola intētio mali finis, reddit totum opus malum. Etiam ſi ſint omnes aliæ circunſtantiæ bonæ. Ideo dicit Diony. quòd bonum eſt ex integra cauſa: malum vero ex ſingularibus defectibus. Secunda pars patet, quia omne meritū in opere exteriori, reducendum eſt ad radicem intentionis interioris per charitatem habitā. Tertia concluſio. Sola intentio ſine opere exteriori non ſufficit ad meritum, ſi facultas aſſit operandi. Patet, quia præcepta diuina non ſolum ſunt de intendendo, vel volendo bonum, ſed de faciendo. Ad duo prima argumenta dicendum, quòd per illas auctoritates intelligi debet, quòd intentio finis, eſt principalior in bonitate operis: ſed tamen non eſt ſimpliciter ſufficiens. Poteſt etiam dici, quòd loquūtur de intentione bona bònitate finis, & ordinis ſimul. Poſſent etiam intelligi præciſe de bonita meritoria: iuxta id quod dictnm eſt in fine primi notabilis. Ad tertiū patet ſolutio ex ſecundo notabili, & prima concluſione. Ad quartum dicendum, quòd licet bonum ſit potentius ad bonum, quàm malum, ad malū: tamen plura requiruntur ad bonum, quàm ad malum. Bonum enim conſiſtit in conſtruendo. Malum vero in deſtruendo. Facilius aūt eſt deſtruere, quàm conſtruere. Ad quintum dicendum, ꝙ bonitas humanæ operationis, non eſt vna vnitate ſimpliciter dicta, ſed vnitate congregationis particularium bonitatum ſecūdum plures particulares circunſtantias.

Mat. 7.

De di. no.

## QVAESTIO OCTAVA.

*Vtrum bonæ voluntatis ſit tantum vnus.*

*D. Tho. 1. 2. q. 1. ar. 1. & q. 18. ar. 3, 3. 4. Durand. 2. diſtinct. 38. quæſtio. 4.*

OCtauo quæritur. Vtrū bonæ voluntatis ſit tantum vnus finis,

finis, ergo intentus, vel poſſint eſſe plures? Primo arg. quòd poſſunt eſſe plures, quia malæ voluntatis poſſunt eſſe plures fines: ergo a ſimili & bonæ. Secundo arg. Bonum additum, bono facit ipſum melius. Sed bonus finis facit bonam voluntatem: ergo ſi ſint plures boni fines intenti ex hoc erit voluntas melior. Tertio arguitur. Poteſt aliquis ex bona voluntate ire ad eccleſiam, vt audiat ſermonem & vt adoret Deum: ſed illi ſunt fines diſtincti. igitur. Contra. ſuper illud Deuteronomii. Diliges dominum Deum ex toto corde tuo. Dicit gloſa. Non vult Deus amorem ſuum partiri, vt ſimul aliquid cũ eo diligamus.

*Deuteró.c.6.*

Primo notandum, quòd finis dicitur dupliciter, videlicet finis in quo quieſcitur, & finis quo quieſcitur. Et hoc dupliciter. Vel ſimpliciter, vel vt nunc. Finis in quo quieſcitur, eſt ipſe Deus. Finis vero quo quieſcitur eſt charitas creata: charitas quidem conſummata eſt finis, quæ ſimpliciter quieſcitur: & charitas vię eſt finis quo quieſcitur in Deo vt nũc. Sicut enim locatum non quieſcit in loco, niſi mediante pondere, ſic anima in Deo qui eſt quaſi locus eius, nõ quieſcit niſi mediante dilectione.

*2.d.38. q.1.*

Secundo notandum, quòd ſicut dicit be. Bonauent. Contingit ſtatuere plures fines tripliciter. Primo modo ita quòd ſit finis ſub fine, & propter finem. Secundo modo, quòd vnus ſit principalis, & alter non principalis, ſed non actualiter relatus in principalẽ. Tertio modo ſic, quòd vterque ſit principalis. Exemplum de primo modo, vt ſi quis vadat ad eccleſiam intendens dicere laudes diuinas, & ſimul cum hoc pecuniam pro diſtributionibus accipere quam intendit expendere ad gloriam Dei. Exemplum de ſecundo, vt ſi quis vadat ad eccleſiam intendens laudare Deũ, & cum hoc accipere pecuniam de qua non cogitat actualiter quid facturus ſit: nec tamen diligit eam propter ſe. Exemplum de tertio, vt ſi quis vadat ad eccleſiam duplicata intenſione intendens, videlicet placere Deo, & ſimul cum hoc recipere pecuniam, quam ſicut auarus diligit ad ampliandum theſaurum, & in ea delectandum. Primo modo ſtatuere plures fines eſt bonæ voluntatis. Secundo modo non eſt bonæ voluntatis formaliter, nec tamen ita ſibi repugnare nõ poſſit eſſe cum ea, quia non eſt mortale peccatum, ſed veniale tantum. Et quantum ad hoc dicit Auguſt. Minus domine te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. *Confeſſ. lib.1.* Tertio modo ſtatuere plures fin es, eſt contra bonam voluntatem: talis enim vult duobus dominis ſeruire. Tertio notandum ſecundum eundem Bonau. quod non eſt ſimile de bona voluntate, & de mala voluntate. Bona enim voluntas tendit in bonum incommutabile, quod eſt tãtum vnum in quo eſt ratio omnis boni. Mala vero voluntas tendit in bonũ commutabile, quod eſt multiplex nec in aliquo tali eſt plena ratio bonitatis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter dicitur charitas finis cuiuslibet bonæ voluntatis, patet, quia charitas increata, quæ eſt ipſe Deus, eſt

finis

finis in quo quieſcit bona voluntas: charitas vero creata eſt finis quo quieſcit. vt patet ex primo notabili. Item ſic probatur, quia j. ad Thi. j. c. dicitur. Finis præcepti charitas: ſed ad illum finem tendit bona voluntas ad quam ordinatur Dei præceptum. igitur. Secunda concluſio. Bonæ voluntatis eſt tantum vnus finis principalis: patet, quia eſt tantum vnum ſummum bonum, quod ſolum eſt quietatiuũ bonæ voluntatis, vt alias dicetur. Tertia concluſio. Malæ voluntatis poſſunt eſſe vniuerſi fines principales: patet ſatis ex iij. notabili. Ad primum arg. patet ſolutio ex. iii. notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt vera quando ſeruatur ordo debitus: cum autem quis intendit plures fines, vt principales licet ſint ambo boni peruertitur ordo debitus, ſecundum quem omnia debent referri ad vnum vltimum finem. Ad tertium patet reſponſio ex iij. nota.

*Vtrum aliquis actus voluntatis ſit indifferens.*

*D. Tho. 1. 2. q. 18. ar. 8. & 9. Scot. 2. d. 41. q. 1. Dur. 2. d. 4. q. 1.*

NOno quæritur. Vtrum aliquis actus voluntatis poſſit eſſe indifferens. Primo arg. quòd non. Bonum & malum priuatiue opponuntur: priuatiue autem oppoſita circa ſubiectum proprium ſunt contradictoria,
t. c. 3. vt habetur. xij. metha. Inter cõtradictoria vero non eſt dare me
t. c. 27. dium. vt habetur. iiii. metha. igitur. Secundo arguitur. Si poſſint eſſe actus indifferentes, ſequitur, quòd etiam poterit eſſe habitus indifferens: quod patet, quia ex talibus actibus frequentatis generabitur habitus inclinans ad conſimiles actus. Tertio arguitur. Omnis actus voluntatis, aut habet ea quæ ſibi conueniũt: & ſic eſt bonus, vel non habet: & ſic videtur eſſe malus: ergo nullus eſt indifferens. Contra. dicit Ambro. Affectus operi tuo nomen imponit. Si autem non poſſet eſſe actus indifferens, de ſe non videtur, quòd ex alio affectu poſſet eſſe bonus, & ex alio malus. Primo notandum, quòd duplex eſt actus hominis: quidam eſt ex ſola imaginatione procedens: puta mouere pedem fricare barbam, & huiuſmodi: & tales non dicuntur humani: quia non ſunt à voluntate imperati. Alij ſunt ex deliberatione procedentes: & iſti proprie dicuntur humani. Præterea poſſumus loqui de actu humano dupliciter, vel ſecundum rationem ſuæ ſpeciei in communi, vel de actu in eſſe ſingulari, & indiuiduo. Secundo notandum, quòd quadruplex bonitas conuenire poteſt actui humano, ſcilicet entitatiua naturalis: moralis, & pluſquam moralis, ſcilicet meritoria. Bonitas entitatiua, vniuerſaliter conuenit omni actu: immo etiam loquendo de hac bonitate: omne ens eſt bonum; & ideo talis bonitas nullam habet malitiam oppoſitam. Bonitas vero naturalis, vt dictum eſt, conuenit actui ex eo, quòd habet omnia quæ conueniunt ſibi ex natura ſua. Malitia vero oppoſita erit ſi in actu ſit aliquid ſibi diſconueniens ex natura ſua puta modus diſconueniens, vel finis.

finis. Loquendo itaque de hac bonitate vel malitia, probabile videturdicere, quòd omnis actus eſt bonus vel malus maxime loquendo de actu ſingulari: aut enim habet oĩa, quæ ex natura ſua ſibi conueniunt, & ſic eſt bonus, aut non habet omnia ex natura ſibi conuenientia: & ſic in eo eſt aliqua imperfectio naturę ſuæ diſconueniens: & ſic eſt malus. Tertio notandum, quòd bonitas moralis poteſt dici dupliciter. Vno modo ſtricte, prout actus dicitur bonus moraliter, quia cauſatur ab habitu virtutis, & ex oppoſito dicitur malus quia cauſatur ex habitu vicioſo. Alio modo dicitur bonitas moralis ex eo quòd actus habet ea, quæ ſibi conueniunt ſecundum dictamen recte rationis. Et hæc bonitas eſt duplex, videlicet ex genere, & ex circunſtantia vt patet ex his, quæ dicta ſunt quando quærebatur: vtrũ malus angelus neceſſario velit male: & quando quærebatur vtrum omne opus quòd ſit bona intentione ſic bonum. Quarto notandum ſecundum Sco. quòd bonitas meritoria conuenit actui bene circunſtantionato ex relatione eius ad finem debitum per habitum charitatis. Contingit autem actum per charitatem referri tripliciter. Primo modo actualiter, puta cum quis actualiter cogitans de Deo, vult aliquid propter Deum. Secundo modo virtualiter puta cum aliquis ex cognitione, & dilectione Dei deuenit in cognitionẽ, & volitionem alicuius operis: & tamen exequendo opus illud non actualiter cogitat de Deo. Tertio modo habitualiter tantum puta ſi omnis actus referibilis in finem vltimũ productus ab habente charitatem dicatur referri. Tripliciter etiã dici poteſt actus non referri. Primo modo priuatiue: quia, ſ. nõ refertur actualiter, nec virtualiter, licet ſit natus referri. Secundo modo negatiue per negationem videlicet non ſolum relationis actualis, & uirtualis, ſed etiam per negationem referibilitatis ſicut peccatum veniale. Tertio modo contrarie, quia videlicet corrumpit principium referendi. ſ. charitatem cuiuſmodi eſt peccatum mortale. Certũ eſt ãt, ꝙ actus qui refertur actualiter eſt meritorius: & hoc etiã eſt valde probabile de relato virtualiter. Certum eſt etiam, quod actus qui negatiue non refertur per negationem tam relationis quàm referibilitatis: licet ſit cũ charitate eſt demeritorius. Et hoc certius eſt de actu non relato contrarie. De actu autem quæ refertur habitualiter tantũ: aut etiam de actu qui non refertur nec actualiter, nec virtualiter: probabile eſt, ꝙ talis eſt indifferens: quia poſſibile eſt nullam deordinationem eſſe in eo, quæ ſufficiat ad rationem peccati, ſiue demeriti: quia nõ tenetur homo referre quæcunque actum ſuum in Deum, nec videtur eſſe ibi ſufficiens rõ bonitatis meritoriæ: quia non videtur ad meritũ ſufficere relatio minor, quàm virtualis. Dicit autem Bon. in eadẽ diſ. ꝙ ſufficit relatio habitualis: ſed tamen ex intentione di. idem cum Sco. ſic. n. dicit. Habitualem aũt reſolutionem voco non ſolum, quia aliquis habeat charitatem, per quam ſit habilis

ad

a. d. 7. q. 4.

ad referendum, ſed quia in principio operationis illius, vel alterius ad quam illa conſequēter ſe habet intentionē, habet ad Deū directā. Vnde ſi quis intendit dare pro Deo centū marchas, licet poſtea nō actu cogitet de Deo in ſingulis donationibus: nihilominus tñ omnes illę ſunt meritorię ex virtute primæ intentionis, ad quā conſequenter ſe habent. Secus aūt eſſet ſi opus alterius generis inciperet: quia oporteret intentionē renouari. Dicit præterea Bon. Habitualem etiā intentionē, ſiue relationem voco qñ nō pręcogitato in actu, tunc fine vltimo ex ſola boni operis conſideratione ipſa charitas prōpta, vel alia virtus charitate informata ad bonum opus inclinat, ſicut obediens meretur: ēt ſi nihil tūc cogitet de Deo, ſed ſolum cōſideret, ꝙ bonum eſt obedire. His ꝓmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt loquendo de bonitate entitatiua, aut etiam de bonitate naturali nullus actus eſt indifferens ad bonitatem, & malitiā: maxime loquēdo de actu ſm rōnem ſingularē. Patet, quia oīs actus eſt bonus bonitate entitatiua: & nullus eſt qui nō ſit bonus, aut malus bonitate naturali: patet ex .ij. notab. Secunda concluſ. Actus ex ſola imaginatione procedens, non eſt bonus, neq; malus moraliter: patet, quia non eſt voluntarie elicitus. Tertia concluſ. Actus ex deliberatione procedēs ſm ſuam rationem ſpecificam pōt eſſe indifferēs ad bonitatem, & maliciam moralē. Patet, quia contingit duos actus eſſe eiuſdem ſpeciei, quorū vnus eſt bonus moraliter, non autem alius. Quarta concluſ. probabile eſt dicere ſm Sco. ꝙ actus humanus poſſit eſſe indifferens ad bonitatē, & maliciam moralem ſtricte ſumptā loquendo ēt de actu, vt ſingularis ē. Probat Sco. quia ſm pħiloſ. Iuſticia generatur ex operibus iuſtis: ſed non iuſte factis. Illa ergo opera nō ſunt mala moraliter cum ſint iuſta, nec tamen habet illā bonitatē, quæ eſt ex habitu virtutis. Itē vt dicit Sco. Nulla videtur neceſſitas, ꝙ homo habens habitum virtutis, vtatur eo in oī actu: ſed ſolum quando imminet paſſio tā vehemēs, quæ poſſet ſubuertere rōnē. Quinta concluſ. Nullus eſt actus indifferens ad bonitatem, & maliciā ex genere: patet ex dictis ſupra in illa qōne. Vtrum mali angeli neceſſario male velint. Sexta concluſio. Pōt eſſe actus aliquis indifferens ad bonitatē, & malitiam ex circunſtantia: patet ex dictis ibidē. Septima conclu. Pōt eſſe aliquis actus voluntatis indifferens ad bonitatē meritoriā, & malıtiā demeritoriā: patet ex. iiij. notab. Ad primum ar. dicendum, ꝙ bonum & malum, nō opponuntur priuatiue circa actū humanū, loquēdo vniuerſaliter. ſed ſolū qñ actus debet habere bonitatē: non. n. ſꝑ dicitur actus malus moraliter, aut ēt demeritorie, qñ non habet bonitatem moralem, aut ēt meritoriam, ſed tunc dicitur malus priuatiue, qñ non habet bonitatē, quam debet habere. Ad ſecundū dicendū, ꝙ illud totū eſt concedendum, nec eſt inconueniens. Ad tertiū dicēdū, ꝙ actus nō ſemper eſt malus moraliter, aut demeritorie, quia nō habet omnia, quæ ſibi eſſent conuenientia: ſed ſolum quando non habet, & deberet habere. 2. Ed.

Vtrum

*Vtrum fruitio ſit actus uoluntatis.*

*Dur. 1. d. 1. q. 1. Scot. 1. d. 1. q. 3. Tho. 1. 2. q. 11. ar. 1. et q. 25. ar. 1.*

DEcimo quæritur. Vtrū fruitio contra vſum diſtincta ſit actus voluntatis circa vltimū finem apprehenſum per intellectum, neceſſario elicitus.

Primò arguitur, quòd fruitio nō diſtinguatur ab vſu. Deus enim eodem actu voluntatis fruitur ſeipſo, & vtitur creaturis: beati etiam eodem actu Deo fruuntur, & vtuntur creaturis viſis in Deo, & vniuerſaliter eodem actu poteſt diligi finis, & id quod eſt ad finem: dilectio autem finis eſt fruitio: dilectio vero eius, quod eſt ad finem dicitur vſus: igitur. Secundo arg. quòd fruitio non ſit actus voluntatis. Dicit etiam Auguſt. lib. de doctri. christiana. Summa merces eſt, vt Deo perfruamur. Et ſecūdum eundem libr. de tri. Sola viſio eſt tota merces: ergo fruitio eſt viſio: viſio autem eſt actus intellectus. ergo &c. Tertio arg. quòd fruitio non ſit circa vltimum finem: quia in motu in infinitum non eſt quietatio, & ſic neque fruitio. Sed circa obiectum infinitum, poteſt potentia in infinitum proficere perfectius cognoſcendo, & perfectius appetendo: igitur. Quarto ar. Capacitas voluntatis creatæ eſt finita: ergo ſatiari poteſt bono finito. Quinto arg. Aliquid eſt excedens capacitatem animæ rationalis, vt Deus, & aliquid ab ipſa deficiēs, vt ſenſibilia: ergo aliquid eſt ſibi æqualem in quo ſatiari poteſt & id eſt minus Deo. Sexto ar. Quælibet forma naturalis ſatiat potentiam materiæ: ergo etiam quodlibet obiectum ſatiat capacitatem potentiæ fruitiuæ. Antecedens patet, quia niſi ſic ſtante tali forma, materia naturaliter inclinaretur ad aliam formam, & ſic violenter quieſceret ſub tali forma. Septimo arg. quòd voluntas fruatur neceſſario vltimo ſiue apprehenſo per intellectum, quia ſecundum Aug. xiij. de trin. Certum eſt, quòd omnes volunt beatitudinem, quod non poſſet eſſe verum, ſi poſſent non velle beatitudinem. Octauo arg. ſecundum Auicen. viii. metha. dilectio eſt ex coniunctione conuenientis: ſed finis vltimus neceſſario conuenit voluntati: ergo ex coniunctione eius cum voluntate neceſſario cauſatur dilectio, & ſic fruitio. Nono arguitur. Non poteſt voluntas nolle id in quæ nulla eſt ratio mali, & nullus defectus boni: igitur &c. Et ſi dicatur, quòd licet voluntas, non poſſit nolle, tamen poteſt non velle. Contra, quòd voluntas non poteſt nolle, nulla ratio eſt, niſi quia habet aliquid cui repugnat neceſſario ipſum nolle. Sed id non poteſt eſſe aliud, quàm ipſum velle, ergo ſi non poteſt nolle, ſequitur, quòd etiam non poteſt non velle. Decimo arg. quando ratio obiectiua eſt talis, quòd intenſa inducit difficultatem ſi in infinitum intendatur, auferret omnino facultatem: vt patet in aggrauatione oneris reſpectu potentiæ executiuæ, ſed experimur, quòd præſentata ratione boni intenſi, voluntas vix poteſt reſilire, ſiue refutare: aut etiam non velle: ergo non poteſt non velle bonum infinitum.

ſinitum. Contra quantum ad primam partem, quia ſm Aug. fruitio eſt finis, & vſus mediorũ ad finem, quantum ad ſecũdum dicit Auguſt. quòd frui eſt amore inhærere alicui propter ſeipſum. Amor autem pertinet ad voluntatem quantum ad tertiũ ſic arg. quia ſolus vltimus finis eſt ſimpliciter propter ſe diligendus quantum ad quartum, quia voluntas liberè diligit q̃cquid diligit. Primo notandum, quòd ſicut dicit Bon. Vſus poteſt accipi quinque modis. Primo modo communiſſimæ pro naturali operatione ad quã res ordinatur, ſecundum quem modum dicitur. Cuius vſus eſt bonus, ipſum quoque bonum eſt. ſecundo modo minus communiter pro operatione frequenti prout dicit Victorinus, ꝙ vſus eſt actus a potentia frequenter elicitus. Primo modo vſus opponitur ocioſitati: & ſecundo modo diſſuetudini. Et iſtis duobus modis vſus nominat operationem cuiuſcunq; potentiæ etiam reſpectu cuiuſcunque obiecti. Tertio modo ſumitur vſus propriæ & operatione potentiæ liberè: prout dicit Augu. quòd vti eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis. Quarto modo propriæ pro actu voluntatis referentis aliquid in finem: & diſtinguitur contra fruitionem. Quinto modo propriiſſimæ pro ut diſtinguitur contra abuſum: videlicet pro actu ordinato voluntatis aliquid referentis in finem, ſecundum quem modum dicit Auguſt. ꝙ vti eſt id, quod in vſum venerit ad id quo fruẽdum eſt referre. Secundo notandum, ꝙ frui poteſt accipi dupliciter. Vno modo generaliter pro omni actu delectatiuo, ſecundum quẽ modum di. Aug. ꝙ frui eſt vti cum gaudio. Alio modo ſpecialiter, & propriẽ pro actu delectatiuo, & quietatiuo, ſecundum quem modum, dicit Auguſti. ꝙ fruimur cognitis, in quibus voluntas propter ſe delectata conquieſcit. Et cum non poſſit eſſe quies, niſi in fine vltimo: ſequitur quòd nihil poteſt eſſe obiectum fruitionis, niſi finis vltimus, ſiue verus, ſiue apparens per rationem videlicet erroneam: ſiue præfixus, aut præſtitutus cui videlicet voluntas ex libertate ſua adhæret tanq̃ fini vltimo. Nõ eſt tamẽ intelligendum, ꝙ ratio finis ſit ratio obiectiua fruitionis, cum dicat ſolum reſpectũ rationis: ſed in fruitione, quæ eſt reſpectu veri finis vltimi, ratio finis cõcomitatur ſm veritatem obiectum fruibile. Et in fruitione finis apparentis ratio finis concomitatur apparenter ipſum obiectũ. In fruitione vero finis præfixi ratio finis conſequitur ipſum actum voluntatis circa obiectum, quia videlicet volũtas per actum ſuum ex libertate ſua adhærens tali obiecto propter ſeipſum irreferibiliter tribuit ei rationem finis.

*de doc. chriſtiana, & 12. de trinit. lib. 1.*

*In prima ſenten. diſtin. 1.*

Tertio notanda, ſunt quattuor dicta de comparatione fruitionis ad uſum. Primum eſt, quòd uſus ſe habet ad fruitionem, ſicut actus imperfectus ad perfectum. Vſus enim eſt actus uoluntatis quo diligimus bonum propter aliud: fruitio uero eſt actus uoluntatis, quo diligimus bonum propter ſe, quod eſt intelligendum propter ſe finaliter & non formaliter tantum. unde

quamuis virtutes, ſecundũ Ambroſium, ſint diligendæ propter ſe formaliter non tamen finaliter ideo non eſt eis fruendum. Et ſi quæratur. An fruitio, & vſus ſufficiẽter diuidant actum voluntatis tanquã membra immediata. Dicendum eſt, quòd non: eſt enim dare actum neutrum, qui videlicet nec eſt vſus nec fruitio: puta cum quis diligit aliquod bonum non referendo ipſum actualiter in finem nec tamen in eo ſiſtendo, vt in fine, quod poteſt fieri abſque inordinatione: alias quandocunque aliquod bonum creatum diligimus, non cogitantes actualiter de Deo, ſemper peccaremus. Secũdum eſt, quòd aliquis actus fruendi realiter differt ab omni actu vtendi patet, quia poſſumus Deum cõcipere nihil aliud cogitando, & ita frui eo non vtẽdo aliquo alio. Tertium eſt. Aliquis actus vtendi realiter differt ab omni actu fruendi patet cum aliquis diligit aliquod bonum propter finem non vltimum. Eſt enim ibi actus vtendi per quem illud bonum refertur ad finem, & tamen non eſt ibi actus fruendi reſpectu finis, cum in illo fine non ſe quietet voluntas, nec in eo ſiſtit; vt in vltimo fine. Quartum eſt. Aliquis actus vtendi eſt idem realiter cũ aliquo actu fruendi: puta cum quis vtitur creatura, propter Deum. In tali tamen actu ſunt rationes vſus, & fruitionis formaliter diſtinctæ, videlicet pœnes diuerſa obiecta. Quartò notandum, quòd fruitio aliquãdo ſumitur abuſiuè tantum pro quietatione appetitus ſenſitiui in obiecto ſuo, ſecundum quem modum dicit Auguſtinus. Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non abſurde exiſtimantur, & beſtiæ, quia videlicet adhęrent obiecto delectabili non referendo illud in finem, quamuis non ſibi adhæreant irreferibiliter contrariæ appræciando videlicet id tanquam irreferibile: ſed non referendo negatiuè tantum. Aliquando vero dicitur fruitio propriæ prout videlicet eſt actus voluntatis irreferibiliter adhęrentis obiecto, & ſe in eo liberè quietantis. Eſt autem fruitio propriæ dicta duplex. Quædam eſt formaliter infinita, qua videlicet diuina voluntas fruitur eſſentia diuina. Alia vero eſt finita formaliter. Et hæc eſt duplex. Quædam eſt inordinata, qua videlicet voluntas peccatoris ſe liberè quietat in bono commutabili non quidem in bono, quod ſibi concupiſcit, quia omnis amor concupiſcentiæ præſupponit amorem amicitiæ. ſed magis in ſeipſo quem inordinatæ amat. Ideo vt communiter dicitur peccator fruitur ſeipſo. Et hoc videtur dicere Auguſtinus. quando dicit, quòd amor ſui ædificat ciuitatem Babylonis. Alia vero eſt fruitio ordinata, qua videlicet voluntas creata fruitur bono infinito. Et hæc eſt duplex: videlicet imperfecta, quæ eſt via torum iuſtorum. Et perfecta, quæ eſt beatorum. Quinto notandum, quòd titulus quęſtionis poteſt intelligi quadrupliciter. Primo modo de fine obſcurè in vniuerſali appræhenſo, ſicut dum concipimus beatitudinem ſub communi ratione. Secundo modo de fine in

*Lib. 83. Quæſt.*

*de ciui. Dei li. 18. c. 17*

in particulari obſcurè appræhenſo, vt dum concipimus beatitudinem in Deo trino, & vno. Tertio modo de fine clarè viſo in voluntate ſupernaturaliter eleuata per habitum charitatis.

Quarto modo de fine clarè viſo in voluntate non eleuata ſupernaturaliter. His præmiſſis ponendæ ſunt quindecim concluſiones. Prima eſt. Viſus, & fruitio ſemper formaliter diſtinguuntur, & aliquando realiter. patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Fruitio eſt actus voluntatis. patet quia fruitio nominat actum quietatiuum. quietatio autem pertinet ad voluntatem. Item dicit Auguſtinus in libro de quæſtionum, quòd omnis peruerſitas, quæ vitium dicitur, eſt vti fruendis, & frui vtendis. peruerſitas autem formaliter eſt in voluntate. Tertia concluſio. Peior eſt actus vti fruendis, quàm frui vtendis, patet, quia peior eſt deordinatio circa Deum, quàm circa creaturas.

*Lib. 83. quæſt.*

Sed vti fruendis nominat actum inordinatum circa Deum. Frui vero vtendis circa creaturas.

Ad maiorem huius intelligentiam notandum eſt, ſecundum magiſtrum Franciſcum de Maronis, quòd quattuor ſunt genera virtutum. Quædam enim ſunt ad actum meritorum regulandum cuiuſmodi eſt prudentia, quæ eſt directiua tantum, & non motiua. Aliæ ſunt ad actũ remittendum, cuiuſmodi eſt temperantia eo, quòd circa delectabilia nimia eſt pronitas ad intendendum. Aliæ ſunt ad actũ intendendum, cuiuſmodi eſt fortitudo eo, quòd potentia ſæpius refugit id, quod eſt arduum circa, quod eſt fortitudo. Aliȩ ſunt partim ad intendendum, & partim ad remittendum cuiuſmodi eſt iuſtitia, quȩ inquantum eſt punitiua habet remittere actum & inquantum remuneratiua habet intendere eo, quòd homines ex natura proni ſunt ad puniendum: & ex cupiditate parci ſunt ad remunerandum. De his ergo datur generalis regula. Quandocunque virtus ordinatur ad intendendum actum, vitium quod ſe tenet ex parte defectus eſt peius, quia magis contra tendit virtuti. Quando vero virtus ordinatur ad remittendum actum: vitium quod ſe tenet ex parte ſuper abundantiæ eſt peius propter eãdem cauſam. Nunc autem ad propoſitum amicitia ordinatur ad intendendum actum amandi eo, quòd homines proni ſunt ad diſcordiam. Ideo vitium, quod importat defectũ amoris cuiuſmodi eſt vti fruẽdis peius eſt, quàm vitium, quod nominat ſuperabundantiã, ſiue exceſſum amãdi cuiuſmodi eſt frui vtendis.

Et ſi inſtetur, quia optimo opponitur peſſimum. Fruitio autem circa Deum eſt optimus actus, ergo videtur, quòd inordinata fruitio, quæ eſt circa creaturas eſt actus peſſimus. Dicendum, ꝙ vti Deo magis & formalius repugnat fruitioni ordinatæ, quæ eſt de Deo, quàm fruitio, quȩ eſt circa creaturas, qa videlicet eſt circa idem obiectum. Quarta concluſio. Nulla creatura poteſt eſſe obiectum ordinatæ fruitionis patet, quia omnis volũtas ordinata diligit bonum, ſecũdum naturã ſuæ diligibilitatis. Nulla autem creatura eſt bona, & diligibilis

gibilis propter ſe finaliter, ſed propter ultimũ finem. Itẽ ultra bonitatem cuiuſcunque creaturæ, cum ſit finita poteſt intellectus concipere maiorem, & uoluntas eam appetere ergo nunq̃ uerè quietari poteſt in creatura. Et ſi arguatur, quia quod eſt bonum ꝑ eſſentiam eſt propter ſe diligendum. uirtutes ſunt huiuſmodi. igitur. Dicẽdum, ꝙ uirtutes ſunt bonæ per eſſentiã, ut per eſſentiam opponitur ad per accidens, ſed non ut opponitur ad per aliud. ſiue huic, quod eſt eſſe ab alio. Quinta concluſio. Solum bonũ infinitum eſt obiectum ordinatæ fruitionis. patet quia non poteſt potentia quietari, niſi ubi eſt obiectum ſuum perfectiſſimæ, & in ſummo. Sed obiectum potentiæ fruentis eſt ens in communi, ut dicit Auicenna. ergo non poteſt quietari niſi in bono perfectiſſimo, & ſummo ente, quod includit omnia alia entia eminenter, quantum includi poſſunt in aliquo uno. Sexta concluſio. Et ſi ſolus ultimus finis, ſit obiectũ fruitionis non tamen ſub ratione finis. Prima pars patet ex dictis. Item ſic probatur, quia ſicut primo uero eſt aſſentiẽdum tantum propter ſe ita etiam primo bono eſt tantum adhærendum propter ſe. Secunda pars patet, quia ratio finis non includitur in per ſe obiecto beatifico cum ſit reſpectus rationis tantũ. Item ſi diligeremus Deum inq̃tum eſt finis noſter, diligeremus eum propter nos. & ſic non frueremur Deo immo uteremur. Ratio ergo abiectiua fruibilis non eſt ipſa ratio finis, ſed eſt ratio illius boni abſoluti, ſiue fundamenti cui conuenit ratio finis illud enim eſt, quod habet rationem optimi. Septima concluſio. Voluntas non neceſſario fruitur vltimo fine in vniuerſali obſcuræ appræhenſo patet, quia omne mobile, quod naturali neceſſitate quieſcit in aliquo termino eadem neceſſitate ſe tenet in illo. Sed voluntas non neceſſario ſe tenet in dilectione vltimi finis, cum quando cunque diuertat intellectum ad alia conſideranda. igitur. Item omne agens ex neceſſitate neceſſario agit quantum poteſt. Sicut enim non eſt in eius poteſtate actio, ſic nec intenſio actionis. Sed voluntas non neceſſario diligit Deum, quantum poteſt igitur. Octaua concluſio. Voluntas non neceſſario fruitur vltimo fine ĩ particulari obſcurè appræhenſo. Patet ſicut concluſio præcedens. Item ſic probatur, quia poteſt voluntas frui aliquo, quod eſt incompoſſibile tali fini, vt patet in peccante mortaliter. Nona concluſio. Si actus fruitionis beatificæ cauſetur totaliter à Deo non eſt in poteſtate voluntatis, non frui vltimo, fine clarè viſo. Si vero cauſetur totaliter, aut partiali a voluntate creata ipſa non neceſſario fruitur. Prima pars patet, quia nullum mobile inquãtum mobile habet in ſua poteſtate illud moueri, quod in eo cauſatur totaliter ab agente extrinſeco fortiori. Sed in hoc caſu voluntas creata eſt huiuſmodi mobile. igitur. Item potentia obedientialis, non eſt in poteſtate creaturæ ſecundũ Augu. ſuper gene. Sed in hoc caſu voluntas creata eſt in potentia

Met.2.

tia obedientiali reſpectu fruitionis ſicut, & reſpectu gratiæ, igitur. Item in hoc caſu voluntas eſt tantum receptiua. potentia autem receptiua eſt mere naturalis & neceſſaria. igitur. Eſt itaque aduertendum, quòd voluntas vt eſt paſſiua, & receptiua neceſſitari poteſt. non autem vt eſt actiua, & productiua. Secunda pars concluſionis probatur, quia ſicut omnis cauſalitas diuinæ voluntatis eſt contingens, ita & omnis cauſalitas voluntatis creatæ, cum ſint vniformis rationis. Decima concluſio. Voluntas non habens habitum ſupernaturalem, ſcilicet charitatẽ poteſt frui vltimo, fine in particulari clarè viſo patet, quia ſi voluntas in puris naturalibus, nõ poſſet illo frui: habens autẽ charitatem poſſet. ſequeretur, quòd charitas eſſet potentia volitiua, vel pars eius circa vltimum finẽ clarè viſum, quod eſt falſum, & patet conſequentia, quia id eſt potentia quo aliquid eſt ſimpliciter potens agere. Si ergo aliqs clarè videret vltimum finem dato etiam, quòd voluntas nõ eſſet eleuata per charitatem poſſet tamen frui & non frui. Illa tamen fruitio non eſſet ſupernaturalis quia per naturalem virtutẽ potentiæ eliceretur, nec eſſet beatifica, quia ad illã requiritur charitas, vt ſit operatio perfectiſſima. Et ſi arguatur, quia talis ſic fruens vltimo fine habet quicquid vult. *De tri. lib. 13.* Augu. autẽ dicit, quia beatus eſt, qui habet quicquid vult: & nihil mali vult. Dicendum, ꝙ illud Auguſtini, ſic debet intelligi. beatus eſt, qui habet quicquid ordinatæ põt velle, poteſt autem talis ordinatæ velle habere charitatem, vt ſua fruitio ſit accepta Deo. Vndecima concluſio. Et ſi fruitione actuali poſſit viator ordinatæ frui eſſentia diuina, & non perſona, & vna perſona non fruẽdo alia tamen fruitio habitualis ordinata neceſſario ſimul eſt triũ perſonarum in eſſentia vna. Prima pars probatur, quia poteſt eſſentia concipi non concipiendo perſonam, quę nõ eſt de eius intellectu: ſic autem concepta habet rationem ſummi boni, & ſic eſt obiectum fruibile. Secunda pars patet, quia cũ ſint tres diſtincti articuli fidei de tribus perſonis, poteſt vna concipi nõ concipiendo aliam, & in illa eſt ratio ſummi boni. Et ſi dicatur quia perſonæ ſunt relatiuè: ergo vna non concipitur, ſine alia. Dicendum, quòd quàmuis concipientem vnum relatiuũ oporteat concipere reliquum non tamen oportet fruentem vno relatiuorum frui reliquo. Et præterea licet pater, & filius relatiuè dicantur ad inuicem, nec poſſit vnus concipi, ſine alio tamen poſſunt concipi, ſine Spirituſancto ad quem nõ referuntur inquantum pater & filius. Tertia pars patet, quia non poteſt aliquis ordinatæ frui vna perſona niſi ſit in diſpoſitione proxima fruendi alia ſi ab eo concipiatur diſtinctæ. ideo nõ poteſt eſſe fruitio vnius perſonæ cum odio alterius ideo dicebat ſaluator. Qui me odit, & patrem meum odit. Duodecima cõcluſio. Beatus de potentia Dei abſoluta põt frui eſſentia non fruendo attributis nec fruendo perſonis, & frui vna perſona non fruendo alia. Probatur quia de potẽtia Dei abſo-

luta poteſt beatus videre eſſentiam non videndo attributa, neque perſonas, & videre vnam perſonam non videndo aliam. Nullus autẽ frui poteſt eo, quod eſt ſibi incognitum, igitur. Prima pars maioris probatur, quia quandocunque actus aliquis habet obiectum primarium, & ſecundarium, poteſt terminari ad primarium abſque hoc, ꝙ terminetur ad ſecundarium. Primum enim nõ dependet a ſecundo in cognoſcendo, ſed econuerſo. Sed eſſentia diuina eſt primarium obiectum viſionis, attributa autem ſunt obiectum ſecundarium, igitur. Item licet actio tranſiens non poſſit terminari ad vnum eorum, quæ ſunt realiter idem quinetiam terminetur ad aliud, bene tamẽ actio immanens, ſicut ſcire philoſophorum terminabatur ad diuinam vnitatem, ſed non ad communicabilitatẽ tribus perſonis. Secunda pars probatur, quia patet in primo ſigno originis, in quo eſt prior filio, eſt beatus, cũ a ſe habeat omnem perfectionẽ ſimpliciter, ergo in illo primo ſigno habet obiectũ beatificum. non autẽ vt in tribus perſonis, quia tunc nondum eſt communicata eſſentia filio & ſpirituiſancto. Item quælibet res prius intelligitur ſecundum ſe, quàm ſecundum proprietatem reſpectiuam, ergo beatus prius videt eſſentiam ſecundum rationem abſolutam, quàm ſecundũ proprietates reſpectiuas. In illo autem priori eſt beatus: habet enim obiectum beatificum primo infinitum, nec enim beatificatur aliquis in perſona, niſi ratione eſſentiæ, & ideo remanente notitia eſſentiæ, & ſecluſa notitia perſonæ quantum ad proprietatem perſonalem, nihilominus eſſet beatitudo. Tertia pars probatur, quia pater & filius inquantum tales non referuntur ad ſpiritum ſanctum, ſed ſolum per relationem ſpirationis actiuæ, quæ eſt eis aduẽticia, ergo poſſunt intelligi ſine ea, & per conſequẽs ſine relatione oppoſita. Licet ergo pater non poſſet videri ſine filio, poſſunt tamen ab eo videri ſine ſpiritu ſancto. Iuxta prædicta dubitari poteſt, an fruitio, aut adoratio terminari poſſet directæ ad attributa, & ad relationes perſonales, vt præſcindũt ab eſſentia. Dicendum breuiter, ꝙ ſic, quia omnia illa ſunt diuina aullus, tamen poteſt beatificari, niſi in eſſentia, vt in formali obiecto primo. Decimatertia concluſio. Non eſt in poteſtate voluntatis creatæ ordinatæ frui eſſentia claræ viſa non fruendo perſona, aut vna perſona, nec fruendo alia. Patet, quia ſicut non eſt in poteſtate voluntatis creatæ ordinatæ manentis frui, & non frui ſine claræ viſo, ſi enim non frueretur, non impedita peccaret, & mereretur non frui, ita non eſt in poteſtate eius vt ordinatæ fruatur, & non fruatur quomodocunq; frui poteſt. Decimaquarta concluſio. Non eſt etiam in poteſtate abſoluta voluntatis creatæ frui eſſentia non fruendo perſonis. Probatur, quia licet actus aliquis ſit in poteſtatis voluntatis, vt ponatur, vel non ponatur in eſſe, tamen non eſt in eius poteſtate, vt actus ille poſitus in eſſe habeat, vel nõ habeat conditionẽ, quæ naturaliter

liter ei competit ex ratione obiecti. Exemplum in poteſtate voluntatis eſt ponere vel nō ponere in eſſe actum peccati, cui eſt neceſſario annexa deformitas, ſed non eſt in eius poteſtate, vt actus ille poſitus in eſſe habeat vel non habeat deformitatem. Actus autē fruitionis ex natura obiecti natus eſt eſſe trium perſonarum in eſſentia. Et ſi quæratur de intellectu creato. An de potentia ſua poſſit videre eſſentiam non videndo perſonas. Dicendum eſt quòd non. Intellectus enim eſt potentia naturalis & ideo obiecto agente naturaliter agit. ſi ergo obiectum agat quantum eſt ex ſe ad manifeſtationem eſſentiæ, & trium perſonarum. Non eſt in poteſtate intellectus videre eſſentiam ſiue perſonis, nec vnam perſonam ſine alia. Non eſt tamen intelligendum, quòd obiectum beatificum moueat obiectiue. Aliud enim eſt mouere obiectiue, & eſſe obiectum: ſiue aliud eſt eſſe obiectum motiuum, & aliud eſt eſſe obiectum terminatiuum. Vnde dicit Petrus de nongento: quòd licet eſſentia diuina terminet viſionem animæ beatæ, nō tamen cauſat eam concurrēdo obiectiue. Concurſus enim obiectiuus eſt mere naturalis. Deus autem non poteſt extra concurrere naturaliter. Ideo oportet dicere, quòd Deus cauſat viſionem in intellectu creato concurrendo mere libere eo modo quo cauſaret in aliquo noticiam intuitiuam materiæ primæ, quæ tunc eſſet obiectum terminatiuum talis noticiæ, ſed non motiuum. Decima quinta concluſio. De facto vna eſt viſio & vna fruitio diuinæ eſſentiæ in tribus perſonis. Patet per Aug. lib. de tri. dicentem. Neuter oſtēdi poteſt ſine alio. Quod eſt intelligendum de potentia ordinata. Et loquitur de patre, & filio. Et ibidem tractat verba Philippi petentis patrem ſibi oſtendi, & reſponſionem Chriſti ad petitionem eius. Ad primum ar. patet ex tertio notabili in dicto. Ad ſecundum dicendum, quòd cum Aug. dicit, quòd ſola viſio eſt tota merces, hoc non eſt intelligendum de viſione præciſe ſumpta, ſed cum ſuis cōcomitantibus quæ ſunt fruitio & tentio. Vel aliter dicendum, quòd viſio dicitur tota merces quantum ad intellectum, ſed nō quantum ad totam animam. Ad tertium dicendum, quòd potentiæ ſufficit gradus ſuę ſpecificæ perfectionis. In eo enim ſalnatur tota natura ſpeciei, & ideo vltra non appetit, & ſi appeteret Deo permittente diceretur non perfectè quietari, & eadem ratione poſſet quietari in creatura Deo non concurrente ad vlteriorem appetitum. Dicendum tamen, quòd quietatio attenditur in ordine ad appetitum ſpecifico perfectionis, & nō modi intrinſeci. Ad quartū dicendum, ꝙ licet capacitas voluntatis creatæ ſit finita ſubiectiue, nec perfici poſſit intrinſecæ, niſi aliquo finito, eſt tñ infinita obiectiue, & terminatiue, quia videlicet actus eius terminari pōt ad obiectū infinitū, cuius eſt capax extrinſece. Ad quintū dicendū, ꝙ nihil eſt excedens capacitatē aīæ rōnalis in rōne obiecti, licet ſit aliquid excedēs ex natura rei, & ex conditione ſuæ entitatis.

Ad ſextum dicendum, quòd non quçlibet forma ſatiat potentiam ſiue appetitum materiæ. Tot enim ſunt potentialitates, & appetitus materiæ ad formas, quot ſunt formæ in ea receptibiles. Et ideo vna forma ſatiat tantum vnum appetitum eius: nulla ergo ſatiat totum eius appetitum extenſiue niſi eſſet aliqua forma aliquo modo in ſe includens omnes tales formas. Ad probationem autem antecedentis dicendum, quòd non eſt quies violenta, niſi quando quieſcens inclinatur determinate ad oppoſitum, ſicut diceretur de graui quieſcente ſupra trabem, materia autem non inclinatur determinate ad aliquam vnam formam. Et ideo non quieſcit violente ſub aliqua. Ad ſeptimū dicendum, quòd Auguſt. ibi loquitur de volitione appetitudinali ſecundum quam videlicet voluntas eſt prompta ad volendum actualiter beatitudinem ſi ei præſentetur ab intellectu. Præterea ipſe loquitur de volitione concupiſcentiæ, & non amicitię. Neutra autem iſtarum volitionum poteſt eſſe fruitio, ſed ſola volitio amicitiæ. Ad octauum dicendum, quòd finis vltimus licet neceſſario conueniat voluntati aptitudinaliter, non tamen actualiter. Nihil enim actualiter conuenit voluntati, niſi quia voluntas actualiter vult illud. Sola autem conuenientia aptitudinalis non ſufficit ad fruitionem, quæ nominat actum licet ſecundum aliquos ſufficiat ad delectationem. Ad nonum dicendum, quòd licet voluntas non poſſit nolle finem vltimum, poteſt tamen non velle. Et ad id quòd adducitur: dicendum, quòd illud repugnat, eſt ipſa voluntas quæ non eſt receptiua, niſi velle vel nolle poſſibilis. Nolle autem finem includit contradictionem id enim non eſt obiectum poſſibile talis actus, quęadmodum ſi diceretur, quòd non eſt poſſibile ſonum videri. Repugnat enim ex ratione actus, & obiecti. Non eſt itaque inconueniens dicere, quòd impoſſibile eſt finem eſſe obiectum odii, & beatitudinē fugæ, ſicut etiam impoſſibile eſt, quòd miſeria ſit obiectum deſiderii. Vnde dicit Aug. Miſeri nō ſolum eſſe nolumus, ſed & nequaquam velle poſſumus, licet ergo voluntas non poſſit nolle finem, poteſt tamen non velle ſuſpendendo, videlicet omnem actum circa tale obiectum, quod ſit per aliquem actum illicitum. Verbi gratia, volo non elicere actum, vel nolo elicere actum circa tale obiectum. Eſt autem illud velle vel nolle actus elicitus quaſi reflexus ſupra velle obiecti non quod in eſt: ſed, quod in eſſe poteſt, & quod oſtenditur non in ſe, ſed in obiecto oſtenſo, quòd natum eſt eſſe cauſa eius in aliquo genere principij. Ad decimū ar. dicendum, ꝙ in potentijs ſeparatis nulla eſt per ſe difficultas ſed eſſe eis difficile, eſt eſſe eis impoſſibile. Et ideo dicendum, quòd voluntas ęque faciliter ſuſpendit actum, & elicit licet ex parte virium ſenſitiuarum ſint multæ difficultates propter habitus, & paſſiones, quæ faciunt difficultatem homini, ſed non voluntati, & inde triſtatur homo in appetitu ſenſitiuo: ſed non in voluntate. Et ſi dicatur, quòd habitus datur ad facilius operandum:

dum: ergo fruſtra ponerentur habitus in voluntate ſi nullam habeat difficultatem. Dicendum, quòd habitus facit perfectius operari, ſed non facilius in potentijs ſeparatis, quem admodum ſi motori cęli adderetur alius commotor, ille moueret velocius: ſed tamen non facilius. Verum eſt tamen, quòd in potentijs coniunctis habitus facit facilius operari.

## QVAESTIO VNDECIMA.

*Vtrum conſcientia, & Sinderesis pertinent ad intellectum, an ad voluntatem.*

*Dur. 2.d.39.q.4. Scot.2.d.39.q.1.2. Tho. 1.p.q.79.ar.12.13.*

VNdecimo quæritur. Vtrum ſinderesis, & conſcientia ſint in intellectu, vel in voluntate obligantes ad omne id quod dictat. Primo arguitur, quòd ſint in uoluntate. Synderesis enim dicitur remurmurare contra malum: & conſcientia remordere de malo: ſed iſti ſunt actus voluntatis. igitur. Secundo arguitur quòd conſcientia obliget ſemper ad omne id quòd dictat, quia ſup illo ad Rom. xiij. Omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt. di. gloſa. Omne, quòd non eſt ex fide. i. omne, quòd eſt contra conſcientiam. Vnde uidetur ſuum dictum illud eſſe omne quod eſt contra conſcientiam ædificat ad gehennam. Hoc autem non eſſet niſi oẽ illud quod dictat conſcientia eſſet obligatorium igitur. Tertio arguitur. Lex obligat ad omne id quod dictat. Lex. n. dicitur aligando: ſed ſecundum Damaſc. conſcientia eſt lex intellectus noſtri. igitur. Quarto arguitur. Conſcientia eſt quaſi iudex noſter. Tenetur autem ſubditus facere, quod iudex dictat. igitur. Contra. Syndereſis dicitur ſcintilla conſcientiæ. Conſcientia autem nominat ſcientiam. Vnde dicitur Eccleſiaſtes. Scit enim conſcientia tua, quia crebro maledixiſti aliis. Scientia auttem pertinet ad intellectum, ergo tam ſyndereſis, quàm conſcientia eſt in intellectu. Et quòd conſcientia non ſemper obliget. Arguitur, quia conſcientia poteſt aliquando dictare aliquid contra legem Dei. Nullus autem obligatur aliquid agere contra legem Dei. Primo notandum, quòd ſyndereſis dicitur habere actum neceſſario tendentem in bonum, & reſiſtẽtem malo. Ideo conuenienter dicit Scot. quòd ſyndereſis eſt habitus principiorum operabilium, qui ſemper eſt rectus, quia ex ratione terminorum vittute luminis naturalis, intellectus ſtatim aſſentit huiuſmodi principiis, & tunc liberum arbitrium quantũ eſt ex parte intellectus eſt ſufficienter diſpoſitum ad volendum concorditer huiuſmodi principiis. Et licet non velit libere, hoc eſt ratione alterius cauſæ partialis, ſcilicet voluntatis. Cõſcientia vero eſt habitus proprius concluſionis practicæ, ſecundum cuius actum nata eſt cõformari electio recta in agibilibus, & ita dicitur ſtimulare ad bonum inquantum liberum arbitrium, tunc habet unam cauſam partialem bene diſpoſitam, & ſequeretur ſemper recta volitio.

Eccl. 7.

2.d.39. q.1.2.

tio, niſi eſſet defectus ex parte alterius cauſę partialis, id eſt, voluntatis. Secundo notandum, quòd conſcientia formatur ex aliqua propoſitione particulari ſumpta ſub vniuerſali regula agendorum, cuius eſt ſynderesis. Verbi gratia. Synderesis ponit maiorem puta nullum illicitum eſt faciendum. Ratio vero, aut ſuperior, aut inferior ſubſumit minorem, puta fornicatio eſt illicita; quia videlicet eſt a Deo prohibita ſecundum rationem ſuperiorem, & quia inhoneſta ſecundum rationem inferiorem. Et deinde ſequitur concluſio, quæ ſpectat ad conſcientiam, videlicet, quòd fornicatio non eſt facienda. Tertio notandum, quòd in ſynderesi non poteſt eſſe error cum ſit de principijs per ſe notis. In conſcientia vero contingit error. Minor enim propoſitio ſubſumpta, ex qua formatur conſcientia non eſt per ſe nota, ſed habet notificari per fidem, vel rationem inquirentem: ideo circa ipſam contingit error aliquando, quia ratio deficit in inquirendo, vel conferendo ex inconſideratione eorum quæ conſideranda ſunt vel ex paſſione, quæ abducit iudicium rationis. Aliquando etiam, quia fidei non aſſentitur, non enim omnium eſt fides. ij. ad Theſſalonicen. tertio. Verbigratia. Synderesis dicit nunquam eſt faciendum illicitum, ratio vero errans dicit iuramentum ſemper eſſe illicitum eo quòd dominus dicit Matth. quinto. Ego autem dico vobis, non iurare omnino, & tunc ſequitur cònclusio erronea, videlicet, quòd nunquam eſt iuramentum faciendum, & tunc hæc conſideratio ſpectat ad conſcientiam errantem. Quarto notandum, quòd ſecundum Bonauenturam conſciētia poteſt dictare aliquid agendum tripliciter. Vno modo ſecundum legem Dei, vt cum dictat, non eſſe furandum. Secundo modo dictat aliquid præter legem Dei, vt ſi dictet neceſſarium eſſe ad ſalutem leuare feſtucam de terra. Tertio modo dictare poteſt aliquid cōtra legem Dei, vt ſi dictet furandum eſſe pro dando elemoſinam. Quinto notandum, quòd ſicut dicit Durandus, aliud eſt obligari, & aliud ligari. Qui enim obligatur, tenetur, & debet facere id ad quod obligatur. Nullus autem tenetur facere illicitum, aut non debitum, & ideo obligatio non poteſt eſſe alicuius illiciti: nec etiam proprie loquendo, eſt obligatio ſimpliciter dicta liciti non debiti. Ille autem ligatur moraliter, qui ſic eſt diſpoſitus circa aliquod agibilè, quòd non poteſt licite procedere ad opus, quemadmodum ille qui eſt ligatus corporaliter, non poteſt incedere etiam in recta, & plena via. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Synderesis, & conſcientia non pertinent ad voluntatem, ſed ad intellectum. Probatur primo de ſynderesi, quia habet actum neceſſario tendentem in bonum. nihil autem tale poteſt eſſe in voluntate, quæ contingenter operatur. Secundo probatur de conſcientia, quia actus eius, qui ſunt teſtificare, accuſare, & iudicare pertinent ad intellectum. Secunda concluſio. Synderesis ſimpliciter

2. Theſ. 3. (margin)

Mat. 5 (margin)

pliciter obligat ad id quod di-ctat. Patet ex diffinitione ſua in primo notabili. Eſt autem hoc ſic intelligendum, quòd ſynderesis obligationem oſtendit. eſt enim quaſi nuncius præceptorum iuris naturalis. Tertia concluſio. Recta conſcientia, quæ ſcilicet dictat aliquid ſecundum legem Dei ſimpliciter obligat. Patet, quia eſt vera nuncia legis diuinæ, quæ eſt ſimpliciter obligatoria. Quarta concluſio. Conſcientia erronea, quæ dictat aliquid præter legem Dei obligat ſecundum quid, ſcilicet manente illa conſcientia, ſed non ſimpliciter. Prima pars patet, quia conſcientia ſic dictans, offert ſuum dictamen voluntati, ac ſi eſſet de præcepto legis diuinæ: ergo ſi quis faciat oppoſitum ſic culpabilis eſt, ac ſi ageret contra præceptum Dei. Illud enim quod hoc modo agitur, licet ex natura ſui placeat Deo, tamen ex modo agendi ſibi diſplicet, quoniam ex modo agendi eſt in contemptum Dei. Deus autem magis conſiderat modum actionis, & affectum agentis, quàm ſubſtantiam facti. Quinta concluſio. Conſcientia erronea dictans aliquid contra legem Dei, non obligat. Patet, quia nullus obligatur ad illicitum: ſed talis conſcientia dictat aliquid quod eſt illicitum. igitur. Sexta concluſio. Conſcientia erronea dictans aliquid contra legem Dei ligat hominem: patet, quia non poteſt licite agere, neque ſecundum conſcientiam, neque contra. Quocunque enim modo agat, tunc peccat: licet autem tunc ſtante tali conſcientia ſit perplexus, non tamen eſt ſimpliciter perplexus, quia poteſt & debet deponere talem conſcientiam. Si autem ex ſeipſo neſcit iudicare debet conſilium peritorum requirere, & ſi deſit conſilium humanum, debet per orationem ad Deum recurrere. Septima concluſio. Neque ſynderesis, neque conſcientia poteſt totaliter extingui. Patet, quia ſi ſic hoc maxime eſſet in damnatis. Sed hoc non, quia damnati habent vermem conſcientiæ ex ſynderesi prodeuntem. Vnde Ezech. j. gloſa. quòd ſcintilla conſcientiæ in camino non extinguetur. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſynderesis remurmurat oſtenſiue, quia videlicet ſynderesis oſtendit bonum eſſe faciendum, & malum fugiendum, & de ipſo dolendum, & conſcientia etiam oſtendit quòd de malo perpetrato dolendum eſt. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet omne, quòd fit contra conſcientiam ſit malum, non tamen ſequitur, quòd omne, quòd fit ſecundum conſcientiam ſit bonū. Et ideo non ſequitur, quòd obliget. Ad tertium argumentum dicendum, quòd lex inferior non obligat niſi pro quanto eſt conformis legi ſuperior, ſcilicet naturali, & legi diuinæ. Et conformiter dicendū eſt ad quartum.

*De modo primariæ diſpoſitionis.*

DIcto *de hominis qualitate maxime quoque ad animam, & potentias eius, et actus potentiarum. Nunc dicendum eſt de ſua productionis modalitate. Vbi primo dicendum eſt de modo primariæ productionis. Secundo de modo primariæ diſpoſitionis. Et tertio de modo primariæ locationis.*

*Vtrum anima primi hominis fuerit creata in corpore.*

*D.Tho.1.2.q.18.ar.3. Dur.2.d.17.q.2. Scot.2.d.17.q.1.*

CIrca primum primo quæritur. Vtrum anima primi hominis fuerit creata ī corpore? Primo arguitur, quòd non fuerit creata, quia eadē productione qua producitur compoſitum, producitur & forma eius. Sicut enim dicit philoſophus.
*7.Met.* Materia non fit, neque forma. Sed primus homo non fuit productus per creationem, quia formauit eum Deus de limo terræ, vt habetur Gene.ii. ergo neque anima. Secundo arguitur, ꝙ nō fuerit creata in corpore, quia opus creationis præceſſit omnē diem. Corpus autem primi hominis factum eſt ſexta die: ergo ſi anima fuerit creata, non tamē in corpore. Tertio arg. Prius eſt animam eſſe, quàm corpori ineſſe: igitur anima primi hominis, prius fuit creata, quàm eſſet
*2.ſent.* in corpore. Contra. Eſt Magi
*d.17.* ſter ſententiarum, exponens illud Gen.ij. Inſpirauit in eo ſpiraculum vitæ, id eſt animam in corpore creauit. Notandum, quòd Origenes dicit omnes animas ſimul cum angelis a principio mundi fuiſſe creatas. Auguſ. *Super*
autem de anima Adæ loquitur *Geneſ.*
dubitatiue, ſic dicens. Si non in- *lib.vij.*
ueniatur ſcriptura, quæ contradicat, videtur dicendum, ꝙ anima Adæ fuerit a principio cum angelis creata, & poſtmodum voluntarie ad corpus acceſſiſſe ad ipſum adminiſtrandum. Sed in lib. de eccleſiaſticis dogmatibus expreſſe dicit animam in corpore fuiſſe creatam. Vnde dicit, ꝙ anima creando infunditur, & infundendo creatur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Potuit Deus animam hominis creare, antequam eſſet corpus formatum: ſed tamen creata eſt de facto in corpore. Prima pars patet, quia omne habens eſſe abſolutum quo per ſe exiſtit, poteſt ab omni potente per ſe creari: ſed anima eſt huiuſmodi, vt patet quando eſt a corpore ſeparata. Secunda pars probatur, quia Dei perfecta ſunt opera, vt habetur Deuteron. Sed anima *Deute-*
extra corpus eſt imperfecta. om *ro. 32.*
nis enim pars ſeparata a toto eſt imperfecta: ergo anima non eſt creata extra corpus. Item ſi anima fuerit creata antequam eſſet in corpore, cum tunc habuerit liberum arbitrium potuit mereri, aut demereri: ergo fuiſſet cum bonis angelis beatificata, vel cum aliis damnata. Non enim videtur eſſe alia ratio de angelis, & de anima, quantum ad hoc & ſic non fuiſſet corpori vnita. Ad primum argum. dicendum, quòd maior eſt vera de forma, quæ non habet propriam productio-

ductionem: anima vero propriã productionem habet per quam habet eſſe ſibi proprium, quo ſecundum naturam præcedit compoſitum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera quantum ad entia creata, quæ ſunt completæ ſpeciei, cuiuſmodi ſunt angeli, & cœlum empireum: & etiã quantum ad ipſam materiam, quæ eſt fundamentum, ſiue receptiuum formarum. Sed non oportuit animam, quæ non eſt ens completæ ſpeciei, neque materiale principium rei completę, immo pars formalis naturæ humanæ, ſic a principio produci. Ad tertium argumentum dicendum, quòd procedit de prioritate naturæ, & non temporis.

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum corpus Adæ conuenienter factum fuerit de limo terræ.*

*D.Tho.1.p.q.91.ar.1.*

SEcundo quæritur. Vtrum corpus Adæ conuenienter factũ fuerit de limo terræ? Primo ar. quòd non: ſic. Corpus hominis eſt nobiliſſimum cum informetur nobiliſſima forma. Sed corpus cœleſte ẽ nobilius quàm terra: ergo potius fieri debuit corpus hominis ex corpore cœleſti, quàm ex terra. Secundo arguitur. Corpus hominis eſt compoſitum ex quattuor elemẽtis: ergo non eſt magis ex limo terræ, quàm ex aere, & igne. Tertio ar. Inter elementa nobiliora ſunt ignis, & aer, quæ ſunt elementa ſuperiora, ergo ex ipſis fieri debuit corpus hominis magis, quàm ex terra. Contra. Formauit Deus hominem de limo terræ. *Gen.2.* Et Eccle. xvii. Creauit Deus hominem ex terra. Notanda ſunt quinque præambula iuxta doctrinam Scot. in. ij. ſententiarum diſt.xv. Primum eſt, quòd elementa nõ manent formaliter in mixto ſecundum ſubſtantias, ſiue formas ſubſtantiales. Patet, quia forma elementaris nata eſt conſtituere ſuppoſitum per ſe ſubſiſtens in genere ſubſtantiæ, ergo ſi in eodẽ mixto eſſent elementa ſecundum formas ſuas ſubſtantiales in ipſo eſſent plura ſuppoſita; ſcilicet ſuppoſitum terræ ſuppoſitum aquæ, & ignis, & aeris, quod videtur abſurdum dicere. Secundum eſt, quòd corpus mixtum cuiuſmodi eſt corpus humanum dicitur eſſe compoſitum ex elementis, non tanquam ex partibus ſui: ſed vt compoſitio dicitur naturalis conuenientia mixti cum ipſis elementis, quę quidem conuenientia non eſt elementi ad elementum quemadmodum color medius puta rubor, dicitur componi ex extremis, quia naturalem habet conueniẽtiam cum ipſis extremis, quæ conuenientia non eſt extremi ad extremũ, ſed non eſt compoſitio proprie dicta, vt tanquam ex partibus ſui, immo rubor eſt æque ſimplex qualitas, ſicut colores extremi. Tertium eſt, quòd non oportet quattuor elementa concurrere ad compoſitionem mixti, immo fieri poteſt mixtum ex vnico elemento, aut ex duobus tantum. Nam Gen.j. dicitur. Producant aquæ reptile. &c. Et Gen.ij. Formauit Deus hominem de limo terrę. Et tamen nihilominus tale

tale corpus dicitur compoſitum ex quattuor elemẽtis modo prædicto, licet dici poſſit, vt alias dictum eſt, quòd in auctoritatibus prædictis ſumitur aqua & terra generaliter pro corpore elementari, vt alias dictum fuit, ſed tamen modus dicendi præcedens videtur conuenientior. Quartum eſt. Elementa non manent in mixto ſecundum ſuas qualitates. Non enim poteſt manere accidens naturaliter ſine proprio ſubiecto. manent tamen ſecundum qualitates conſimiles, & ſecundum dominum alicuius talis qualitatis. Dicitur aliquod elemẽtum prædominari in mixto, ſicut in corpore humano dicitur terra dominari, quia ibi dominatur grauitas, quæ eſt qualitas motiua localiter conueniens terræ. Quintum eſt, quòd in corpore mixto dicuntur virtualiter manere, vel eſſe elementa eo ꝙ forma ſubſtantialis mixti in virtute ſua, continet formas elementares, quemadmodum anima intellectiua virtualiter cõtinet animam vegetatiuam, & ſenſitiuam. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter factum eſſe corpus Adæ de limo terræ. Probat magiſter Alexãder de balis, quia hoc maxime fuit conueniens ad hominis humiliationem, & reprimendum elationem, vt fieret ex viliſſima materia, cuiuſmodi eſt limus terræ. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet corpus cœleſte ſit nobilius quàm terra, non eſt tamen ita conueniẽs propter actus animæ rationalis. Anima enim noticiam rerum accipit per ſenſus, quorum organa non poſſunt eſſe ex corpore cœleſti cum ſit naturę impaſſibilis, & oportet organa ſenſuum pati ab obiectis. Ad ſecundum, & tertium, ſatis patet reſponſio ex dictis.

*Vtrum corpus Euæ factum fuerit de coſta viri.*

*Dinus Thom. 1. p. queſt. 92. art. 3. Henr. quodl. 7. queſt. 9. Duran. 2. d. 44. q. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum corpus Euæ fuerit factum de coſta Adę ſecundum rationem ſeminalem? Primo arguitur, ꝙ non ſit factum de coſta Adę, quia nihil erit ſuperfluum in Adam. Inconueniens enim eſt dicere, ꝙ in primis operibus Dei fuerit aliquid ſuperfluum, ergo ſi fuerit illa coſta ſeparata de Adam, ſequitur, ꝙ manſit imperfectus, quod eſt inconueniens dicere. Secundo ar. Aut factum eſt corpus Euæ de coſta Adæ per additionem alterius materiæ, vel ſine. Si dicatur primum ſequitur, ꝙ corpus Euæ magis deberet dici factum ex illa alia materia, quàm de coſta. Nec poteſt dici ſecundum, quia illa coſta erat multo minor quàm corpus Eųę. Tertio arguitur, ꝙ fuerit factum ſecundum rationem ſeminalem, quia dicit Auguſt. vj. ſuper Geneſ. quando omnia creata ſunt ſimul, tunc corpora Adæ, & Euæ facta fuerunt ſecundum potentiam tanquam ſeminaliter mundo inditam. Contra. Quod fit per rationem ſeminalem de aliquo naturaliter fit. Sed corpus Euæ non potuit naturaliter fieri de coſta Adæ. igitur. Notanda

ſunt

ſunt quattuor præambula. Primum eſt, ꝙ ratio ſeminalis non eſt ipſa materia, aut potentia paſſiua eius. Probat Scotus, quia dicit Auguſtinus, quòd Leui fuit in Abraham, & ſimiliter Chriſtus fuit in Abraham, ſecundum Apoſtolum ad Hebræos. vii. Sed diuerſimode, quia Leui fuit in Abrabam ſecundum rationem ſeminalem. Et ideo dicitur fuiſſe in lumbis paternis, ſecundum Apoſtolum ibidem. Chriſtus vero non fuit in Abrabam ſecundum rationem ſeminalem, ſed tantum ſecundum corpulentam ſubſtantiam. Vterque tamen fuit in Abraham ſecundum materiam, ſiue potentiam paſſiuam materiæ. Secundum eſt, quòd ſemen dicitur corpus imperfectum productum a generante non intentum a natura propter ſe, ſed tantem propter aliud: vt videlicet ſit via aſcendendi ad formas perfectiores, & tandem generetur ex ipſo aliquid ſimile agenti. Ratio vero ſeminalis dicitur forma ſubſtantialis ſeminis, vel qualitas neceſſario conſequens formam ſeminis. Tertium eſt, quòd ſemen non poteſt dici principium actiuum formæ geniti, cum forma geniti ſit perfectior forma ſeminis, & aliquando ante generationem talis formæ iam eſt corruptum ſemen. Poteſt tamen dici, quòd ſemen ſe habet in ratione principii diſpoſitiui materiæ, quod pertinet ad genus principii effectiui. Sed tunc dubium eſt cum enim ſemen ſit vniforme, & vnigeneum, & materia etiam ex qua ſit genitum ſit vniformis a principio, quomodo cauſari poteſt diuerſitas organorum in corpore animalis. Dicit autem Scotus, hic recurrendum eſſe ad virtutem diuinam, ſicut etiam recurrit Auerroys in ſecundo cœli, & mundi. Et ideo etiam Galienus dicit virtutes ſeminum eſſe diuinas. Virtus itaque, quæ cauſat diuerſitatem organorum in corpore animalis eſt agens diforme, & videtur eſſe virtus corporis cœleſtis conſonę agentis diuinæ voluntati. Nec tamen dici poteſt, vt videtur, ꝙ cœlum poſſit eſſe cauſa productiua formæ animalis cum multæ formę animalium videantur eſſe nobiliores forma cęli propter quod, vt dictum eſt recurrendum eſt ad virtutem Dei. Quartum eſt, quòd differentia eſt inter rationem primordialem: obedientialem, naturalem & ſeminalem. Ratio enim primordialis, eſt ratio ydealis in mente primi. Ratio vero obediētialis, eſt potentia paſſiua creaturæ reſpectu Dei. Ratio vero naturalis eſt potentia actiua, vel paſſiua ſecundum quàm aliquid naturaliter fit. Ratio vero ſeminalis contrahit rationem naturalem. Omnis enim ratio ſeminalis, eſt naturalis, ſed non econtra, immo illa ſola, quæ eſt in ſemine. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones.

Prima eſt, conuenienter facta eſt mulier de viro. Probat Doctor ſanctus in prima parte, quæſtione nonageſima ſexta: tum quia hoc fuit conueniens ad ſeruandam dignitatem viri, vt videlicet eſſet principium totius ſuæ ſpeciei, ſicut Deus eſt principium totius vniuerſi: tum quia hoc fuit conueniens ad ſeruandũ mutuam

*Super Geneſ. lib. x.*

*1. p. q. 96. ar. 3.*

mutuam dilectionem inter virum & mulierem, tum etiã quia per hoc conuenienter ſignificatur, quòd eccleſia originatur a Chriſto. Iuxta quòd dicit Apoſ. Sacramentum hoc magnum eſt ſcilicet matrimonium, ego auté dico in Chriſto, & in eccleſia. *Eph.5.* Secunda concluſio. Conuenienter facta eſt mulier de coſta viri. Probat doctor ſanctus ibidem, quia per hoc conuenienter deſignatur amicabilis, & ſocialis cõmunicatio inter virum & mulierem. Non enim debuit mulier dominari viro: ideo non eſt facta de capite. Nec deſpici a viro tanquam ſeruiliter ſubiecta: ideo non eſt facta de pedibus.

Tertia concluſio. Corpus mulieris non eſt factum de coſta Adæ ſecundum rationem ſeminalem. *5.Met.* Patet, quia ſecundum philoſophum, ratio ſeminalis non attéditur ſecundum quamcunq; potentiam, ſed ſolum ſecundũ potentiam proximam, quando videlicet ex aliquo proxime, & per vnum proceſſum poteſt res formari. Nihil auté tale erit in coſta Adæ, reſpectu corporis Euæ, neque enim per quamcunq; tranſmutationem, neq; per plures potuit illa coſta naturaliter conuerti in corpus Euæ, ſed ſola diuina virtute. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa coſta non erat ſuperflua Adæ ſecundum rationem ſpeciei, licet ſecundum rationem indiuidui. Ad ſecundum argumentum dici poteſt, quòd ex ſola coſta per diuinam virtutem fieri potuit totum corpus Euæ, quemadmodum per diuinam virtutem modica panis portio conuertitur in totum corpus Chriſti. Aliqui autem dicunt, quòd hoc factum fuit per additionem materiæ, vel tunc, vel prius creatæ. Ad tertium argumentum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de potentia obedientiali, tãtum quæ non poteſt proprie dici ratio ſeminalis.

*De modo primariæ diſpoſitionis.*

*Vtrum in ſtatu Innocentiæ fuiſſent omnes homines æquales.*

*D.Tho.1.p.q.96.ar.2.3.4.*

Circa ſecundum, videlicet, quod eſt de modo primariæ diſpoſitionis in natura humana. Primo quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſent omnes homines æquales dominãtes omnibus ceteris creaturis. Primo arguitur, quòd fuiſſent æquales, quia dicit Gregorius. Vbi non delinquimus omnes pares ſumus. Secundo arguitur. Similitudo, & æqualitas eſt cauſa amicitiæ. Iuxta illud Eccleſiaſt. Omne animal diligit ſibi ſimilem, ſed in ſtatu innocétiæ fuiſſet maxima amicitia, ergo & æqualitas. *Eccle. 13.* Tertio arguitur, quòd homo non habuiſſet dominium ſuper omnes alias creaturas, quia non potuiſſet immutare curſum corporum cęleſtiũ. Hoc enim ſolus Dei eſt, vt dicit Auguſt. in epiſtola ad Policarp. Non potuiſſet etiam tranſmutare materiam de forma in formã. Nam ſicut dicit Auguſt. Materia etiam non ſubiicitur angelis ad nutum, ergo nec hominum. *De Tri. libr. 3.* Contra. Dicit Auguſtin. Noluit Deus a principio hominem, niſi irrationabilibus dominari nõ hominem

minem homini, ſed hominẽ pecori. ꝙ autem non fuiſſent omnes æquales, ſic arguitur, quia inter eos fuiſſet ordo. Nam vt di- *ad Ro. 13.* cit Apo. ad Roma. quæ a Deo ſunt ordinata ſunt. vbi autẽ eſt omnimoda paritas non eſt ordo. Primo notandum, quòd in ſtatu innocentiæ potuit eſſe diſparitas, tam ex parte animæ, q̃ ex parte corporis. Patet de primo, quia tunc operati fuiſſent homines ex libero arbitrio, & non ex neceſſitate, ideo plus ꝓfeciſſet vnus, quàm alius in ſciẽtia & iuſtitia. De ſecundo patet q͞a nihil prohibet dicere, quòd propter diuerſam diſpoſitionem aeris, aut diuerſum aſpectum ſiderum generati fuiſſent aliqui robuſtiores alijs, & maiores, atque pulchriores. In nullis tamẽ fuiſſet aliquis defectus vitioſus, aut vituperabilis, neque vitioſitate naturæ, neque culpæ. Secundo notandum, quòd duplex eſt dominium. Vnum eſt dominium coerciuè poteſtatis, quo videlicet dominatur aliquis alicui, vt ſeruo quo videlicet vtitur ad vtilitatem ſui, ſcilicet dominantis. Aliud eſt dñium directiuè benignitatis, ſiue gubernatiuè auctoritatis, quo videlicet dñatur aliquis alicui, vt libero ipſum, videlicet gubernando ad vtilitatem ipſius liberi. Sicut.n. *1. Met. 3. c.15.* habetur. Liber dicitur, q͞ eſt gratia ſui, vel etiam ordinando gubernationẽ illam ad bonũ communem. Tertio notandum, ꝙ in homine eſt quattuor conſiderare videlicet rationẽ in qua conuenit cum Angelus, & potẽtias ſenſitiuas in quibus cõuenit cũ brutis, & vires naturales in quibus conuenit cum plãtis, & corpus in quo conuenit cum rebus inanimatis. Ratio autem habet modum dominantis, nec alicui ſubiicitur in homine ideo in ſtatu innocentiæ, non habuiſſet homo dominium ſuper Angelos. Vnde quod dicitur. Præſit vniuerſæ creaturæ. *Gen. 1.* Intelligendum eſt, quç non eſt ad imaginẽ Dei. Vires autem ſenſitiuę puta vis irraſcibilis, & cõcupiſcibilis natæ ſunt obedire rõni, & eis habet ratio imperare: ideo in ſtatu innocẽtiæ homo dominatus fuiſſet cæteris animalibus imperando. Viribus autem naturalibus ac etiam corporis non dominatur ratio imperando ſed vtẽdo: ideo dñatus fuiſſet homo plantis, & rebus inanimatis non per imperium & immutationem, ſed abſque difficultate eis vtendo in bonum ſuum. His præmiſſis ponendæ, ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In ſtatu innocentiæ, non fuiſſent omnes æquales. Patet, ex primo notabili. ſecunda concluſio. In illo ſtatu, non habuiſſet homo dominium coerciuè poteſtatis ſuper hominẽ: ſed bene dominium gubernatiuè directionis. Primum patet quia, quòd aliquis ſubiiciatur, vt ſeruus hoc pertinet ad pęnam, quæ non debuit eſſe ante culpam. Secundum patet, quia in illo ſtatu fuiſſet ſocialis communicatio. Homo enim eſt naturaliter animal ſociale: ergo tunc fuiſſet aliquis præſidens, qui haberet alios dirigere ad bonum communitatis. Tertia concluſio. In ſtatu innocẽtiæ habuiſſet homo dominium ſup omnes creaturas irrationales. Patet ſatis ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ. Gre-

go. intendit ſolum excludere diſparitatem, quæ eſt ex diuerſitate iuſtitiæ & iniuſtitiæ ex qua cõtingit, quòd aliqui ſint ſub aliis pœnaliter coercendi. Ad ſecũdum argumentum dicendum, ꝙ æqualitas eſt cauſa, ꝙ amicitia ſit œqualis. Sed tamẽ poteſt eſſe amicitia maior inter inæquales quàm inter ęquales: licet inęqualiter exhibeatur, ſicut pater plꝰ diligit filium naturaliter, q̃ fratrem. Filius tamen non tantum diligit patrem naturaliter quantum diligitur a patre. Ad tertium argumẽtum ſatis patet reſponſio, ex tertio notabili.

*Vtrum in ſtatu innocentiæ, corpora hominum fuiſſent paſſibilia.*

*D. Tho. 1. p. q. 97. ar. 2. Scot. 2. d. 19. q. 1. Duran. 2. d. 19. q. 2.*

SEcundo quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſent corpora hominum immortalia, & impaſſibilia? Primo arg. ꝙ non. ſic. Omne generabile eſt corruptibile: vt habetur. Sed in illo ſtatu fuiſſent homines generabiles & incorruptibiles. igitur. Secundo argu. Omne nutribile eſt corruptibile. Nutritio enim ordinatur ad reparationem deperditi: ſed corpus hominis tunc fuiſſet nutribile. Vnde primo homini dictum eſt. De omni ligno paradiſi comede. igitur. Tertio arg. ſecundũ philoſophum. Sentire eſt, quoddam pati. Sed in ſtatu innocentiæ, fuiſſet corpus hominis ſenſitiuum: ergo & paſſibile. Contra. Ad Roma. dicitur, quòd per peccatum mors intrauit in mundum. Primo notandum eſt, ꝙ mortale dicitur, quod eſt aptum natum, ſiue potens mori. Immortale vero dicitur per negationem mortalitatis. Sed illa negatio poteſt dupliciter intelligi. Vno modo negando aptitudinẽ ſiue potentiam moriendi, & ſic immortale idem eſt, quòd non potens mori. Alio modo negando actum moriendi tantum: & ſic immortale idem eſt, quòd potens non mori. Secundo notãdum, quòd homo ſecundum diuerſos ſtatus diuerſimodè ſe habet ad poſſe mori, & non poſſe. Eſt enim triplex ſtatus naturæ humanæ. vt dicit hugo. Primus eſt ſtatus naturæ inſtitutæ i quo poterat homo mori, & non mori. Secundus eſt ſtatus naturæ lapſæ, in quo homo poteſt mori: ſed non poteſt non mori. Tertius eſt ſtatus naturæ glorificatæ, in quo homo non poteſt mori. Tertio notandum, quòd triplex eſt paſſio. Quædam eſt paſſio immutatiua tantum, quæ ſcilicet eſt perfectiua: ſed non abiectiua conuenientis, neque læſiua ſubiecti cuiuſmodi eſt receptio ſpeciei ſenſibilis in organo. Secunda eſt paſſio immutatiua & abiectiua conuenientis: ſed non læſiua ſubiecti, aut afflictiua cuiuſmodi eſt aliqualis conſumptio humidi radicalis. Tertia eſt paſſio immutatiua & abiectiua conuenientis ac etiam læſiua ſiue afflictiua ſubiecti cuiuſmodi eſſet notabilis cõſumptio humidi radicalis, aut exceſſiua minutio ſanguinis. His præmiſſis ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Homo in ſtatu innocentiæ ex natura ſua erat mortalis. Patet, quia calor naturalis poterat agendo in humidum

*1. de cælo. t. c. 131.*

*Gen. 2.*

*2. de anima t. c. 118.*

*ad Ro. 5.*

*Lib. de ſacramentis.*

humidum radicale id conſummere ad cuius conſumptionem ſequeretur etiam extinctio caloris & mors. Patet per exẽplum de igne & oleo. Item omne agens phiſicum in agendo repatitur: & ſic per continuam actionem debilitatur, & tandem conſumitur: ergo calor naturalis agendo in humidum radicale ac etiam agendo in nutrimentum ſuperadditum conuertendo illud in ſubſtantiam aliti tandem fuiſſet debilitatus & cõſumptus. Et ſi dicatur, quòd fuiſſet facta reſtauratio per æſum ligni vitę. Contra. Arguitur, quia non poterat fieri talis reſtauratio, niſi per cõuerſionem illius ligni vitæ in ſubſtantiam aliti. Sed id conuerſum non poteſt eſſe fortius: immo debilius, quàm conuertens: ergo tandem oporteret ipſum corpus alitum deficere: quia videlicet tandẽ alteraretur alteratiõe improportionata formæ quemadmodum ſi aqua infundatur vino: vinum quidem conuertit aquam in prima vice poteſt etiam conuertere ſecũda & tertia: ſed tamen continuè debilitatur virtus vini, & tandem adeo erit debilis virtus vini, vt tandem nõ poſſit amplius aquã conuertere in vinum: immo corrumpetur vinum. Secunda concluſio. In ſtatu innocentiæ corpus hominis non erat immortale. i. non potens mori. Patet per experientiam, quia mortuũ eſt. Hæc enim immortalitas eſt immortalitas gloriæ, quæ nõ poteſt competere viatori. Tertia concluſio. In ſtatu innocentiæ corpus hominis erat immortale, ideũ potens non mori. Patet quia poterat non peccare: & ſi non peccaſſet non fuiſſet mortuus. Vnde dicit dominus adæ Gen. In quacunque die comederis morte morieris, ideſt morti obnoxius eris. Ex quo ſequitur, quòd ſi non comediſſet non mortuus fuiſſet. Vnde credendum eſt, vt dicit Scotus, quod antequàm corpus hominis fuiſſet alteratum alteratione improportionata animę trãſlatus fuiſſet homo in paradiſum cœleſtẽ: & tunc factus fuiſſet omnino immortalis, ideſt non potens mori. Quarta concluſio. Immortalitas in ſtatu innocentiæ non erat per naturam: ſed per gratiam. Patet per Auguſt. ſuper Geneſis dicentem. Creauit Deus hominem immortalem non ex conditione naturæ. ſed ex beneficio conditoris. Item ſi probatur. Omnis proprietas naturalis ſemper conſequitur ſuum ſubiectum: ſed iſta immortalitas non remanſit in homine poſt peccatum: ergo non erat ei naturalis. Quinta concluſio. Corpus hominis in illo ſtatu erat paſſibile paſſione immutatiua. Patet per tertium argumẽtum adductum in pede quæſtionis. Sexta concluſio. Corpus hominis tunc erat paſſibile paſſione immutatiua & abiectiua conuenientis. Patet, quia per actionem caloris naturalis fiebat in eo aliqua conſumptio humidi radicalis. Septima concluſio. Corpus hominis tunc nõ erat paſſibile paſſione læſiua, aut afflictiua: patet, q̃a poterat ipſæ homo & debebat in illo ſtatu cauere a læſiuis & afflictiuis: & Deus etiã præſeruaſſet eũ ab omnibus nociuis. vnde non fuiſſet in eo tãta conſumptio humidi radicalis:

Li. i ſent. [illegible]

Gen. 2.

vt exinde ſequeretur fames, aut ſitis. Ad primum arg. conceditur, ꝙ corpus hominis tunc erat corruptibile: ſed illa potentia non fuiſſet reducta ad actum, quia tandem trāſlatus fuiſſet in paradiſum antequā veniret ad mortem. Aliqui autem dicūt, ꝙ præſeruatus fuiſſet a morte per fructum ligni vitæ: ſed non videtur, ꝙ imperpetuū potuiſſet præſeruari per illum: fructum q̄uis potuiſſet diu viuere. Ad ſecundum argumentum dicendum eſt ſimiliter. Ad tertium argumentum patet, ex tertio notabili.

*Vtrum in ſtatu innocentiæ filij nati fuiſſent in iuſtitia confirmati & omnes electi.*

*Tho.1.p.q.100.ar.1. Sco.2.d.20.q.1. Dur.2.d.20.q.5.*

TErtio quæritur. Vtrum in ſtatu innocentiæ filij nati fuiſſent in iuſtitia confirmati & omnes electi. Arguitur, ꝙ omnes nati fuiſſent confirmati in iuſtitia, quia dicit Anſel. Si primi parentes, ſic vixiſſent & primo tentati non peccaſſent: ſic in iuſtitia cum ſua progenie cōfirmati fuiſſent, vt iam vlterius peccare non poſſent. Contra. Filij nati fuiſſent pro tempore viatores: ergo non fuiſſent confirmati. Notandum vt dicit Sco. ꝙ aliquis poreſt dici confirmatus in iuſtitia dupliciter. Vno modo, quia non poteſt peccare eo modo quo non poſſet peccare competit beatis de quo alias dicetur. Alio modo, quia de facto non peccat, nec peccabit. Hoc breuiter præmiſſo ponendę ſunt quinque concluſiones. Prima

*li. Cur. Deus homo.*

eſt. In ſtatu innocentiæ nō fuiſſent filii cōfirmati primo modo. Patet, quia ſi ſic certi fuiſſent, & ſecuri de ſua beatitudine, quod non poteſt competere viatori. Maxima enim pars beatitudinis eſt certitudo, ſiue ſecuritas. Et probatur conſequentia, quia ſi ſic fuiſſent confirmati, quòd nō poſſent peccare hoc fuiſſet ab eis ſcibile quemadmodū ex oppoſito nūc ſcimus nos poſſe peccare. Secunda concluſio. Filii nati fuiſſent cum iuſtitia originali. Probatur, quia iuſtitia originalis non erat donum perſonale: ſed erat donum naturæ ſpecificè primo datum ipſi adæ pro ſe, & ſua poſteritate, niſi eam per culpam ſuam amiſiſſet. Tertia concluſio. Filij non habuiſſent iuſtitiam originalem per tranſfuſionem parentis, neque ex eius merito. Probatur quia, quod eſt commune toti ſpeciei non conuenit vni indiuiduo per medium alterius. Huiuſmodi autem iuſtitia erat donum cōmune ipſius naturæ humanæ non quidem ſibi naturaliter conueniens, ſed ex gratuito beneficio conditoris, vnicuique ergo filiorum data fuiſſet ex mera liberalitate Dei. Quarta concluſio. Filij nati non ſtatim fuiſſent in iuſtitia confirmati: ſed poſtq̄ viciſſent primam tentationem. Patet, quia non habuiſſent perfectiorem iuſtitiam, quàm adam. Adam autem non ſtatim fuit in iuſtitia confirmatus: ſed cōfirmatus fuiſſet ſi primæ tentationi reſtitiſſet. Confirmatus inquàm non ſic, quòd non poſſet peccare: ſed quia nunquàm poſtea peccaſſet. Et ſic dicendum eſt de filijs. Et ſi quæratur. An filij mox

nati

nati fuiſſent perfecti in quantitate in vſu membrorum, & in ſcientia. Licet multi multipliciter loquantur: tamẽ veriſimilius videtur, quòd mox nati non habuiſſent perfectam quantitatem corporis: ſed proceſſu temporis ad eam perueniſſent. Hæc eſt enim naturæ conditio, vt procedat de imperfecto ad perfectũ. Non habuiſſent etiam vſum mẽbrorum, quantum ad oẽs actus, ſed ſolum quantum ad actus cõuenientes, & neceſſarios infantili ætati. Nec habuiſſent etiam perfectum rationis vſum quantum ad omnia: ſed cognouiſſent quid eſſet conueniens, vel nociuum eis pro tunc. nam & agniculus ſtatim natus cognoſcit matrem & fugit lupum. Non habuiſſent ergo ſcientiam perfectam: ſed eam proceſſu temporis, ſine difficultate acquiſiuiſſent inueniendo, & addiſcendo. Licet autem a primordio habuiſſent iuſtitiam quantum ad habitum non tamen quantum ad plenum executionis actum. Quinta concluſio. In ſtatu innocẽtiæ illi ſoli nati fuiſſent, qui modo ſunt electi. Patet per Grego. dicentem. Si primum parentem nulla peccati putredo corrupiſſet nequaquàm ex ſe filios gehennæ generaſſet. Hoc autem ſic declarat Sco. quia omnis ordinatæ volens primo vult finem & deinde ea, quæ ſunt ad finem ſecundum, ꝙ magis vel minus ſunt propinqua fini: ergo Deus, quæ eſt ordinatæ volens primo vult ſeipſum, tanquàm vltimũ finem. Deinde vult communicationem beatificam ſuæ bonitatis rationali creaturæ tanquàm eius optimum bonum, & deinde gratiam per quam habet peruenire ad tale bonum. Minus autẽ principaliter vult talẽ electum naſciturum eſſe ex tali patre licet ergo nunc multi electi naſcantur ex parentibus reprobis tamen idẽ numero nati fuiſſent ex aliis parentibus, ſcilicet electis. Idem enim homo in numero non ſolum, ſm animam: ſed etiam ſecundum corpus, poteſt eſſe a diuerſis generantibus: corpus enim organicum ad hoc, ꝙ ſit idem numero non requirit, ꝙ ſit idem agens in numero: ſed ſufficit, quòd ſit eadem materia in numero. Præterea etiam dicit Sco. ꝙ forte tunc perſonæ humanæ, quæ nunc ſunt fœminæ fuiſſent viri, aut econtra & tamẽ eſſet eadem perſona in numero. Nam ſecundum philoſophum. Mas & fœmina differũt tantum accidentaliter, & non ſecũdum ſpeciem. Sicut ergo ſexus non facit differentiam in ſpecie: ſic neque hic ſexus facit differentiã in perſona. Ad argumentum dicendum, ꝙ ideo Anſel. dicit, ꝙ vlterius peccare non poſſent, qa non haberent potentiam proximam ad peccandum: habuiſſent enim multa impedimẽta nẽ peccarent videlicet ſollicitam doctrinam parentum, & iuſtitiam originalem & ſpecialem quandã Dei prouidentiam. Sed tamen ſimpliciter loquẽdo peccare potuiſſent occurrente inductiuo.

*Mora. lib. 4.*

*Met. 10*

*De modo primariæ locationis.*

*Vtrum primus homo conuenienter locatus fuerit in paradiſo.*

*D. Tho.1.p.q.102.art.1.& 2. Dur. 2.d.17.q.3. Scot.2.d.17.q.2.*

CIRCA tertium, quod eſt de modo primariæ locationis. Quæritur. Vtrum primus homo conuenienter locatus fuerit in paradiſo terreſtri. Arguitur quòd non, quia nõ fuit ibi factus. Cõtra Gen.2. Tulit Dominus Deus hominem & poſuit eum in paradiſo. Primo notandum, ꝙ de paradiſo terreſtri multi multa dicunt, & quantum ad altitudinẽ: & quantum ad latitudinem: & quantum ad ſituationem: ſed hæc omnia multum ſunt nobis incerta & dubia. Hoc autem pro certo tenendum eſt, quòd paradiſus terreſtris locus eſt ameniſſimus in terra fructiferis arboribus conſitus conueniens habitationi humanæ, tam pro ſtatu naturæ inſtitutæ, quàm pro ſtatu naturæ lapſæ. De primo patet in Adam & Eua. Gen. 2. De ſecundo patet in Enoch. Gen. 4. & Eccleſiaſtici 44. & in Helya. 4. Regum. 2. nec enim hic oportet recurrere ad miraculũ, cum nulla videatur neceſſitas, quæ autem ſit ratio, vel cauſa conuenientiæ talis, vel temperamenti loci, melius videtur ſilentio prætereundum, quàm aliquid diffinitiuæ aſſerendũ, cum de hoc aut etiam de ſitu, vel latitudine, aut altitudine paradiſi terreſtris nihil ſit in ſpirituali reuelatum, nec aliquid per experientiam cognitum, nec etiam aliquid ratione naturali dijudicandum. Secundo notandum, ꝙ ſecundum Auguſtinum ſuper Gen. id, quod dicitur Gen. 2. Tulit Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo, vt operaretur & cuſtodiret illum. Poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ſic: vt ipſe Deus operaretur illum, ſcilicet hominem; operaretur inquantum hominem ſemper iuſtificando. Sicut enim ceſſantè influentia luminis ſtatim aer obtenebratur: ſic ceſſante Dei operatione ſtatim homo amitteret iuſtitiam & gratiam, & cuſtodiret ipſum hominem a malo. Alio modo ſic, vt ipſe homo operaretur, nec tamen eſſet ipſa operatio laborioſa, ſed iocunda propter experientiam virtutis naturæ, & cuſtodiret illum, ſcilicet paradiſum non ab inſultu inimicorum, ſed ſibijpſi cuſtodiret illum, ne peccando amitteret. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter factus eſt primus homo extra paradiſum, & conuenienter ibi locatus, & poſt peccatum conuenienter inde eiectus. Prima pars probatur, quia per hoc magis inducitur homo ad recognoſcendum beneficiũ Dei gratuitum. Si enim in paradiſo factus fuiſſet poterat ei videri, ꝙ locus ille ſibi debebatur ex naturæ ſuæ conditione. Item per hoc inducebatur ad cognoſcendũ, ꝙ ibi non poſitus eſt ad perpetuo manendum, ſed ad temporaliter peregrinandum. Secunda pars probatur, quia homini puro & innocenti debetur locus purus, & innocuus, cuiuſmodi erat paradiſus ille. Tertia pars patet, quia per hoc inducitur homo ad recognoſcendum quanta ſpiritualia bona per peccatum perdiderit. Ad argumentum patet ex dictis.

De

*De aſsimilatione hominis ad Deum.*

*Vtrum in homine ſit imago trinitatis.*

*D.Tho.1.p.q.93.ar.1. Scot.2.d.16.q.1.*

DIcto de hominis qualitate maxime ſecũdum animam & de primariæ productionis modalitate. Reſtat ĩ hac parte dicendum de aſſimilationis eius ad Deum ſublimitate, ſiue dignitate, quæ maxime in hoc cõſiſtit, quod homo factus eſt ad imaginem Dei. vbi. Quæritur. Vtrum in homine ſecundum animam ſit diſtincte imago trinitatis. Primo arg. quòd non, quia ſi ſic cum imago repræſentet diſtincte, id cuius eſt imago, ſequeretur, quòd ex anima naturaliter cognita, poſſet naturaliter cognoſci myſterium trin. quod eſt falſum. Secundo arg. Nihil eſt in anima, quod magis repręſentet totam trinitatem. Antecedens patet, quia pater eſt memoria, intelligentia, & voluntas, & filius ſimiliter, & ſpirituſſanctus. Tertio arg. Tres perſonæ diuinæ realiter diſtinguuntur, ſed in anima non ſunt aliqua tria realiter diſtincta. igitur. Minor probatur, quia dicit Auguſt.x.de trin. quòd iſta tria, memoria, intelligentia, & voluntas ſunt vna ſubſtantia. Et ſi dicatur, quòd in anima ſunt actus realiter diſtincti, hoc non videtur ſufficere. Cum enim imago trinitatis in anima ſit perpetua, non poteſt conſiſtere in actibus, qui nõ ſemper inſunt. Contra. dicit dominus. Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram. *Gen.1.* Primo notandum, quòd ad imaginem tria requiruntur. Primum eſt, quòd ſit ſimilitudo repræſentatiua rei, cuius eſt imago. Secundum eſt, quòd repræſentet ſecũdum totum, & in hoc differt a veſtigio, vt alias dictum eſt cum de veſtigio quæreretur. Tertium eſt imitatio, ſiue eſſentialis ordo, reſpectu rei, cuius eſt imago. Vnde vnum ouum quantumcunque ſit alteri ſimile, non tamen dicitur eius imago. Secundo notandum, quòd conceptus alicuius perſonæ, eſt quaſi partialis. Conceptus vero totius trinitatis, quaſi totalis. Oportet igitur, quòd id quod eſt imago trinitatis, repræſentet eam ſecundum totalem conceptum. Oportet igitur, vt repræſentet diſtinctionem perſonarum, & vnitatẽ eſſentiæ, ac etiam perſonarum originem, per quam ſit diſtinctio realis ipſarum. Et præter ea requiritur imitatio quædam reſpectu ipſius trinitatis. Tertio notandum, quòd in nobis experimur eſſe actum intellectionis, & actum volitionis, & iſtos actus eſſe in poteſtate noſtra quando obiectum eſt præſens. Vnde ſecundo de anima dicitur, quòd intelligimus quando volumus. Oportet igitur in nobis eſſe potentias quæ ſint principia actiua iſtorum actuum. Nec poteſt idẽ ſub eadem ratione eſſe principiũ iſtorum actuum cum ſint diuerſæ rationis. Quarto notandum, quòd in anima noſtra eſt aliquid, quod eſt actus primus, reſpectu actuum ſecundorum, qui ſunt intellectio, & volitio, & illud eſt ipſa anima, ſiue potentia

intellectiua eius habens obiectum ſibi præſens. Eſt etiam aliquid, quod eſt receptiuum intellectionis, & habens ipſam intellectionem. & etiam aliquid habens actualem volitionem. Primum dicitur memoria. Secundum intelligentia. Tertium voluntas, prout aſſignat Auguſtinus, *De Tri. libr. 10. c. 13.* vbi debet ſumi memoria pro ipſa anima, vt habet duplicem fœcunditatem ſcilicet intellectiuam, & volitiuam, prout videlicet eſt in actu primo perfecto reſpectu vtriuſque actus ſecundi, & ſic habet perfecte rationem parentis. Intelligentia vero nominat intellectum ſub actu intelligendi. Et voluntas ibi ſumitur pro potentia volitiua ſub actu volendi. Ponit etiã Auguſtinus. ix. de Trin. aliam aſſignationem, videlicet in his tribus mens: noticia, & amor, quæ ſunt accipienda, & exponenda ſicut prædicta tria.

Quinto notandum, quòd anima poteſt cõparari ad triplex obiectum, videlicet ad ipſum Deum ad ſeipſam: vel etiam ad angelum, & ad id, quòd eſt ea inferius. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt, neque in actibus primis, neque in actibus ſecundis præciſe conſiſtit in anima imago trinitatis, patet, quia actus primi ſunt duo tantum: videlicet potentia intellectiua, & potentia volitiua. Actus etiam ſecundi ſunt duo tãtum, ſcilicet ĩtellectio, & volitio, ergo non eſt ibi trinitas: ſed dualitas tantum. Item, licet in actibus primis ſit conſubſtantialitas: tamen non eſt realis diſtinctio, & ordo, & licet in actibus ſecundis ſit diſtinctio, & ordo, nõ eſt tamen conſubſtantialitas. Secunda concluſio. In actibus primis prout ſunt ſub actibus ſecundis conſiſtit imago trinitatis. Patet, quia eſt ibi conſubſtantialitas quantum ad realitates actuũ primorum, quæ ſunt ex parte animæ: & eſt realis diſtinctio, & ordo ex parte actuum ſecundorum. Tertia concluſio. Perfectiſſima, & maxime expreſſiua imago trinitatis eſt in anima reſpectu Dei, vt obiecti: minus autẽ perfecta imago eſt reſpectu ipſius animæ, vel angeli. Quando vero anima habet aliquid ſe ipſa inferius pro obiecto, non eſt ibi proprie, & expreſſe imago diuinæ trinitatis, licet ſit aliqualis imago, & imperfecta. Prima pars patet, quia quando anima habet Deum pro obiecto, tunc eſt ſimilitudo ad Deum non ſolum propter tria prædicta quantum ad rationes eorum in ſe: ſed etiam ea parte, qua ipſi actus aſſimilãtur obiecto. actus enim eſt vere ſimilitudo obiecti. Secunda pars patet, quia tunc ſimilitudo illa licet non ſit a Deo tanquam ab obiecto proximo, eſt tamen ab eius imagine in qua cognoſcitur Deus. Tertia pars patet, quia nullum obiectum inferius anima eſt imago diuinæ trinitatis reſpectu cuius principaliter, & reſpectu imaginis eius ſecundario eſt illa ſimilitudo, quæ eſt in imagine ab obiecto. Ideo quantum ad illam ſimilitudinem, quæ eſt in actibus ab obiecto, non eſt imago trinitatis in anima, quando habet obiectum inferius ſeipſa. Vnde Auguſtinus non ponit imaginem aliquam eſſe. Et tamen quia tunc reperiuntur illa tria ſuperius dicta in quibus eſt

realis

realis diſtinctio, & etiam conſub ſtantialitas modo ſuperius dicto ideo eſt ibi aliqualis imago, licet non quantum ad illam ſimilitudinem, quæ eſt ex obiecto. Ad primum argumentum negatur conſequentia, quia omnia illa in quibus conſiſtit imago, poſſunt eſſe, & ſunt vna perſona. Et ideo licet valeant ad perſuadendum trinitatem credenti, tamen non valent ad concludendum eam non credenti. Ad ſecundũ argumentum. Negatur antecedens. Et ad probationem negatur conſequentia, quia licet pater ſit memoria intelligentia, & voluntas, & ſimiliter filius, & ſpiritus ſanctus, tamen pater gignit in quantum habet rationem memoriæ, non autem inquantum habet rationẽ intelligentiæ, aut voluntatis. Ad tertium argumẽtum dicendum primo concedendo, quòd memoria, intelligentia & voluntas quantum ad realitates, quæ ſunt ex parte animæ ſunt eadem ſubſtantia, ſed diſtinctio realis eſt in actibus ſecundis. Secundo dicendum eſt, quòd in anima abſolute conſiderata, ſecluſis actibus ſecundis, non eſt completæ ratio imaginis, ſed vt in radice tantum. Eſt ergo imago trinitatis in realitatibus potentiarum radicaliter, & virtualiler. Et quo ad hoc eſt perpetua, ſed non eſt formaliter, & completæ in illis realitatibus, niſi prout ſunt ſub actibus ſecundis.

## INCIPIT TERTIA PARS.

*Vtrum omnia gubernentur a Deo.*

*D. Tho. 1. p. q. 103. & per totum, ſpecialiter tamen ar. 6.*

SEQVITVR tertia pars principalis huius tractatus in qua dicendum eſt de rerum gubernatione. Vbi primo quæritur. Vtrum omnia a Deo gubernentur ſine cauſis medijs. Primo ar. quòd non. Omnia gubernantur a Deo, quia multa neceſsitate naturali tendunt in fines ſuos. igitur. Secundo ar. Dicit Apoſtolus primæ ad Corin. ix. quòd non eſt Deo cura de bobus, igitur. Tertio ar. Creatura rationalis ſeipſam gubernat cum habeat dominium ſui actus. igitur. Quarto ar. quòd omnia gubernãtur a Deo abſque cauſis ſecũdis, quia melius eſt aliquid fieri per vnum, quàm per multa ſi ſit poſſibile. Sed Deus poteſt per ſeipſum omnia gubernare. igitur. Contra. Sapientiæ iiij. dicitur. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Et quantum ad ſecundam partem dicit Aug. Quemadmodum corpora craſsiora, & inferiora per ſubtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur. Ita omnia corpora per ſpiritum vitæ rationalẽ. Et ſpiritus vitæ rationalis deſertor, atque peccator per ſpiritum vitæ rationalem iuſtum, & piũ. Et ille per ipſum Deum. Notandum, quòd in gubernatione rerum, duo ſunt conſideranda. Primum

1. Cor. 9.

Sap. 14.

De Tri. li. 3. c. 5.

Primum eſt præordinatio, aut præuiſio eorum, quæ ad rerum gubernationem ſpectant. Secundum eſt executio huius præuiſionis ſiue præordinationis. Hoc breuiter præmiſſo ponēdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Omnia ſubſunt diuinæ gubernationi. Probatur, quia eiuſdem eſt rem in eſſe producere, & eam in finem ſiue, perfectionem adducere. Sed Deus eſt cauſa vniuerſalis omnium rerum, ergo etiam eius eſt omnia creata in finem, ſiue perfectionem adducere, quod pertinet ad gubernationem. Secunda concluſio. Si loquamur de gubernatione quantum ad præuiſionem, aut præordinationem eorum, quæ ad gubernationem ſpectant. Sic Deus omnia immediate gubernat. Patet, quia immediate per eſſentiam ſuam omnia cognoſcit, & ex libertate voluntatis ſuæ omnia prout vult ordinat.

Tertia concluſio. Si loquamur de gubernatione quantum ad executionē præuiſionis aut pręordinationis diuinæ. Sic Deus multa gubernat mediātibus cauſis ſecundis. Patet, quia multæ ſunt cauſæ ſecundæ, quæ ſicut ſunt productiuę rerum aliquarū ita ſunt earum conſeruatiuæ, & motiuæ in proprios fines. Et hoc eſt maxime conueniens ad maiorem manifeſtationē diuinæ bonitatis, q̄ magis manifeſtatur ex hoc, quod Deus non ſolum tribuit creaturis bonitatem. Sed etiam eis hoc tribuit, vt ſint alijs cauſa bonitatis, quàm ſi ſolū eis tribueret bonitatem. Quarta cōcluſio. Nihil contingere poteſt propter ordinem diuinę gubernationis. Patet, quia nihil impedire poteſt ordinē cauſæ vniuerſalis ad omnia, & ſuper omnia ſe potentiſſime extendentis. Quinta concluſio. Deus gubernando mundum, poteſt multa facere præter ſolitum, & naturalē ordinem rebus inditum. Probatur primo per Aug. contra Fauſtum dicentem, quòd Deus aliquando facit pręter ſolitum curſum naturæ. Et, quòd hoc poſſit patet, quia Deus non eſt ſubiectus ordini cauſarum ſecundarum, immo talis ordo ei ſubijcitur quaſi ab eo præcedens non per neceſſitatem naturæ, ſed per arbitrium voluntatis. Poteſt enim alium ordinem inſtituere, & ſecundum illum ordinem agere. Et ſic facere præter hunc ordinem inſtitutum. Quæ autem ſic fiunt, præter ſolitum ordinē naturæ mirabilia dicuntur. Vnde dicit Augu. contra Fauſtum. Cum Deus aliquid facit contra nobis cognitum, & ſolitum curſum naturæ, tunc mirabilia nominantur. Ad primum argumētum negatur conſequentia, quia neceſſitas illa naturalis eſt a Deo gubernante. Ad ſecundū dicendum, quòd Apoſtolus non excludit boues, & huiuſmodi animalia omnino a diuina gubernatione. Sed ſolum quantū ad modum ſpecialem qui competit rationali creaturæ, quam ſic ſpecialiter gubernat Deus, ꝙ eam inducit ad bonum, & retrahit a malo per præcępta, & prohibitiones per comminationes, & pꝛomiſſiones. Intendit ergo dicere Apoſtolus, quòd Deus nō curat remunerare, aut punire opera brutorum animalium. Ad tertium dicendū, quòd creatura rationalis non habet a ſe, ꝙ ſeipſam

ſeipſam gubernet. Sed hoc habet a Deo primo gubernante. Vnde creatura rationalis non eſt prima regula ſuorum actuum. Ad quartum dicendum ad maiorem, quòd hoc eſt intelligendũ quando aliquid ęque conuenienter fieri poteſt per vnum ſicut ſit per multa, quòd non habet locũ in propoſito, quia ſi ſolus Deus gubernaret, ſubtraheretur perfectio cauſalis a rebus creatis.

*De rei corporalis per Angelum tranſmutatione.*

DEINDE omiſſis multis minus neceſſarijs, quę circa materiã hanc tractari poſſent ſpecialiter conſiderandum eſt quomodo per myſterium, ſive medium angelorum fiat mundi gubernatio. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt de rei corporalis per angelum tranſmutatione. Secundum eſt de angeli in angelum actione. Tertium eſt de hominum per angelos directione.

*Vtrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum.*

*D. Tho. 1. p. q. 110. ar. 2. Dur. 2. d. 8. q. 4.*

CIrca primum quæritur. Vtrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum. Ar. ſic, quia quicquid poteſt virtus inferior, poteſt virtus ſuperior. Sed virtus angeli eſt ſuperior, quàm virtus corporalis. Virtus autem corporalis, poteſt tranſmutare corpus ſiue materiã corporalem ad formam aliquam igitur. Contra. Dicit Augu. Nõ eſt putandum his tranſgreſſoribus angelis ad nutum ſeruire hanc viſibilium rerum materiã, ſed ſoli Deo. Notandum ꝙ quæſtio poteſt intelligi vel vniuerſaliter de quacunque ſpecie tranſmutationis, vel ſpecialiter de motu locali. Hoc autem breuiter præmiſſo, ponitur talis concluſio. Materia corporalis non obedit angelis ad nutum, quantum ad tranſmutationem de formæ in formam, ſed bene quantum ad motum localem. Prima pars probatur, quia omne agens agit ſibi ſimile, id autem quod agitur in rebus corporalibus, nõ eſt materia, neque forma, ſed ipſum compoſitum, vt dicit Ariſtoteles, id ergo quod facit res corporales, habet ſimilitudinem cum compoſito. Et hoc poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, quia ipſum eſt compoſitum, ſicut ignis generat ignem. Alio modo, quia totum compoſitum quantum ad materiam, & formam eſt in virtute ipſius. Et hoc eſt proprium Dei. Omnis ergo informatio materiæ, vel eſt a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali. Non autem immediate ab angelo. Secunda pars probatur, quia ſecundum Dionyſium. Diuina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum. Ex quo ſequitur, ꝙ natura inferior in ſupremo attingitur a ſuperiori. Natura autem corporalis eſt inferior ſpirituali. inter autem omnes motus corporeos perfectior eſt motus localis, vt probat philoſophus. Mobile

*De Tri. lib. 13.* — *7. Met. t.c. 32.* — *De Diuin. no. c. 7.*

*Phiſ. c.* Mobile enim ſecundum locum inquantum huiuſmodi non eſt in potentia ad aliquid intrinſecum: ſed ſolum ad aliud extrinſecum. Natura igitur corporalis nata eſt moueri localiter a natura ſpirituali. Vnde & philoſophi poſuerunt ſuprema corpora localiter moueri a ſpiritualibus ſubſtantiis. Ad argumentum dicendum, quòd virtus ſuperior poteſt illud quod virtus inferior non quidem eodem modo, ſed excellentiori modo. Sicut intellectus excellentiori modo cognoſcit ſenſibilia, quàm ſenſus. Et ſic angelus excellentiori modo tranſmutat materiam corporalem, quàm agentia corporalia ſcilicet mouendo ipſa agentia corporalia, tanquam ſuperior ipſis.

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum vnus Angelus poſſit loqui alteri.*

*Scot.2.d.9.q.2. D.Tho.1.p.q.107. ar.3. Dur.2.d.11.q.2.*

Circa ſecundum primo quæritur de angelorũ locutione. Vtrum vnus angelus poſſit intellectualiter loqui alteri. Arguitur, quòd non. Primo ſic. Eſſentia angeli eſt ſibi intimior, quàm ſua intellectio. Et tamen non obſtante illa intimitate vnus angelus videt eſſentiã alterius: ergo & ſuam intellectionem. Sed fruſtra fit locutio de eo quod ante locutionem fuit manifeſtum. igitur. Secundo arguitur. Si angelus poſſit loqui ita poteſt loqui diſtanti, ſicut pſentiꝰ, quia & hoc conuenit in quibus hominibus eſt imperfectior virtus. Sed conſequens eſt falſum propter duo. Primo, quia tunc oporteret, quòd primo immutaret medium, & poſtea angelum, quia omni actione in extremum prior eſt actio in medium: ſed hoc eſt inconueniens, quia nec ab intelligente gignitur aliquid in medio corporali, nec a medio corporali poteſt aliquid gigni in angelo. Secundo, quia tunc oporteret eum loqui omnibus angelis æque præſentibus, & prius propinquiori, quàm diſtantiori in eadem linea recta. Quorum vtrunque videtur inconueniens. Tertio arg. Angelus non intelligit, niſi per ſpecies innatas. Sed illas habet quilibet angelus de quocunque ſibi intelligibili: ergo quilibet angelus quodcunque intelligibile habet ſibi præſens: eo modo quo poteſt eſſe ſibi præſens: ergo ſuperflua eſt locutio. Contra. Eſt Damaſc. Primo notandum, ꝙ locutio eſt actio per quam vnus intelligens alteri intelligenti libere communicat conceptum ſuum. Vnde in intelligentibus ad hoc eſt potiſſime locutio, vt liberaliter & libere communicent ſibi inuicẽ conceptus ſuos. Si autem videret conceptus alterius in ipſo non eſſet ibi locutio, quia non eſſet libera communicatio. Vnde nec in ipſo vidente eſſet auditio. Sed tunc eſt locutio quando vnus libere conceptum ſuum exprimit alteri. Vnde patet, quòd poteſt eſſe locutio de eo quod prius erat notum audienti. Quod etiam patet, quia angeli conceduntur loqui Deo, & tamen non poſſunt aliquid ſibi facere manifeſtius, quàm *Lib. 2. c.17. & 18.*

quàm prius, vel aliud, aut alio modo manifeſtum quàm prius. Sed tantum ex liberalitate poſſunt velle hoc eſſe patens Deo. Secundo notandum, quòd angelus aliquis præter viſionem rei alicuius in verbo poteſt eam quadrupliciter intelligere, videlicet intuitiue in ſe, & intuitiue in intellectu alterius angeli cognoſcentis rem illam. Et abſtractiue per ſpeciem habitualẽ con creatam, vel acquiſitam. Et nulla iſtarum intellectionum eſt auditio, quia nulla per ſe expreſſa ab intelligente inquantum intelligens eſt. Tertio poteſt iſtæ cognoſcere rem aliquam, ſic ꝙ intellectio fiat in eo per intellectum alium exprimentem, & intellectus iſtius nullam habeat cauſalitatem reſpectu huius actus, ſed tantum ſit paſſiuus. Et iſta ſola intellectio eſt auditio, quæ videlicet eſt expreſſa ab intelligente inquantum intelligẽs eſt. Quarto notandum, quòd voluntas loquentis facit ad ipſam locutionem, quia ſicut ipſa voluntas poſt primam intellectionem facit ad copulationem memoriæ; & intelligentiæ ad quæcunque actum ſecundum habendum in ipſo angelo loquente ita poteſt facere ad actum illum poſteriorem habendum in angelo audiente. Si enim effectus prior, ſine quo non cauſatur poſterior, eſt in poteſtate alicuius. Si prior non ſit, nec poſterior erit. Et ex hoc apparet qđ actualis intellectio in ipſo angelo loquente, non eſt ratio agendi ſibi inquantum loquitur, ſed aliquid pertinẽs ad memoriam loquentis, quia in effectibus ordinatis, quaſi eiuſdem rationis, quorum vterque natus eſt gigni a cauſa æquiuoca, non oportet priorem eſſe cauſam poſterioris. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Angelus loquitur angelo cauſando in eo conceptum immediate illius obiecti, de quo loquitur. Probat Scot. quia omnis loquens intellectualiter cauſaret immediate in eo, cui loquitur conceptum de eo, de quo loquitur ſi poſſet. Angelus autem hoc poteſt reſpectu alterius angeli. igitur. Maior patet, quia quodlibet agens naturale, ſtatim ĩduceret ſi poſſet illud quod principaliter intendit. Loquens autem principaliter intendit exprimere conceptũ ſuum illi intellectui cui loquitur. Minor probatur, quia illud quod eſt ſufficienter in actu primo reſpectu alicuius effectus poteſt illũ cauſare in receptiuo proportionato & approximato. Angelus autem habens noticiam habitualẽ alicuius obiecti eſt ſufficienter in actu primo ad cauſandum intellectionem actualem illius obiecti. Intellectus autem alterius angeli eſt receptiuus talis intellectionis igitur. Et ſi inſtetur, quia ratio non videtur concludere niſi de angelo & angelo approximatis, quia ſi diſtant abinuicem diſtantia, erit impedimentum, propter quod non poteſt vnus agere in alium. Non enim poteſt diſtans agere in diſtans, niſi prius agat in medium. Medium autem non eſt locutionis angeli receptiuum. Confirmatur hoc per Ariſtot. vbi dicit, quòd ſi eſſet vacuum, nihil videretur, quia ſpecies viſibilis non poſſet pertingere ad oculum. Item Ariſtot.

2.d. 9. q. 2.

2. de anima. t.c. 8.

7. Phyſ. 8. c. 9. ſtot.dicit, quòd mouens, & motum ſimul ſunt. Ad iſta excludenda dicit Scot. quòd actio in medium non præcedit naturaliter actionem in terminum, niſi duplici ex cauſa, aut quia eſt eiuſdem rationis medium, & terminus autem ſi eſt alterius rationis agens, habet duas formas actiuas, quarum vna eſt prior naturaliter reliqua, & ſecundum priorem natum eſt agere in medium, & ſecundum aliam in terminum. Exemplum primi, vt quando ſol illuminat partes medii. Exemplum ſecundi, vt quando obiectum viſibile cauſat ſpeciem in medio, & viſionem in organo. Excluſa autem vtraque harum cauſarum nullo modo præcedit actio in medium actionem in terminum. Sic autem eſt in propoſito. Medium enim corporale, quod eſt inter angelos diſtantes, neque natum eſt recipere actionem eiuſdem rationis cũ angelo diſtante audiente, nec aliam alterius rationis priorem illa. Quemadmodum etiam in primo tractatu dictum eſt, quòd ſi Deus eſſet omnipotens, & tamen non eſſet vbique poſſet ſuo omnipotentiſſimo velle aliquid agere vbi non eſſet. Dicendum ergo ad inſtantiam de.ij.de anima, quòd non videretur aliquid niſi eſſet medium, non quòd de per ſe ratione coloris viſibilis ſit aliquid cauſare in medio ad hoc, quòd videatur. Sed quia ſpecies viſibilis, & viſio ſunt effectus ordinati eiuſdem obiecti, ita quòd ſpecies prius nata eſt gigni quàm viſio, ſicut actus primus, quàm ſecundus. Et prius eſt ſpecies in medio, vel organo propinquiori, quàm diſtantiori. Ad illud autem de ſeptimo phyſ. dicendum, ꝙ oportet agens eſſe immediatum paſſo proximo immediatione correſpondente tactui mathematico quando medium eſt receptiuum actionis eiuſdem rationis, vel alterius rationis reſpectu, cuius agens habet formam, vel immediatione correſpondente tactui virtuali, licet agens, & paſſum diſtent mathematice. Dicitur autem agens eſſe præſens paſſo præſenſia virtuali, non quia ſua virtus, aut potentia ſit ibi: ſed quia potentia ſua poteſt ibi cauſare effectum, ac ſi ibi eſſet. Et ſi inſtetur contra, quia ſi diſtantia localis non impediat locationem angeli, ſequitur, quòd vnus angelus poterit loqui alteri quantumcunque diſtanti. Dicendum, quòd cum virtus angeli ſit finita, oportet dare terminum vltra quem non poterit loqui, nec ab alio audiri. Secunda concluſio. Angelus loquens quandoque in angelo audiente, cauſat tantum actum, & non ſpeciẽ. Patet, quia quandoque contingit eum loqui de his, quæ prius erant habitualiter nota angelo audienti, & tunc ſi cauſaret ſpeciem, eſſent duæ ſpecies eiuſdem obiecti in eodem, quod eſt incõueniens dicere. Item locutiones, vt plurimum ſunt de complexionibus. Complexiones autem cõtingentes, non cognoſcuntur ex terminis. Et ideo, dato quòd angelus audiens, habeat ſpecies terminorum, tamen adhuc intellectus ſuus eſt capax cognitionis complexæ, quam poteſt in eo cauſare angelus loquens. Tertia concluſio. Angelus loquens, quandoque cauſat in audiente actum

actum ſimul & ſpeciem. Patet, quia quandoque contingit eum loqui de aliquo ſingulari, cuius ſpeciem non præhabuit angelus audiens. Intellectus ergo audiens, tunc eſt capax tam actus, quàm ſpeciei. Et eſt carens vtro que. Angelus autem loquens eſt in ſufficienti diſpoſitione eroxima ad cauſandum tam actum, quàm ſpeciem in intellectu rece ptiuo. Quarta concluſio. Angelus loquens quandoque in audiente cauſat ſpeciem tantùm, & non actum. Patet, quia cum inferior angelus loquitur ſuperiori actu conſideranti aliud intelligibile, non poteſt ipſum impedire ab actu ſuo. Virtus enim inferior, non poteſt impedire ſuperiorem: ergo non poteſt in eo cauſare intellectionem obiecti, de quo loquitur, quia non poſſunt duæ intellectiones actuales eſſe ſimul in eodem. Et tamen aliquid cauſat, quia vult exprimere conceptum ſuum alteri, quantum poteſt, ergo tunc cauſat ſpeciem, ſi non præfuerit. Quinta concluſio. Angelus loquens quandoque in audiente, neque cauſat ſpeciem, neque actum. Patet, quia contingit eum loqui de eo quod actualiter conſiderabat audiens. Et confirmatur, quia legimus angelos loqui Deo, & tamen certum eſt, quòd nihil cauſant in Deo. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet vnus angelus videre poſſit intellectionem alterius in eo: illa tamen viſio non eſt auditio: ſed illa ſola intellectio: quæ exprimitur a loquente. Ad ſecundum argumentum patet ex prima concluſione, quomodo poteſt angelus loqui angelo diſtanti abſque eo quòd aliquid cauſet in medio. Quod autem poſſit loqui vni angelo, & non alteri æque diſtanti, aut etiam propinquiori, ratio eſt, quia libere loquitur, & ſic libere communicat ſuum conceptum cui vult. Ad tertium argumentum negatur maior. Dato enim, quòd intellectus angelicus non haberet ſpecies innatae, poſſet tamen eas acquirere, cum hoc poſſit intellectus humanus, qui eſt imperfectior. Itẽ quamuis habeat ſpecies omniũ quidditatum, non tamen habet ſpecies omnium ſingularium. Præterea, ſicut dictum eſt, locutiones fiunt, vt plurimum de complexis. Complexiones autem contingentes non cognoſcũtur per ſpecies extremorum.

### *De angelorum illuminatione.*

### *Vtrum vnus Angelus illuminet alium.*

*D. Tho. 1.p.q.106.art.1. Scot.2.d. 9.q.1. Dur.2.d.12.q.3.*

SEcundo quæritur de angelorum illuminatione. Vtrũ vnus angelus illuminet alium. Arguitur quòd non, quia omnis mutatio eſt de oppoſito in oppoſitum, ergo quod illuminatur prius erat tenebroſum: ſed in bonis angelis nulla eſt tenebroſitas, ergo nec illuminatio. Contra. Eſt Damaſcenus. *De An gel. lib. 2. c. 17. 18.* Notandum, quòd illuminatio in angelis eſt locutio quędam, ſcilicet de ſingulari reuelatio, vbi primo intelligitur purgatio a neſcientia. Et deinde intelligitur

diſpoſitio

7.Phiſ. ſtot.dicit,quòd mouens, & mo-
t.c.9. tum ſimul ſunt. Ad iſta excludenda dicit Scot. quòd actio in medium non præcedit naturaliter actionem in terminum, niſi duplici ex cauſa, aut quia eſt eiuſdem rationis medium, & terminus autem ſi eſt alterius rationis agens, habet duas formas actiuas,quarum vna eſt prior naturaliter reliqua, & ſecundum priorem natum eſt agere in medium, & ſecundum aliam in terminum. Exemplum primi, vt quando ſol illuminat partes medii. Exemplum ſecundi, vt quando obiectum viſibile cauſat ſpeciem in medio, & viſionem in organo. Excluſa autem vtraque harum cauſarum nullo modo præcedit actio in medium actionem in terminum. Sic autem eſt in propoſito. Medium enim corporale, quod eſt inter angelos diſtantes, neque natum eſt recipere actionem eiuſdem rationis cũ angelo diſtante audiente, nec aliam alterius rationis priorem illa. Quemadmodum etiam in primo tractatu dictum eſt, quòd ſi Deus eſſet omnipotens, & tamen non eſſet vbique poſſet ſuo omnipotentiſſimo velle aliquid agere vbi non eſſet. Dicendum ergo ad inſtantiam de.ij.de anima, quòd non videretur aliquid niſi eſſet medium, non quòd de per ſe ratione coloris viſibilis ſit aliquid cauſare in medio ad hoc, quòd videatur. Sed quia ſpecies viſibilis, & viſio ſunt effectus ordinati eiuſdem obiecti, ita quòd ſpecies prius nata eſt gigni quàm viſio, ſicut actus primus, quàm ſecundus. Et prius eſt ſpecies in medio, vel organo propinquiori, quàm diſtantiori. Ad illud autem de ſeptimo phyſ. dicendum, ꝙ oportet agens eſſe immediatum paſſo proximo immediatione correſpondente tactui mathematico quando medium eſt receptiuum actionis eiuſdem rationis, vel alterius rationis reſpectu, cuius agens habet formam, vel immediatione correſpondente tactui virtuali, licet agens, & paſſum diſtent mathematice. Dicitur autem agens eſſe præſens paſſo præſensia virtuali, non quia ſua virtus, aut potentia ſit ibi: ſed quia potentia ſua poteſt ibi cauſare effectum, ac ſi ibi eſſet. Et ſi inſtetur contra, quia ſi diſtantia localis non impediat locationem angeli, ſequitur, quòd vnus angelus poterit loqui alteri quantumcunque diſtanti. Dicendum, quòd cum virtus angeli ſit finita, oportet dare terminum vltra quem non poterit loqui, nec ab alio audiri. Secunda concluſio. Angelus loquens quandoque in angelo audiente, cauſat tantum actum, & non ſpeciẽ. Patet, quia quandoque contingit eum loqui de his, quæ prius erant habitualiter nota angelo audienti, & tunc ſi cauſaret ſpeciem, eſſent duæ ſpecies eiuſdem obiecti in eodem, quod eſt incõueniens dicere. Item locutiones, vt plurimum ſunt de complexionibus. Complexiones autem cõtingentes, non cognoſcuntur ex terminis. Et ideo, dato quòd angelus audiens, habeat ſpecies terminorum, tamen adhuc intellectus ſuus eſt capax cognitionis complexæ, quam poteſt in eo cauſare angelus loquens. Tertia concluſio. Angelus loquens, quandoque cauſat in audiente

actum

actum ſimul & ſpeciem. Patet, quia quandoque contingit eum loqui de aliquo ſingulari, cuius ſpeciem non præhabuit angelus audiens. Intellectus ergo audiens, tunc eſt capax tam actus, quàm ſpeciei. Et eſt carens vtro que. Angelus autem loquens eſt in ſufficienti diſpoſitione eroxima ad cauſandum tam actum, quàm ſpeciem in intellectu rece ptiuo. Quarta concluſio. Angelus loquens quandoque in au diente cauſat ſpeciem tantùm, & non actum. Patet, quia cum inferior angelus loquitur ſuperiori actu conſideranti aliud intelligibile, non poteſt ipſum impedire ab actu ſuo. Virtus enim inferior, non poteſt impedire ſuperiorem: ergo non poteſt in eo cauſare intellectionem obiecti, de quo loquitur, quia non poſſunt duæ intellectiones actuales eſſe ſimul in eodem. Et tamen aliquid cauſat, quia vult exprimere conceptum ſuum alteri, quantum poteſt, ergo tunc cauſat ſpeciem, ſi non præfuerit. Quinta concluſio. Angelus loquens quandòque in audiente, neque cauſat ſpeciem, neque actum. Patet, quia contingit eum loqui de eo quod actualiter conſiderabat audiens. Et confirmatur, quia legimus angelos loqui Deo, & tamen certum eſt, quòd nihil cauſant in Deo. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet vnus angelus videre poſſit intellectionem alterius in eo: illa tamen viſio non eſt auditio: ſed illa ſola intellectio: quæ exprimitur a loquente. Ad ſecundum argumentum patet ex prima concluſione, quomodo poteſt angelus loqui angelo diſtanti abſque eo quòd aliquid cauſet in medio. Quod autem poſſit loqui vni angelo, & non alteri æque diſtanti, aut etiam propinquiori, ratio eſt, quia libere loquitur, & ſic libere communicat ſuum conceptum cui vult. Ad tertium argumentum negatur maior. Dato enim, quòd intellectus angelicus non haberet ſpecies innatae, poſſet tamen eas acquirere, cum hoc poſſit intellectus humanus, qui eſt imperfectior. Itē quamuis habeat ſpecies omniū quidditatum, non tamen habet ſpecies omnium ſingularium. Præterea, ſicut dictum eſt, locutiones fiunt, vt plurimum de complexis. Complexiones autem contingentes non cognoſcũtur per ſpecies extremorum.

## *De angelorum illuminatione.*

### *Vtrum vnus Angelus illuminet alium.*

*D. Tho. 1.p.q.106.art.1. Scot.2.d. 9.q.1. Dur.2.d.12.q.3.*

SEcundo quæritur de angelorum illuminatione. Vtrũ vnus angelus illuminet alium. Arguitur quòd non, quia omnis mutatio eſt de oppoſito in oppoſitum, ergo quod illuminatur prius erat tenebroſum: ſed in bonis angelis nulla eſt tenebroſitas, ergo nec illuminatio. Contra. Eſt Damaſcenus. Notandum, quòd illuminatio in angelis eſt locutio quędam, ſcilicet de ſingulari reuelatio, vbi primo intelligitur purgatio a neſcientia. Et deinde intelligitur diſpoſitio

*De Angel. lib. 1.c.17. 18.*

diſpoſitio angeli illuminati ad videndum illud reuelatum in angelo illuminante, & exinde ad idem videndum in Deo: & ſic perfecte illuminatur, & perficitur. Perfectiue quidem a Deo: diſpoſitiue vero ab angelo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. De longe communi angelus ſuperior illuminat inferiorem. Patet, quia de communi lege reuelationes primo fiunt ſuperioribus, & per ſuperiores inferioribus. Vt patet per Dionyſ. lib. de angel. ierarchia. Secunda concluſio. De potentia Dei abſoluta fieri poteſt, vt angelus inferior illuminet ſuperiorem. Patet, quia Deus de potentia abſoluta poteſt aliquid ignotum angelo ſuperiori, primo reuelare angelo inferiori: & tunc ille angelus inferior poteſt illud reuelare ſuperiori. Non tamen habet tantam efficaciam ſupra intellectum ſuperioris ad cauſandum in eo auditionem, ſicut econtra: vt patet ex dictis in præcedenti quæſtione in quarta concluſione. Tertia concluſio. Licet bonus angelus poſſit aliquid reuelare malo, nõ tamen proprie dicitur ipſum illuminare. Prima pars patet, quia nulla in hoc videtur repugnantia. Secunda probatur, quia malus angelus ſic eſt malicia obſcuratus, quòd non poteſt reuelationem recipere in illa limpiditate qua bonus recipit eam. Et ideo non proprie dici poteſt illuminatio. Et ex hoc etiam ſequitur, quòd vnus malus angelus nõ poteſt alium illuminare, quia ex peruerſitate ſua nunquam vult alium in Deum ordinare: ſed magis a Deo ſubtrahere. Non eſt autem proprie illuminatio, niſi ſecundum ordinationem in Deum, qui eſt lux ſumma illuminans omnem intellectum. Ad argumentum dicendum, quòd licet in bonis angelis non ſit aliqua tenebroſitas malitiæ, aut etiam ignorantiæ prauæ dipoſitionis, tamen eſt ibi tenebroſitas neſcientiæ, ſiue ignorantiæ puræ negationis ad aliqua ſingularia ſibi ignota.

*De angelorum ierarchijs.*

*Vtrum in Angelis ſit prelatio.*

*D. Tho. 1. p. q. 109. ar. 1. Durand. 2. diſtinct. 6. quæſtio. 3.*

Tertio quçritur de ierarchiis & ordinibus angelorum. Vtrum in angelis ſecundum diſtinctas ierarchias, & ordines ſit prælatio euacuanda completo finali iudicio. Primo ar. quòd in angelis non ſint plures ierarchiæ. Ierarchia enim idem eſt, quod ſacer principatus, ſed tantum eſt vnus ſummus princeps omniũ. igitur. Secundo arg. Tantum eſt vna ierarchia humana, ergo etiam tantum eſt vna ierarchia angelica. Tertio ar. Quilibet ordo angelorum eſt ſacer principatus: ergo quilibet ordo eſt ierarchia, ergo non conuenienter aſſignantur pauciores ierarchiæ, quàm ordines. Quarto arg. quod in angelis non ſit prælatio, quia omnes angeli æque immediate vident diuinam eſſentiam, & fruuntur ea, ergo eſt in eis æqualitas, & nulla prælatio. Quinto arguitur, quòd prælatio angelorum non ſit euacuanda, quia nõ euacuabitur niſi illud quod eſt

ex parte. patet per Apoſtolum. Sed in angelis bonis nihil eſt ex parte cum ſint beati & in termino. ergo nihil eſt in eis euacuandum. Contra. Eſt beatus Dionisius in libro de cœleſti ierarchia. Primo notandum, quòd ierarchia dicitur a iera, quod eſt ſacrum & archos, quod eſt principatus quaſi ſacer principatus ierarchia igitur non eſt niſi in rebus ſacris. Res autẽ ſacræ propriæ loquendo non ſunt niſi intellectuales. Sunt autem triplicia genera rerum intellectualiũ & ſacrarũ. videlicet perſonarum diuinarum, angelorum, & hominum. Et ideo cõuenienter diſtinguitur triplex ierarchia videlicet ierarchia ſupercœleſtis, quæ eſt diuinarum perſonarum. non quod in diuinis perſonis, ſit ordo præcipiendi, ſed ordo principiandi, quo videlicet pater eſt a nullo: filius a patre: & Spiritusſanctus ab vtroq;. Alia eſt ierarchia cœleſtis, ſiue angelica. Tertia vero eſt ierarchia ſub cœleſtis ſiue humana. Secundo notandum, quòd ſecundum Greg. ordo angelicus dicitur multitudo cœleſtium ſpirituum, qui inter ſe aliquo munere gratiæ ſimilantur ſicut, & naturalium donorũ participatione conueniũt. Vbi eſt conſiderandum, quòd ordinum diſtinctio fundamentum habet ex natura, diſpoſitionẽ ex gratia, & complementum ex gloria. Vnde in dæmonibus eſt ordo quantum ad naturam, quia vt dicit Dionisius libro de diuinis nominibus. Naturalia in dæmonibus remanſerunt integra, ſed obſcurata per malitiam. Nõ tamen inuenitur in ſcriptura dæmonem dici ſeraphin, aut thronum, quia huiuſmodi nomina ſunt pure gratuita. Homines autem aſſumuntur ad ordines angelorum, ſecundum rationem & gradum gratiæ & gloriæ, licet non ſecundum dignitatẽ naturæ. Tertio notandum, ꝙ de donis quibus fit diſtinctio ordinũ tria ſunt conſideranda. Primum eſt, quòd vnum donum eſt excellentius alio. Secundum eſt, quòd omnia huiuſmodi dona ſunt omnibus angelis communia. Sũt tamen excellentiora in ſuperioribus, q̃ in inferioribus. Tertiũ eſt, quòd denominatio debet fieri a prĩcipaliori & nobiliori dono. Vnde ſupremus ordo denominatur a ſuperabundantia & feruore charitatis. Et ſi dicatur quòd etiam in ſecundo ordine principalius donum eſt charitas ergo debet ab illo denominari. Non valet conſequentia, quia ordo ſuperior iam ab illo dono præcellentiori nomen accepit. Sed ſecundus ordo nomẽ ſumit a plenitudine ſciẽtiæ, quæ eſt donum præcellens poſt charitatem. Et ſic dicendum eſt de alijs per ordinem. Quarto notandum eſt, ꝙ ſi cõſideremus vnitatem principis cui habent obtemperare tam angeli, q̃ homines, ſic diceretur eſſe tantum vna ierarchia angelorum, & hominum ſub Deo, quemadmodũ dicit Auguſtinus, ꝙ ĩ patria erit tantum vna ſocietas angelorũ & hominum. Sed ſi cõſideretur multitudo ſacra obtẽperãs principi ſummo ſic aſſignandæ ſunt plures ierarchiæ ſm diuerſos ſtatus & modos recipiendi gubernationem ſummi principis. Vnde hoc modo ponuntur tres ierarchiæ angelorum. Prima eſt

1.Cor. 13.

angelorum Deo familiariter aſſiſtentium, & cum eo conquieſcentium. Secunda eſt quaſi perfectorum de maioribus ſe intro mittendum. Tertia eſt angelorum nobis in hoc mundo miniſtrantium. Prima igitur ierarchia comparatur ſtatui contemplatiuorũ, & in ea ſunt tres gradus ſiue ordines, ſm tres actus contemplationis. Primus eſt, tenere quo perficitur memoria. Et ſecundum hunc accipitur ordo thronorum in quibus Deus ſedere dicitur familiariter & qe ſcere. Secundus eſt, videre quo perficitur intelligentia. Et ſecundum hunc accipitur ordo cherubin, quod interpretatur plenitudo ſcientiæ. Tertius eſt, amare quo perficitur voluntas. Et ſm hunc accipitur ordo ſeraphin, quod interpretatur ardor, vel incendium charitatis. Et qa amare eſt nobiliſſimus actus per quẽ fit vnio perfectiſsima creaturæ intellectualis cum Deo. Ideo ſm ordinem dignitatis primus ordo eſt ſeraphim: ſecundus cherubin: & tertius thronorum. Secunda autem ierarchia comparatur ſtatui prælatorũ. Et in ea ſunt tres ordines ſm tres actus prælationis. Primus eſt imperare ſiue ſentẽtiare. & ſm hunc ſumitur ordo dominationum: ad quem ſpectat ordinare de omnibus, quę ſpectant ad generale regimen vniuerſi. Secundus eſt exequi. Et ſm hũc ſumitur ordo virtutum. Exequi enim eſt habẽtis virtutem. Tertius eſt amouere impedimenta executionis. Et ſm hunc ſumitur ordo poteſtatum. Poteſtates enim habent amouere impedimenta bonorũ arcendo, videlicet malignos ſpiritus, ne tantum noceant, quantum vellẽt. Et, quia nobilior eſt actus ſententiare, ſiue imperare deinde exequi & vltimo tollere impedimenta. Ideo primus ordo huius ierarchiæ eſt ordo dominationum. ſecundus virtutũ. Tertius poteſtatum. Tertia vero ierarchia comparatur ſtatui actiuorum. Angeli enim huius ierarchiæ agunt circa regimen ſpeciale aliquarum partiũ mundi vel perſonarum. In hac itaq; ierarchia ſunt tres ordines ſecundum tres actus ad huiuſmodi regimen pertinentes. Primus eſt actus præſidere principi ipſum dirigendo. Et ſecundũ hunc actum ſumitur ordo principatuum. Secundus eſt regere prouinciam vel gentem. Et ſecundum hunc ſumitur ordo archãgelorum quorum eſt procurare & nunciare bonum cõitatis. Tertius eſt gubernare ſiue cuſtodire ſingularẽ perſonam. Et ſm hunc ſumitur ordo angelorum. Vnde, quia nobilior actus eſt pręſidere principi: deinde regere gentem ſiue communitatem, & vltimo regere ſingularem perſonam. Ideo ĩ hac ierarchia primus eſt ordo principatuum. Secundus archangelorum: & infimus angelorum. Quinto notandum, ꝙ prædicta aſſignatio ordinum ſumitur a Dioniſio in libro de ierarchia angelica. Gregorius autem videtur aliquo modo ab ipſo diſcordare. Ponit.n. principatus, vbi Dioniſius ponit virtutes & econtra. ſi autem quæras cui ſit magis aſſentiendum. Dicendum, quòd Dioniſio, quia fuit a Paulo edoctus. Poteſt tamen dici, quòd non contradicunt in re, ſed vtũtur alia & alia nominis

nominis ratione. ita, quòd illos eoſdem angelos quos Dioniſius, vocat virtutes Gregorius vocat principatus & econtra. Virtus enim eſt vltimum de potentia. Summa autem potentia in regimine multitudinis eſt potentia principis. Sexto notandum, ꝙ prælatio vnius rei ad aliam poteſt eſſe tripliciter, vt dicit beatus Bonauen. Primo modo per modum excedentis, tantum ſicut aurũ præfertur argento. ſecundo modo ꝑ modũ excedentis, & influẽtis, ſicut cœlum præfertur terræ. Tertio modo per modum excedentis influentis & imperantis, ſicut dominus præfertur miniſtro. Et ſecundũ hæc tria eſt prælatio in angelis. Superiores enim ſunt excellentiores inferioribus, & ipſis influũt illuminationes, & eis imperant. Zach. 2 Vnde Zachariæ habetur, quòd ſuperior angelus dicit inferiori. Egredere curre, & loquere ad puerum iſtum abſque muro habitabitur Hieruſalem &c. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. In angelis ſunt tres ierarchiæ, & nouem ordines patet, per beatum Dioniſium in libro de angelica ierarchia. ſecunda cõcluſio. ſic ſunt homines aſſumendi ad ordines angelorum, quòd tamen erunt aliqui facientes ordinem decimum. Prima pars patet, per verbum ſaluatoris dicẽtis, quòd homines erũt æquales angelis Dei. ſecunda pars probatur, q̃a multi ſunt, & erunt nõ habentes tantam excellentiam meriti, vt pertingant ad aliquem ordinem angelorum. Et hoc maximæ videtur de pueris ab originali purgatis decedentibus abſque merito proprio, qui ſaluantur tantũ in merito Chriſti. Omnes autem angeli etiam infimi habent ſpeciale meritum proprium, & excellentiam aliquã in merito proprio. Hãc autem poſitionem vt dicit beatus Bon. reddit probabilem inuentio dragmæ decimæ. & denarij perfectio, & Chriſti veri ſolis iuſtitiæ per decẽ gradus, deſcenſio, quod figuratum eſt ꝑ deſcenſionem ſolis. de qua habetur quarti regum. 4 Reg. 20. Tertia cõcluſio. Prælatio in angelis ſemper manebit quantum ad rationem excedentiæ, ſed euacuabitur cõpleto iudicio, quantum ad relationem influentiæ & imperij. Prima pars patet, quia angeli ſuperiorum ordinum ſemper erũt excellentiores tam in donis naturæ, q̃ in donis gratiæ. ſecunda pars patet, quia completo finali iudicio ceſſabũt actus angelici, qui ſunt purgare illuminare & perficere. Et ſic ceſſabit influentia, atq; imperium ſuperiorũ ad inferiores. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ bene probat tantum eſſe vnam ierarchiã ſi attendatur vnitas ſummi principis, ſed non ſequitur, quin ſint plures, ſecundum diſtinctas multitudines alio & alio modo gubernationem principis recipientes. Ad ſecundum argumentum negatur conſequentia, quia omnes homines, ſunt eiuſdem ſpeciei & ſimili modo recipiunt gubernationem ſummi principis. non ſic autem eſt de angelis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd cum ierarchia interpretatur ſacer principatus non eſt interpretatio cõuertibilis immo excedens interprætatum. ſi autem ſumeretur ierarchia, ſic

generaliter pro quocũque ſacro principatu, ideſt pro quacuuq; ſacra multitudine ſub principe. hoc modo quilibet ordo eſſet ierarchia. ſed nomẽ ierarchiæ hic tantummodo ſumitur pro ſacra multitudine, ſub principe ĩ qua ſunt gradus, ſiue ordines diſtincti ſm alios & alios actus. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ licet omnes angeli æque immediatæ videant diuinam eſſentiam non tamen æque perfectæ. Ad quintum argumentum dicendum, ꝙ licet angeli ſint beati, & in termino quantum ad vim contemplatiuam. Et ſecundum hoc nihil fit in eis ex parte. Sunt tamẽ aliqualiter viatores quantũ ad vim miniſtratiuã, ſecundum quã etiam merentur præmium accidentale.

*De hominum per Angelos directione.*

*Vtrum Angeli mittantur ad homines illuminandos.*

*D. Tho. 1. p. q. 112. ar. 2. Scot. 2. d. 10. q. 1. Dur. 2. d. x. q. 1.*

Circa tertium ſuperius propoſitum, quod eſt de hominũ per angelos directione. Primo quæritur. Vtrum angeli mittantur ad homines illuminãdos & inflammandos. Primo arg. ꝙ non mittãtur. Fruſtra enim mittit nuncium, qui præſens eſt, & per ſeipſum poteſt facere. Sed Deus vnicuiq; homini præſens eſt, & poteſt per ſeipſum vnumquẽq; dirigere. igitur. Secundo arg. quòd non illuminant homines, quia facilius eſt producere formam corporalem, quàm facere illuminationem ſpiritualem. Sed angeli non poſſunt producere formam corporalem, ſed ſolũ modo ad eam producendam diſpoſitionem. igitur. Tertio arg. ꝙ non inflammant, quia per inflammationem amoris efficitur homo deiformis, ſed ſolius Dei eſt facere deiformem. igitur. Cõtra quantũ ad primum, quia luce primo dicitur. Miſſus eſt Angelus Gabriel, &c. Et q̃tum ad ſecundum & tertiũ, ſic arguitur. Omnes angeli habẽt iſtos actus, qui ſunt purgare, illuminare, & perficere: vt patet per Dioniſiũ in lib. de cęleſti ierarchia. Angeli autem infimi ordinis nõ exercent iſtos actus in alios Angelos cum nullos habeãt inferiores, ergo illos exercent in homines. Quicquid autem poſſunt inferiores Angeli, poſſunt & ſuperiores: ergo omnes Angeli poſſunt purgare, illuminare, & perficere homines. Primo notandum, ꝙ duplex eſt miſſio Angelorum. ſcilicet intra, & extra. Diuina. n. myſteria primo reuelãtur ex cõmuni lege ſuperioribus angelis & ſuperiores mittuntur ad inferiores ad illuminandum eos interius. Inferiores vero mittũtur ad huiuſmodi reuelata nuncianda interius hominibus, aut adimplenda. Secundo notandum quòd ſimpliciter loquendo vniuerſaliter omnes angeli ſunt aſſiſtentes, cum omnes immediatæ ſemper videant diuinã eſſentiam: & omnes etiam ſunt miniſtrantes, ſiue mediatæ, ſiue immediatę. Tamen ſecundum communem vſum loquendi ꝑ quandam appropriationem illi angeli dicuntur aſſiſtentes, qui de cõmuni lege, & ex officio nõ mittuntur

tuntur exterius. Alij vero, qui ex officio mittuntur exterius dicũtur miniſtrantes. Tertio notandum, ſecundum Doctorem ſubtilem, ꝙ angelus poteſt hominem docere quadrupliciter. Primo modo vtẽdo ſignis ſenſibilibus ad placitum inſtitutis. puta cum apparet in corpore aſſumpto, aut cum alio modo format huiuſmodi ſigna, vel vtendo ſignis naturalibus, videlicet rebus ipſis faciendo eas præſentes ſenſui ſic, quòd eis ſenſus ordinatè immutantur & fantaſmata ordinatè generantur, & exinde ex eis ſpecies intelligibiles ordinatè abſtrahuntur. Secundo modo agendo circa virtutem fantaſticam, vel cauſando nouum fantaſma, quod tamen non conceditur angelum poſſe facere, ſine cauſa naturali videlicet, ſine obiecto nato cauſare tale fantaſma, vel transferendo fantaſma de organo vnius hominis in organum alterius, vel in eodem homine transferendo fantaſma per motum localem humorum & ſpirituum. Dicit tamen Sco. quòd non eſt ſatis certum, quòd angelus poſſit ſic transferre fantaſma, eſt tamen apparentia ad hoc eo, quòd fantaſmata ſunt ſubiectiuè in aliquo humore, vel ſpiritu corporeo, qui ſubeſt angelo quantum ad motum localem. Tertio modo amouendo impedimentum: puta ſi impedimẽtum ordinatæ immutationis ſit perturbatio humorũ, vel ſpirituum angelus poteſt eam ſedare qua ſedata fantaſmata ordinatæ occurrent. Quarto modo agendo circa intellectum poſſibilem non quidem immediatæ cauſando ſpeciem intelligibilẽ, vt cauſa totalis, ſed coagendo intellectui agenti hominis. Duo enim intellectus agentes, ſcilicet angeli & hominis, qui ſunt eiuſdem rationis perfectius poſſunt agere, q̃ ſolus intellectus agens hominis, & ſic poſſunt producere perfectiorem ſpeciem, & expreſſius repræſentatiuam. Et per conſequens perfectiorem actum intelligendi. Poteſt autem vlterius dici, quòd angelus docet ſiue illuminat hominem diſpoſitiuè conſeruando a vitiis per qđ diſponitur homo ad diuinas illuminationes. Quarto notandum, quòd hominem inflammari ab angelo poteſt intelligi dupliciter. Vno modo tanquam ab agente principali. Alio modo tanquàm ab excitante & adiuuante. His præmiſſis ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Conuenienter angeli mittuntur ad homines. Ratio autem huius concluſionis præcipue ſumitur ex charitate. vt dicit beatus Bonauen. Primo enim hoc eſt conueniens charitati diuinæ, quæ intantum homines diligit, quòd pro ſalute ipſorum nobiliſſimos ſpiritus trãſmittit. Secundo hoc eſt cõueniens charitati angelicæ, quæ ſic feruens eſt, quòd angeli noſtram ſalutẽ deſiderãt procurare. Tertio hoc eſt conueniens charitati humanæ, quæ paruula eſt & debilis & indiget per angelos roborari & foueri. Secunda concluſio. Omnis angeli tam ſuperiores q̃ inferiores mittuntur, ſiue intra, ſiue extra. Patet, quia omnino vera eſt propoſitio apoſtoli ad hebræos, j. dicentis. Oẽs ſunt adminiſtratorii ſpiritus in miniſterũ miſſi propter eos, q hæreditatem

2.d.10. q.1.

Heb. 1.

tatem capiunt ſalutis. Vnde etiã ſequitur, ꝙ licet non omnes angeli mittãtur immediate ad nos, tamen omnes mittũtur propter nos. Tertia concluſio. Licet ſoli angeli quinque inferiorum ordinum mittantur extra ex officio, & de cõmuni lege, tamen quinque contingit ex ſpeciali diuina diſpenſatione aliquem ex ſuperioribus mitti. Prima pars patet, quia illorum quinq; ordinũ inferiorum officium eſt aliquid exequi circa creaturas, ſiue quãtũ ad regimen generale vniuerſi, ſiue quantum ad regimen ſpeciale aliquarum partium vniuerſi, vel perſonarum. Quatuor autem ordinum ſuperiorum nõ eſt tale officium, vt patet ex dictis in præcedenti quæſtione in quarto notabili. Secunda pars patet, quia multi angelorum neſcierunt incarnationem Chriſti ante tempus incarnationis & paſſionis. Vnde dicit Apoſtolus ad Epheſeos. Vt innoteſcat principatibus, & poteſtatibus per Eccleſiam, &c. Vbi gloſa Hier. dicit angelicas poteſtates, ſiue dignitates ad plenum neſciſſe incarnationẽ Chriſti antequam paſſio eius eſſet completa, & Apoſtolorum prædicatio gentibus dilata. Quod tamen non vſq; tunc latuit omnes angelos quemadmodum dicit gloſa Auguſtini, ibidem. Conſtat enim, ꝙ hoc nõ latuit angelum miſſum ad hoc nunciandũ beatę Virgini glorioſæ Mariæ. Ideo oportet dicere, quòd ille fuit de ſupremis angelis. Quod etiam ſic perſuadetur, quia ſi ipſemet filius Dei miſſus, vt incarnetur quid mirum ſi vnus de ſuperioribus angelis, & forte ſupremus miſſus eſt ad id nunciandum. Quarta concluſio. Nullam intellectionem actualem, aut ſpeciem intelligibilem poteſt angelus miſſus cauſare in homine immediate tanquã cauſa totalis. Ratio autem huius concluſionis, vt dicit Scotus, non eſt ex defectu virtutis actiuæ in angelo. Intellectus enim eius ſufficienter eſt in actu primo, & poſſet in alio angelo cauſare actum ſecundũ. Nec etiam ratio huius eſt ex impotentia virtutis receptiuæ in intellectu hominis abſolutæ, cum de ſe ſit receptiuus ſpeciei & intellectionis cuiuſcunque obiecti. Sed ratio eſt ex parte ſtatus præſentis vitæ. Intellectus enim hominis pro ſtatu iſto eſt determinatum paſſiuum reſpectu determinati actiui, ſcilicet intellectus agentis & fantaſmatis. Quinta concluſio. Poteſt angelus hominem docere & illuminare. Patet, quia non minoris eſt virtutis angelus, quàm homo. Homo autem poteſt hominem docere, ergo & angelus. De modo autem dictum eſt in tertio notabili. Sexta concluſio. Licet angelus poſſit inflammare voluntatem hominis diſpoſitiuæ, & excitatiuæ, non tamen tanquam cauſa principalis. Prima pars patet, quia Eſaiæ 6. dicit Eſaias. Volauit ad me vnus de ſeraphin, &c. Dicit autem Dionyſius in libro de celeſti hierarchia, quòd angelus ille dicitur ſeraph, non quia eſſet de ordine ſeraphico, ſed quia veniebat ad incendendum prophetam. Item angelus poteſt hominem docere: ſed doctrina eſt diſpoſitio ad inflammationem,

*Eph. 3.*

*Eſa. 6.*

tionem: igitur. Secunda pars patet, quia non fit inflammatio niſi per charitatem: ſolius autem Dei eſt principaliter cauſare charitatem: igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet Deus ſit nobis præſens, tamen propter imbecillitatem intellectus noſtri cognoſcitur a nobis, vt abſens. Ideo conueniens eſt, vt nobis mittantur angeli, vt per eos excitemur ad cognitionem, & dilectionem Dei. Quod vtique non eſt neceſſarium propter inſufficientiam Dei, ad id agendum per ſeipſum: ſed propter ordinem diuinæ ſapientię conſeruandum, & propter creaturæ bonum tam illius cui miniſtratur, quàm illius, qui miniſterium impendit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd bene probat, quòd angelus non poteſt illuminare hominem immediate cauſando in ipſo actum intelligendi, aut ſpeciem tanquam cauſa totalis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd bene probat, quòd angelus non eſt agens principale in inflammatione voluntatis humanæ, sed excitatiuum tantum, & diſpoſitiuum.

*Vtrum Angeli cuſtodes hominum pugnent inter ſe.*

*D. Thom. 1. p. q. 113. ar. 4. 5. 6. 9. Dur. 2. d. 11. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum angeli cuſtodes hominum quandoque pro cuſtoditis pugnã inuicem habeant; & de eorum ſalute maius gaudium acquirant. Primo arguitur, quòd angeli nõ ſint cuſtodes hominum: Cuſtos enim habet miniſtrare cuſtodito: ſed angeli non habent miniſtrare hominibus: igitur. Minor patet, quia ſicut habetur Luc. Maior eſt cui miniſtratur, quàm qui miniſtrat: ſed homo viator nullo modo maior eſt angelo: igitur. Secundo ar. quòd nunquam inuicem pugnam habeant, quia in eis eſt vera, & perfecta charitas: igitur. Tertio ar. quòd in eis gaudium non accreſcat: quia cum ſint beati gaudium eorum eſt plenum: igitur. Contra. quantum ad primum dicit pſal. Angelis ſuis Deus mandauit de te, vt cuſt. &c. Quod vt dicit Aug. nõ eſt intelligendum de Chriſto capite: ſed de membris eius. Quantum ad ſecundũ, Daniel. x. Dicit Gabriel Danieli. Princeps regni Perſarum reſtitit mihi viginti vno diebus. Et ſicut dicit Gregorius xvij. moralium. Princeps regni Perſarum dicitur bonus angelus cuſtodiæ illius regni deputatus; quantum ad tertium dicitur Lucæ. xv. Gaudium eſt angelis Dei ſuper vno peccatore pœnitentiam agente: ergo multomagis de eius beatitudine.

*Luc. 22* *Dan. 10.* *Mora. lib. 17.* *Luc. 15*

Primo notandum, quòd neceſſitas angelicæ cuſtodiæ, reſpectu hominis maxime attenditur propter tria. Primo propter bonum faciendum, acquirendum, & conſeruandum. Secundo propter malum cauendum, & fugiendum. Tertio propter diabolum repellendum, & euincendum. Ad hæc enim tria homo de ſe eſt minus ſufficiens. Vnde dicit Hieronymus. Inter tot, & tantas hoſtis verſutias, nõ poſſet tuta eſſe humana

infirmitas niſi angelico muniretur auxilio. Secundo notandum quòd omnes angeli boni ſimpliciter,& abſolute vnum, & idem volunt.ſ.executionem diuinæ voluntatis. Licet quandoque diuerſa velint ſub conditione ſcilicet ſi merita hominum exigant. De quibus aliquando habent diuerſa iudicia ſuſpenſa: tamen expectando diuinam ſententiā. Contingit enim quandoque vt dicit Thomas in prima parte, ꝙ in diuerſis regnis vel hominib. conſequentia merita vel demerita inueniuntur, vt vnus alteri ſubdatur vel præſit. Quid autem ſuper hoc habeat diuina ſētentia ſcire non poſſunt niſi Deo reuelante. Ideo neceſſe habent ſuper hoc conſulere diuinam ſapientiam. Quando ergo diuinā ſapientiam conſulunt de meritis contrarijs,& repugnantibus dicuntur ſibi inuicem reſiſtere. Non,quia ſint eorum contrariæ voluntates, quia vterque vult, quòd diuina voluntas impleatur. Sed, quia contraria ſunt de quibus conſulunt. Tertio notandum, quòd duplex eſt angelorū gaudium.ſ.ſubſtantiale.quod habet de Deo. Et accidentale,quòd habet de creaturis. Præterea gaudium poteſt augeri dupliciter:videlicet extenſiue,quando quis de pluribus gaudet. Et intenſiue quando perfectius gaudet. His pręmiſſis.ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Dempto Chriſto, vnuſquiſq; hō ſpecialē habet angelum cuſtodē a natiuitate ſua ī vtero. Prima ps patet,quia Chriſtus non indigebat angelo cuſtode,cum eſſet cōpræhenſor,nec decebat eum habere cuſtodem angelum. Cuſtoditus enim obligatur cuſtodi, & cuſtos præſidentiā habet ſuper cuſtoditum. Non decebat autem Chriſtum aliquo modo obligari angelo. Nec angelum præſidentem habere ſuper ſe. Et ſi inſtetur,quia Chriſtus habuit malum angelum tentatorem,ergo,& bonum angelum cuſtodem. Item Luce.xxij.dicitur,quòd Chriſto apparuit angelus confortans eū. *Luc.22.* Ad primum dicendum, quòd cōſequentia non valet,quia tentatio illa ſolum fuit exterius, & propter nos, vt diabolum vinceret,& ad ipſum vincendum nos informaret. Cuſtodia autem angelica effectum habet interius in homine cuſtodito. Ad aliud dicendum,ꝙ illa confortatio nō fuit poteſtatiua:ſed miniſterialis tm̄,ſicut ſi bonus miles confortaret regem. Habuit itaq; Chriſtus omnes angelos miniſtros: ſed nullum cuſtodem. Secūda pars concluſionis probatur: quia diuina bonitas non deficit in neceſſarijs ad ſalutem:ſed angelica cuſtodia eſt cuilibet homini neceſſaria,vt patet ex primo notabili: igitur. Vnde dicit Diony. lib.de cœleſti hierarchia,quòd lex diuinæ prouidentiæ eſt,vt inferiora reducantur in Deum per ſuperiora. Tertia pars probatur,quia ex tunc incipit neceſſitas,ſiue indigentia angelicæ cuſtodiæ ne videlicet paruulus in vtero exiſtēs ſuffocetur, aut operatione diaboli complexio eius deterioretur. Et forte propter multa alia pericula vitanda. Vnde dicit Hieron. ſuper Math. Magna dignitas animarum, vt vnaquæque ab ortu natiuitatis ſuæ ſpecialem habeat angelum ad ſui cuſtodiā delegatum. Et ſi

in-

Inſtetur, quia dicit Dama: quòd Antichriſtus carebit angelico p̃ſidio dicendum, quòd verum eſt quãtum ad procurationem ſalutis: ſed non omnino carebit quantum ad repreſſionem mali: quia angelus bonus eum impediet ne tantum mali faciat quantum vellet. Secunda concluſio. Angelus cuſtos non relinquit hominem quandiu viuit: Nec tamen ex hac cuſtodia minuitur ſua contemplatio. Prima pars patet, quia quandiu viuit homo ſemper ſubijcitur multis periculis. Et ſic ſemper indiget angelica cuſtodia. Et ſi forte quãdoque angelus ille ſit in cœlo: & ſic relinquat hominem quantũ ad locum: non tamen omnino relinquit quantum ad effectum cuſtodię: quia ſemper videt quid agatur circa hominem, & abſque notabili mora temporis poteſt ad eum venire. Et ſi inſte-
Hier. 51 tur, quia id quod habetur Hieremie. li. Curauimus Babilonem & non eſt curata. Relinquamus eam. Dicitur eſſe vox angelorũ cuſtodientium babilonem. Item propter peccatũ mortale Deus relinquit hominem cum tamen ſit maioris miſericordiæ, quàm angelus: igitur. Ad primum dicendum, quòd angeli relinquunt obſtinatos quo ad procurationem ſuæ ſalutis, & etiam, quia iuſto Dei iudicio relinquunt eos cadere in culpas grauiores. Et pręterea relinquũt ſubijci multis tribulationibus a quibus eos antea præſeruabant, ſed tamen non omnino reliquũt eos, quin præſeruent ne in peius labantur. Ad ſecundum negatur conſequentia: quia habitatio Dei requirit in homine habitato dignitatem, quæ tollitur per peccatum mortale. Cuſtodia vero angeli non reſpicit in cuſtodito dignitatem, ſed indigentiã. Secunda pars concluſionis, patet per illud Math. xviii. Angeli eorum ſemper vident faciem patris. Et probatur ſic ſecundum Richar, quia quando duæ cognitiones ſic ſe habent, quòd vna regulatur per aliam, & ad eam ordinatur ille duę poſſunt ſimul eſſe in eodem abſque hoc, quòd vna minuat alteram: Et hoc maxime certum eſſe debet de intellectu beato, cuiuſmodi eſt intellectus angeli. Sed cognitio qua angelus cognoſcit etiam in proprio genere ea, quæ ſpectant ad miniſterium ſuum, regulatur per contemplationem qua contemplatur Deum, & ad eam ordinatur: igitur. Vnde dicit Beda, quòd angeli nobis miniſtrantes in tali miniſterio ſemper intra Deum diſcurrunt. Tertia concluſio. In angelis nulla eſt pugna propter abſolutam cõtrarietatem voluntatum: ſed dũtaxat propter contrarietatem cauſarum quas habent ſuſtinere & defendere, quemadmodum diceretur eſſe pugna inter duos fideles aduocatos, & iuſtos, quorum quilibet defendit partem ſuam: ſed tamen vterque quærit ſolam veritatis manifeſtationẽ: patet ſatis iſta concluſio pro vtraque parte ex ſecundo notabili. Vnde ſuper illo. Princeps regni Perſarum &c. Dicit Hieron: Dan. 10. quòd princeps regni Perſarum ibi dicitur angelus, qui ſe oppoſuit liberationi populi Iſraelitici, pro quo orabat Daniel Gabriele preces eius Deo offerente. Quarta concluſio. Gaudium ſubſtantiale

ſtantiale in angelis creſcere non poteſt. Gaudium vero accidentale creſcere poteſt extenſiue ac etiam intenſiue. Prima pars patet: quia beatitudo ſubſtancialis angelorum eſt completa, & ſecundum eam ſunt in termino. Secunda pars patet: quia ſecundum, quòd plures ſaluantur de pluribus gaudent. Tertia pars probatur: quia cum angelus gaudium habuerit de peccatore penitente, poſtea magis ac perfectius gaudet de ipſo perſeuerante: & adhuc magis de ipſo ad beatitudinem perueniente.

Quinta concluſio. Licet angeli gaudeant de cuſtoditorum ſalute: tamen non dolent de eorum perditione. Prima pars patet ex præcedēti concluſione. Secunda probatur, quia omnis dolor eſt pœna. In angelis autem beatis nulla debet eſſe pœna: quia in eis nulla eſt culpa: igitur. Item beatitudo excludit omnē miſeriam. Omnis autem dolor pertinet ad miſeriam: ergo in angelis beatis nullus eſt dolor. Sed inſtatur, quia dicit philoſophus in topicis. Sic propoſitum in propoſito, & oppoſitum in oppoſito: ergo ſi angeli gaudent de ſalute cuſtoditorum videtur, quòd doleant de perditione eorum. Item Eſaye. xxxiii. dicitur. Angeli pacis amare flebunt. *Eſa.33.* Ad primum dicendum, quòd illa maxima topica debet intelligi quando alterum oppoſitorum non ineſt ad modum naturæ, ſiue inſeparabiliter: gaudium autem inſeparabiliter ineſt beatis. Ad ſecundum dicendum, quòd angeli pacis ibi dicuntur nuntii ab Ezechia pro pace habenda miſſi qui multum ingemuerunt propter verba Rapſaſis in Deum plaſphemantis, vt patet Eſaiæ. *Eſa.36.* Item dici poteſt, quòd per angelos pacis ibi ſignificantur apoſt qui multum ingemuerunt de paſſione Chriſti, & de obſtinatione malorum. Si autem per angelos pacis velit aliquis intelligere ſpiritus angelicos. Dicendum, quòd illa locutio eſt figuratiua ſecundum quandam figuram, quæ dicitur Antropopatos: quando videlicet paſſiones humanæ per quandam ſimilitudinē Deo aut angelis attribuuntur ſecundum quam figuram dicitur de Deo. Tactus dolore cordis intrinſecus. *Gen.6.* Poteſt etiam dici, quòd licet in angelis non ſit dolor aut triſtitia, prout dicitur paſſio afflictiua. bene tamen prout dolor aut triſtitia dicitur priuatio alicuius gaudii. Boni .n. angeli per obſtinationē malorum, & perditionē priuantur illo ſpeciali gaudio, quod haberent de eorum pœnitentia, & ſalute. Sed tamen ex alia parte recompenſantur per gaudium, quòd habent de diuinæ iuſtitiæ impletione in dānatione obſtinatorum. Iuxta illud pſal. Lætabitur iuſtus cum viderit vindictam. Ad primum argu. dicendum, quòd angelus miniſtrat homini .i. ad vtilitatem hominis: ſed nō in reuerentiam ipſius hominis ipſi homini ſe ſubijcendo. Vnde illa cuſtodia angelica non ponit aliquam ſubiectionē in angelo reſpectu hominis, ſed præſidentiam, & auctoritatem. In hoc ergo non eſt angelus miniſter hominis, ſed Dei quemadmodum ſi quis magnus dominus ad imperium regis miniſtraret pauperibus, non diceretur miniſter pauperum, ſed mini-

ſter

ſter regis. Ad ſecundum argu. patet ex.ij.notab.&.iij.concluſ. Ad tertium argumentum, patet ex iiij. concluſione.

*Vtrum Diabolus ſit cauſa peccati in homine.*

*Tho. 1. p. q. 114. ar. 3.*

TErtio quæritur. Vtrum dæmones hominum impugnatores per ſuam tentationem ſint in hoībus cauſa oīum peccatorum quandoque ſenſus illudendo,& decipiendo quandoque illabendo: quandoque cogitationes,& affectiones malas immittēdo. Primo ar. quòd dæmones nō impugnant homines, quia ſi ſic: aut ſunt ad hoc a Deo miſſi vel non. Non primum, quia intentio Dei eſt ſaluare hominem. Intentio vero dæmonis eſt ipſum perdere. Nec ſecundum: quia omnia ſubſunt diuinæ gubernationi: ergo in gubernatione creaturarum nihil fit niſi ex ordinatione Dei. Secundo ar. ꝙ demon per tentationē non ſit cauſa peccati: quia non poteſt immutare voluntatem humanam in qua ſola conſiſtit peccatum: igitur. Tertio arguit, ꝙ ex tentatione dæmonū procedāt omnia peccata, quia dicit Diony. ꝙ multitudo dæmonū ſibi,& aliis eſt cauſa oīum malorum. *De di. no. li. 1.* Quarto arguitur, ꝙ dæmon non poſſit ſenſum hoīs illudere: quia dicit philoſ. ꝙ ſenſus particularis errare nō poteſt circa proprium ſenſibile. *2. de anima. t. c. 63.* Illuſio autem non poteſt eſſe ſine errore: igitur. Quinto arguitur, ꝙ dæmon poſſit illabi mēti humanæ: quia ſicut aīa eſt templum Dei per gratiam, ita ſit tēplū diaboli per culpā, ſed Deus per gratiam illabitur animæ: igitur. Sexto arguitur, ꝙ diabolus poſſit immittere cogitationes, quia dicitur Io. Cū diabolus miſiſſet in cor eius. *Io. 13.* Dicit ēt Grego. in mortalib. ꝙ maligni ſpiritus, malignis hominib. cogitationes malas immittere non deſiſtunt. Septimo ar. ꝙ diabolus poſſit immittere prauas affectiones: quia ſuper illo. Omnes adulterantes ſicut clibanus ſuccenſus a coquēte. *Oſe. 7.* Dicit glo. Raba. Clibanus eſt fornicator. Coquens vero eſt diabolus: ergo diabolus pōt ſuccendere, ſiue incendere prauas affectiones,& per conſequens immittere. Contra: quantum ad primum dicit Paul. Non eſt nobis colluctatio aduerſus carnem, & ſanguinem: ſed aduerſus principes & poteſtates aduerſus mundi rectores tenebrarū harū. &c. *Eph. 6.* Et ꝙ non omnia peccata procedant ex tētatione diaboli. Patet per Aug. li. de eccleſ. dogmat di. Non omnes malæ cogitationes in nobis a diabolo excitantur: ſed multotiens ex noſtri arbitrij motu emergunt. Quia aūt dæmones ſenſus humanos illudant patet, quia dicitur Exo. vij. ꝙ magi per incantationes fecerūt quędam ſimiliter, vbi dicit gloſ. Rabani diabolicis figmentis ſenſus humanos illudebant, ita vt res in eadem ſpecie remanentes aliæ viderentur. Quia autem dæmon non poſſit illabi homini. Patet per Auguſtinum libro de fide ad Petrum, dicentem. Ineſt ſingulis ſpiritibus naturalis terminus, quo a ſe inuicem diſtinguuntur, & vnus non eſt in altero. Quod autem diabolus non immitat cogitationes,

aut

aut affectionem. Patet per Bernardum dicentem, quòd diabolus non eſt immiſſor cogitationum, nec per conſequens affectionum. Primo notandum, quòd in impugnatione hominum a dæmonibus duo ſunt conſiderāda. Primum eſt. Ipſa impugnatio ſecundum quòd eſt a malitia dæmonum, qui per inuidiam nituntur impedire profectū hominis. Et ſecundum hoc impugnatio illa non eſt a Deo mittēte, ſed permittente tātum. Aliud eſt. Ordinatio talis impugnationis, quæ eſt quandoque ad bonū impugnat:, videlicet ad eius exercitationem, & meritorum augmentationem. Quandoque vero eſt ad punitionē maxime in obſtinatis. Et quantum ad hoc talis impugnatio eſt a Deo non ſolum permittente, ſed etiam mittente. Vnde dicitur, quàm a Deo miſſus eſt ſpiritus mendax ad decipiendum Achab per falſos prophetas. Secundo notandum, quòd tentare eſt experimentum de aliquo quærere. Ad hoc autem quærit aliquis experimentum de aliquo, vt circa ipſum aliquid ſciat. Ideo omnis tentatio ex parte tentantis ordinatur ad ſcire. Multipliciter itaque fit tentatio. Deus enim tentat, non vt ſciat, ſed vt alios ſcire faciat. Vnde dicitur Deuteronom. xiij. Tentat vos dominus Deus, vt palam ſciat an diligatis eum. Homo vero aliquando tentat vt iuuet: puta quādo vult ſcire qualis eſt aliquis, vt eum promoueat. Quandoque vero vt noceat puta quando vult ſcire qualis eſt aliquis, vt decipiat quandoque vero, vt ſimpliciter ſciat, & ſecundum hoc tentare

3. Reg. vlt.

Deum dicitur eſſe peccatum, quando videlicet aliquis præſumit experiri diuinam potētiam. Diabolus autem ſemper tentat, vt noceat. Et ideo tentare dicitur eſſe proprium eius officium. Vnde. Ne forte tentauerit vos is qui tentat. Glo. j. diabolus, cuius officium eſt tentare. Mundus autem & caro dicuntur tentare nō proprie, & formaliter, ſed improprie, & materialiter pro quanto cognoſci poteſt qualis eſt aliquis ex eo, quòd ſequitur concupiſcentiam mundi, & carnis, vel eis repugnat. Tertio notandū, quòd diabolum eſſe cauſam peccati poteſt intelligi dupliciter, vel per modum principalis agentis, & neceſſitantis, vel per modum incitantis, & impellentis. Præterea omne peccatum hominis procedere ex diabolica tentatione dupliciter intelligi poteſt. Vel directe, & immediate, vel occaſionaliter, & conſecutiue. Quarto notandum, quòd ſicut dicit beatus Bonauent. De modo poteſt tripliciter illudere ſenſus humanos. Primo modo oſtendendo aliquid eſſe præſens quod non eſt. Quod quandoq; facit offerendo rerum fantaſmata fortiter, & vehementer virtuti fantaſtice. vel fortiter detinendo virtutem fantaſticam in imaginatione alicuius rei, propter huiuſmodi enim videtur homini, quòd aſpiciat exterius illud, quod tantummodo imaginatur interius, vt patet in freneticis. Vnde etiam narrat Aug. in libr. de trin. de quodam qui tam forti imaginatione cogitabat de quadam, quòd ipſa abſente etiam ipſe vigilans crederet ei carnaliter commiſceri. Dicunt etiā

Theſ. j.

2. d. 8. q. 1.

aliqui,

aliqui, quòd dæmon poteſt modo prædicto illudere condenſando aerem, & poliendo ſic, quòd fiat admodum ſpeculi, in quo imprimit ſpecies rerum abſentium & eas aliquibus præſentat, quibus per hoc videtur, quòd res ipſas videant. Secundo modo illudit oſtendendo rem præſentem aliter eſſe quàm ſit: & hæc facit aliquam variationem faciendo circa organum, vel circa mediũ, aut obiectum. De organo patet, quia ſi fuerit abundantia humoris ſanguinei in oculis omnia præſentia videntur rubea. Patet etiam ex parte medij, & obiecti, quia quandoq; propter variam poſitionem obiecti, & diſpoſitionem medij res apparẽt eſſe aliæ quàm ſint. Vnde dicunt aliqui, quòd ſi accendatur in domo candela facta de pinguedine ſerpentis feſtucæ videbuntur eſſe ſerpentes. Hæc autem, & ſimilia nouerunt dæmones. Tertio modo impediendo, ne videatur, quod præſens eſt quandoque obſtaculum ponendo ex parte potentiæ, & quandoque impediendo ne obiectum diffundat ſpeciem ſuam. Et ſecundum hoc poteſt dæmon aliquem reddere inuiſibilem. Dicunt etiam aliqui, quòd hoc fieri poteſt virtute alicuius lapidis, & forte aliquarum herbarum. Hæc autem omnia non ſunt dęmonibus ignota. Pręterea, etiam poſſunt dæmones ſeducere aliqua mirabiliter faciendo in rei veritate, quæ licet dici poſſint mirabilia eo quod in admirationem ducunt, & eorum cauſa eſt occulta. Non tamen ſunt proprie miracula, quia miraculum proprie dicitur tantummodo illud, quod fit per ſolam diuinam potentiam ſupra ſolitum curſum, & præter ordinem totius naturæ creatæ. Dæmones autem talia faciunt per virtutem actiuam naturalem aliquorum corporum. Quorum virtutem cognoſcentes ea ſubito tranſportant, & applicant aliquibus paſſiuis ad aliquas tranſmutationes faciendas. Et hoc modo ſecundum Auguſt. Magi Pharaonis per operationem dæmonum tranſmutauerunt virgas in veros ſerpentes, & ranas. Vnde dicit ipſe Auguſtin. lib. octogintatrium quæſtionum. Talia faciunt Magi, qualia fiunt a ſanctis, ſed alio iure, & alio fine. Sancti enim hæc faciunt iuſſu Dei, cui omnis creatura ſubiecta eſt. Magi vero per aliqua priuata commercia cum dæmonibus. Sancti etiam hæc faciunt propter gloriam Dei. Magi vero propter gloriam ſui. Et quia hæc non faciunt propter veritatis manifeſtationem, ſed magis ad ſeducẽdum alios. Ideo quamuis talia fiant in rei veritate, tamen dicuntur ſigna, & prodigia mendacia, quemadmodũ ſecundæ ad Theſſalonicenſes ſecundo dicitur de Antichriſto, ꝙ erit aduentus eius in ſignis, & prodigiis mendacibus. Quinto notandum, quòd aliquid alteri illabi eſt ipſum ei intimum eſſe, & intime operari in eo, & reſpectu creaturæ intellectualis illi ſoli conuenit, qui ex nihilo eam produxit, & eam ineſſe conſeruat. Præterea notandum, quòd dæmonem cogitationes, aut affectiones immittere, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo immediate, & per modum cauſæ principaliter agentis. Alio modo diſpoſitiuæ,

ſpoſitiue, & per modum incitan‑tis. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Conueniens eſt hominem impugnari, & tentari a diabolo. Patet, quia hoc valet ad exercitationẽ electorum. Secunda concluſio. Licet diabolus non poſsit eſſe cauſa principalis, & immediata peccati in homine, poteſt tamẽ eſſe cauſa incitatiua. Prima pars patet, quia ſi diabolus eſſet cauſa principalis, & immediata peccati in homine ſequeretur, quòd non eſſet in poteſtate hominis non peccare, quod eſt falſum. Secunda pars patet, quia poteſt diabolus inſtigare hominem ad peccandum, offerendo ſibi fantaſmata delectabilium, vel etiã ipſa delectabilia, quibus allicitur homo ad peccatum. Et multis etiã aliis modis incitare poteſt hominem ad aliquid inordinate volendum. Tertia concluſio. Licet non omnia peccata in hominibus ſint directe, & immediate a tentatione diaboli, bene tamen indirecte & conſecutiue. Prima pars patet, quia poteſt homo ex libera voluntate abſque quacunque diaboli inſtigatione multa inordinata velle & facere. Non enim neceſſario bene vult. Secunda pars patet, quia diabolus inſtigauit primos parentes ad peccandum. Ex quorum peccato ſubſecuta eſt omnibus aliis de communi lege pronitas ad peccandum. Quarta concluſio. Dæmones poſſunt multipliciter ſenſus humanos illudere. Patet ex quarto notabili. Quinta concluſio. Non poſſunt dæmones illabi animę humanę. Patet, quia ſi dæmon illaberetur animæ, nihil eſſet ipſi animę magis intimum, & tunc poſſet dæmon ſupra totam animam, ergo quemadmodum Deus illabens animæ ipſam conſeruat, & rectificat vt vult. Sic etiam dæmon poſſet pro voluntate ſua eam deordinare, quod eſt falſum. Sexta concluſio. Licet dæmones dici poſsint immittere cogitationes, & affectiones per modum incitantis, & diſponentis, non tamen per modum cauſæ principalis, & neceſsitantis. Prima pars patet, quia poſſunt dæmones mouendo humores, & ſpiritus interiores in corpore humano cauſare aliquas immoderatas paſſiones, per quas inclinatur anima ad cogitationes, & affectiones inordinatas. Secunda pars probatur, quia ſi poſſet dæmon immediate immittere malas cogitationes, & affectiones in anima cum ſemper nobis optet malum, ſequeretur, ꝙ nunquam nos permitteret malis cogitationibus, & affectionibus carere: ſic enim non poſſemus ei reſiſtere, quod eſt falſum. Et ſi quærat aliquis. An diabolus videat cogitationes, & affectiones in anima noſtra. Dicendum breuiter, quod de facto non videt. Vnde dicit Aug. Internas cogitationes noſtras diabolum non videre certum eſt. Vnde .iiij. Reg. viij. dicebat Salomon ad Deum loquens. Tu ſolus noſti corda filiorum hominum. Hoc tamen videtur principaliter prouenire ex ſpeciali quadam diſpenſatione. Cum enim angelus tam bonus, quàm malus videat ipſam animæ eſſentiam, & eius potentias non videtur, quinetiam poſsit videre actus ibi exiſtentes, niſi diuina diſpen‑

*De Eccl. Dogma. li. 1.*

*3. Reg. 8.*

diſpenſatio aliter ordinaſſet. Quod autem dictum eſt, videlicet, quòd dæmones non vident cogitationes, & affectiones noſtras, hoc eſt intelligendũ, quando omnino interius latent. Si.n. oſtendantur aliqua ſigna, vel iudicia talium cogitationum, tũc a dæmonibus cognoſcuntur.

Ad primum arg. patet ex primo notabili. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ licet dæmon non poſſit immutare voluntatem, poteſt tamen immutare organa virium ſenſitiuarum, per quam immutationem, licet non cogatuꝛ voluntas, tamen inducitur, & incitatur ad malum. Ad tertium ar. patet ſolutio ex. iij. notabili. Ad quartum ar. dicendũ ꝙ Philoſ. loquitur quando eſt debita diſpoſitio ex parte organi, ac etiam debita approximatio obiecti, & conueniens poſitio ipſius obiecti, ac diſpoſitio medij. Ad quintum argu. dicendum, ꝙ non eſt ſimile. Aliter enim eſt Deus cauſa gratiæ, & aliter diabolus cauſa culpę. Deus enim eſt principalis, & immediata cauſa gratiæ effectiua, & conſeruatiua: diabolus autem non poteſt eſſe ĩmediata cauſa culpæ in anima. Ad ſextum ar. patet ex. v. notab. Ad ſeptimum arg. dicendum, ꝙ licet diabolus dicatur incendere ſiue ſuccendere cogitationes, & affectiones diſpoſitiue eo modo quo ille dicitur ſuccendere fornacem, qui ligna ſicca applicat igni, vel econtra. Non tamen poteſt immediate, & vt cauſa principalis incendere eo modo quo ignis incendit imprimendo calorem, & formam ignis in combuſtibilibus. Non ergo pōt diabolus imprimere ardorem concupiſcentię in anima, licet poſſit ad huiuſmodi ardorem incitare. Vel admodum exſufflantis, vel admodum pabulum miniſtrãtis offerendo, videlicet fantaſmata concupiſcibilium, quibus alliciatur voluntas ad concupiſcendũ, ſiue ad cauſandum in ſe ignem concupiſcentiæ. Ex quo conſequenter omnia oriũtur mala. Et omnia bona conſumuntur: ille enim eſt ignis vſque ad conſumptionem deuorans, hunc igitur ignem ſtatim a principio debet vnuſquiſque pro viribus extinguere, & ignem charitatis a Deo deuote poſtulare, quem in terram venit mittere, & voluit vehementer accẽdi Chriſtus filius Dei, qui eſt benedictus in ſecula.

Finis ſecundi tractatus.

## SEQVITVR TERTIVS TRACTATVS.

*Determinatis aliquib. qõnibus circa Dei perfectionẽ in primo tractatu: et circa mũdi conditionẽ in ſecũdo. Nunc in tertio tractatu determinanda ſunt aliquæ qõnes circa hoĩs prauaricationem. Poteſt autem tractatus iſte conuenienter diſtingui in tres partes principales. In prima facienda eſt peccati conſideratio generalis. In ſecunda videnda eſt peccati originatio primordialis. In tertia ſubiungenda eſt peccati determinatio, ſiue diſtinctio ſpecialis. In prima igitur parte videndum eſt de peccato in generali. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt peccati diffinitio. Secundum eſt peccati cauſatio. Tertium uero eſt peccati conſecutio.*

*Vtrum*

*Vtrum peccatum ſit corruptio boni.*

*Scot. 2. d.35. q.1.*

CIrca primum primo quæritur. Vtrum peccatum formaliter, & per ſe ſit corruptio boni. Arg.quòd non. Primo ſic di. Aug. Peccatum eſt dictum, vel factum, vel cõcupitum contra legem Dei. Hæc autem tria dicunt aliquid poſitiuum. Secundo argui. Si peccatum eſt corruptio boni, aut eſt corruptio boni,in quo eſt:aut alterius boni. Non primum,quia accidens non corrumpit ſuum ſubiectum, immo naturaliter præſupponit ipſum. Nec ſecũdum,quia dicit Auguſt.li.de ciui.Dei.Peccatum corrumpit illud bonum cui nocet. Non autem nocet,niſi ei in quo eſt.Tertio ar. Puræ priuationes non recipiunt magis & minus, vt dicit Anſel.lib.de conceptu virginali, ergo ſi peccatũ ſit formaliter corruptio boni videtur, quòd vnum peccatum nõ erit grauius alio. Contra. ſuper illo verbo, ſine ipſo factum eſt nihil.Dicit Aug.quòd peccatum nihil eſt. & idem dicit in li. de natura boni, quòd peccatum eſt priuatio modi ſpeciei, & ordinis. Primo notandum,quòd ſicut dicit Scot. in peccato duo ſunt conſideranda. Vnum quaſi materiale, videlicet conuerſio ad bonum commutabile. Et aliud quaſi formale, videlicet auerſio a bono incommutabili. Eſt autem aduertendum, quòd triplex eſt auerſio a fine, ſiue a bono incommutabili, videlicet formalis, & virtualis. Formalis autem auerſio eſt duplex. Quædam poſitiua, & contraria conuerſioni. Puta ſi quis nolit finẽ. Et hæc auerſio ſecundum ſe ſemper eſt eiuſdem rationis,nec inuenitur in omni peccato, immo eſt ſpeciale peccatum, ſcilicet odium Dei, quod contrariatur dilectioni. Alia autem eſt auerſio formalis negatiua, & priuatiue oppoſita conuerſioni, & hæc etiam eſt ſpeciale peccatum omiſſionis contra illud præceptũ. Diliges dominum Deum tuum &c. Tunc enim eſt huiuſmodi auerſio, ſi quis non velit,aut nõ diligat Deum quando debet diligere. Virtualis autem auerſio eſt quando quis formaliter auertitur ab aliquo neceſſario ad finem conſequendum, tunc enim virtualiter auertitur a fine. Et hęc auerſio communis eſt in omni peccato, quia in omni peccato voluntas in ordinate ſe habet reſpectu alicuius neceſſarii ad finem. Vnde autem eſt aliquid neceſſarium ad finem. Dicendum, ꝙ ex diuina voluntate præcipiẽte. Secundo notandum, ꝙ cum quæritur an peccatum ſit formaliter corruptio boni. Hoc autem poteſt intelligi dupliciter. Vel de corruptione,quę eſt tranſmutatio de eſſe ad non eſſe. Vel de corruptione, quæ eſt formaliter priuatio: quæ videlicet opponitur ei quod corrupit, ſicut priuatio habitui. Cuius autem boni ſit priuatio peccatum multi multipliciter loquuntur. Dicunt enim aliqui, ꝙ eſt priuatio boni naturæ,& poteſt hoc ſuaderi, quia Lucæ.x. ſuper illo. Plagis impoſitis &c. Dicit gloſa. Peccatum vulnerat hominem in naturalibus. Sed contra hoc arguit Scotus, quia ſi peccatum cor-

*Contra Fauſt.* | *Ro. 1.*

corrumperet bonum naturæ: per corruptionem alicuius partis finitæ multotiens factam: tandem conſumeretur tota natura. Et ſic peccatorum multiplicatio totaliter naturam deſtrueret, quod eſt falſum. Nec valet, quòd aliqui reſpondent videlicet, quòd talis conſumptio fit ſecundũ partes eiuſdem proportionis, & nõ eiuſdem quantitatis: & ſic procedit in infinitum, quia ſecundũ peccatum poteſt eſſe æque graue vel grauius. Primo ergo auferret æqualem partem naturæ, aut maiorem q̃ primum. Item ſic arguit Sco. contra prædictam opinionem, quia natura intellectualis eſt a ſolo Deo creabilis, ergo per nullum actum creaturæ poteſt corrumpi. Item priuatio boni naturalis, ſm ſe eſt eiuſdẽ rationis: ergo ſi peccatum formaliter eſt talis priuatio ſequitur, ꝙ in peccatis nulla erit diuerſitas ſpecifica. Ad arg. autẽ prædictum dicendũ cum Sco. ꝙ qui vulneratur nihil ſui amittit: ſed tantum continuitas ſoluitur, & per hoc redditur minus habilis ad operationes ſuas. Natura igi-
Dionyſius in lib. tur integra manens, vt dicit Dionyſius in libro de diuinis nominibus. vulnerari dicitur, quãdo fit in habilis ad actum rectum qualis facta eſt per peccatum: ꝑ quod ſoluta eſt rationis & ſenſualitatis continuitas. Tunc enim ratio tendit in vnum & ſenſualitas in aliud. Alii autem dicunt, quòd peccatum eſt corruptio boni gratiæ, quia videlicet peccatum deſtruit gratiam. Vn-
Luc. 15. de & Lucæ. Dicit gloſa, quòd peccatum ſpoliat hominem gratuitis. Sed contra hoc argui poteſt per ſecundam & tertiam rationem contra primum modum dicendi adductam. Item primum peccatum totaliter aufert gratiam: ergo ſi peccatum ſit formaliter priuatio gratiæ ſequitur quòd ſecundum peccatum non erit peccatum. Ad rationem autem huius opinionis dicendum, quòd peccatum non corrumpit gratiam effectiuè: ſed demeritoriæ. Vnde prius naturaliter voluntas ſe auertit a Deo, quàm Deus ceſſet conſeruare gratiam. Peccatum igitur non eſt formaliter priuatio gratiæ, quam non deſtruit ex incompoſſibilitate: ſed per modum demeriti. Alii vero dicunt, quòd peccatum eſt priuatio habitus acquiſiti. Sed contra hoc argui poteſt per illas duas rationes contra modos præcedentes adductas. Item habitus acquiſitus manere, poteſt, poſt primum peccatum, ac etiã aliquando poſt ſecundum & tertium. Dicendum cum Scot. ꝙ peccatum eſt priuatio rectitudinis debitæ in actu ſecundo. Tertio notandum, quòd huiuſmodi priuatio rectitudinis dicitur ab Auguſtino priuatio modi, ſpeciei, & ordinis. Pro cuius intelligentia conſiderandum eſt, ꝙ modus eſt in re, ſecundum ꝙ eſt a Deo efficiente. ſic enim eſt menſurata debitæ, ſiue modificata. Species autem eſt in re, ſecundũ quòd eſt a Deo, vt a cauſa exemplari, ſic enim eſt ſpecioſa. Ordo vero eſt in re prout reſpicit Deum pro cauſa finali, ſic enim dicitur ordinata. Et, quia omne bonũ reſpicit Deum ſub hac triplici habitudine: ideo quælibet res quantum habet de bonitate, tantum habet de modo, ſpecie, & ordine. Peccatum igitur

2.d.35. q.1.

igitur, ſiue malitia priuat hæc tria in actu humano, ſic ꝙ primo & directæ priuat ordinem & deinde modum & ſpeciem. quātum enim res ordinatur in finem vltimum, tantum reſpicit Deum pro cauſa efficiēte & exēplari. Hæc itaque tria in quibus ſunt æqualia ſunt. Vbi vero minuuntur & corrumpuntur æqualiter minuuntur & corrumpuntur. Actus igitur non rectus, ſiue obliquus & vitioſus eſt inordinatus per priuationem ordinis. Eſt etiam immoderatus per priuationem modi, ſiue menſuræ. Eſt enim ibi ſuperabundantia, vel defectus: eſt etiam deformis per carentiam ſpecioſitatis. Vnde ſequitur, quòd malitia ſiue peccatum formaliter eſt priuatio rectitudinis, ſiue obliquitas quædam. eſt etiam inordinatio immoderantia & deformitas.

His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccatum formaliter, & per ſe eſt priuatio boni. Probat Scot. quia quando ſunt duo agentia vnum ſuperius & aliud inferius & inferius poteſt, & tenetur concordare ſuperiori, ſi diſcordat peccat. Peccatum autem non eſt in actu poſitiuo formaliter, & per ſe quia ſi actus ille eſſet concors agenti ſuperiori non eſſet peccatum: ergo formaliter peccatum conſiſtit in carentia concordiæ ad regulam ſuperiorē. Et ſic eſt formaliter priuatio boni. Secunda concluſio. Peccatum non eſt formaliter, & per ſe priuatio ſiue corruptio boni naturalis, nec boni gratiæ, nec etiā alicuius habitus acquiſiti. Patet, ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Peccatum formaliter, & per ſe eſt priuatio rectitudinis in actu ſecundo. Nō quidem rectitudinis, quæ ineſt aut quæ prius infuit. ſed, quæ deberet ineſſe. Prima pars probatur, quia dicit Anſel. quòd peccatum eſt carentia iuſtitiæ. Peccatum igitur actuale eſt carentia iuſtitiæ actualis, quæ eſt rectitudo actus. Item dicit Auguſtinus in libro de duabus animabus, quòd peccatum eſt voluntas aſſequendi vel retinendi, qđ iuſtitia vetat, & a quo liberum eſt abſtinere, quod poteſt dici breuius, ſic peccatū eſt velle vetitum vbi velle eſt quaſi materiale vetitum vero dat intelligere formale videlicet diſcordiam a regula ſuperiori. Item hoc patet, per diffinitionem Ambroſij dicentis. Peccatum eſt præuaricatio legis diuinæ, & cœleſtiū inobedientia mandatorū. Item dicit Auguſt. lib. de ciuitate Dei. In hoc eſt voluntas mala: non quia deficit ad naturas malas: ſed male. Ideo videlicet, quia cōtra ordinem naturalem ab eo, quod ſummæ eſt in id, quod minus eſt deficit. Quaſi diceret, ꝙ actus poſitiuus volendi creaturam non eſt formaliter peccatū. ſed carentia debiti ordinis in actu illo quo deberet diligere bonum creatum propter Deum. A quo ordine deficit voluntas quieſcens in bono creato. Ex prædictis autē verbis Auguſtini concludi poteſt, ꝙ omne peccatum eſt contra naturam. quod etiā ex alia ratione probatur, quia videlicet omne peccatum eſt contra regulam rationis: propria autē hominis natura eſt eſſe rationale. Secunda pars concluſionis patet, quia ſi peccatū eſſet priuatio recti-

*Lib. de duabus animabus.*

*Lib. de Paradiſo.*

*Lib. de ciuitate Dei.*

rectitudinis, quæ tũc ineſt ſequeretur, ꝙ duo oppoſita ſimul eſſent. Tertia pars cõcluſionis probatur, quia actus non manet. vt variari poſſit de oppoſito in oppoſitũ. Quarta pars probatur, quia voluntas eſt debitrix ad eliciendum actũ ſuum cõcorditer regulę ſuperiori: & ſic tenetur & debet dare rectitudinẽ actui ſuo elicito & mediante elicito actui imperato. Ex dictis patet, quòd ſpecifica diſtinctio, aut numeralis peccatorum ſumitur ex diſtinctione ſpecifica, aut numerali rectitudinum, quæ deberent ineſſe actibus. Priuationes enim ſunt ſpecie diſtinctæ, quæ priuant habitus ſpecie diſtinctos, & illæ ſolo numero diſtinguuntur, quæ ſunt priuationes habituum ſolo numero diſtinctorum. Ad primum argu. dicendum, ꝙ dictum factum & cõcupitum ponuntur ibi tanquàm materiale videlicet dictum & factum, vt materiale remotum. Concupitum vero, vt materiale proximũ. Illud vero, quod ſubditur contra legẽ Dei ponitur tanꝗ̃ formale. Ad ſecũdum ar. dicendum, ꝙ peccatum eſt corruptio, ſiue priuatio non illius boni in quo eſt: & cũ dicitur, ꝙ nocet illi in quo eſt. Dicẽdum, ꝙ non nocet ei auferendo aliquid de ſua ſubſtantia, vel natura, ſed ſolum inꝗ̃tum priuat rectitudinem in actu ſecũdo voluntatis. Ad tertium arg. dicendum, quod licet priuationes inquantum priuationes non recipiant magis & minus, quia videlicet vna non magis priuat habitum, ꝗ̃ alia tñ ex comparatione ad habitus vna priuatio eſt peior alia, quia videlicet priuat meliorem habitum. Generaliter ergo loquendo illud peccatum grauius eſt, quod eſt priuatio melioris rectitudinis. Illa autem rectitudo eſt melior, quæ eſt fini propinquior. In eodem autẽ genere vel ſpecie peccati, ille grauius peccat, qui ex maiori libidine peccat quanto enim volũtas ex maiori conatu agit tanto actũ perfectiorem producit, & tenetur ei dare maiorem rectitudinem. Ex iſtis primo ſequitur, ꝙ peccatum, quod directæ cõmittitur in Deum grauius eſt, ꝗ̃ peccatum commiſſum in hominem puta infidelitas, aut blaſphemia quàm homicidium. Secundo ſequitur, quòd grauius eſt peccatũ commiſſum in ſeipſum, quàm in alium puta homicidiũ ſuiipſius, quàm alterius cum plus teneatur homo diligere ſe, propter Deum, ꝗ̃ alium. Tertio ſequitur, quòd grauius eſt peccatũ commiſſum in perſonam proximi, ꝗ̃ in eius famã, aut rem temporalẽ puta homicidũ, quàm detractio, aut furtum. Quarto ſequitur, quòd quãto perſona in quã peccatur eſt Deo cõiunctior, aut rõne virtutis, aut ratione officij ac etiã quanto coniunctior eſt ſibiipſi tanto plus peccatum eſt grauius. Quinto ſeq̃tur, quòd quãto quis eſt maior, vel in virtute, vel in ſcientia, vel in officio tãto grauius peccat cum plus teneatur dare rectitudinem actui ſuo. Sexto ſeq̃tur, quòd grauius peccat, ꝗ ex induſtria peccat, quàm qui peccat ex ignorantia, vel infirmitate. Qui enim peccat ex induſtria, ſiue certa ſcientia, eſt magis diſpoſitus ad dandum rectitudinem actui, quàm ignorans, vel paſſionatus. Septimo ſequitur, quòd grauius eſt pecca-

peccatum in quo ſunt priuationes plurium rectitudinum, vt adulterium, quàm fornicatio, immo in hoc caſu nō ſolum eſt peccatum vnum formaliter, ſed plura. Hæc autē ſupradicta ſemper intelligenda ſunt cæteris paribus.

*Vtrum diffinitio peccati ſit recta aſsignata ab Auguſtino.*

*Scot.2.d.42.q.1.2.3.*

Quæſtio ſecunda.

Secundo quæritur. Vtrum illa diffinitio peccati, quam ponit Augu. ſit conueniens in qua dicitur. peccatū eſt dictum, vel factum, vel concupitum, contra legem Dei. *Lib. cō tra Fauſtum.* Et iuxta hoc etiam quæritur. Vtrum peccatum conſiſtat in ſermone, ī exteriori operæ, & in cogitatione. Primo arguitur ſic. Peccatum non habet qdditatem, cum ſit pura priuatio, ergo non poteſt diffiniri. Secundo ar. peccatum omiſſionis non eſt dictum, nec factum, nec cōcupitum &c. ergo illa diffinitio non conuenit omni peccato. Tertio arguitur, quòd peccatum non ſit in ſermone, quia nullus peccat inſtrumento ad finem ad quem eſt ordinatum. Sed ſermo ſiue vox ſignificatiua ordinatur ad loquendum, ſiue exprimendum cōceptum ergo nullus loquendo peccat. Quarto ar. quod in opere exteriori non ſit peccatum, quia in his, quæ pertinēt ad opus extrinſecum conuenimus cum brutis. Bruta autē peccare non poſſunt. Quinto ar. ꝙ in cogitatione nō ſit peccatum, quia cogitatio nō eſt in poteſtate voluntatis. Vnde di. Aug. arbitrio non eſt in poteſtate noſtra quin viſis tāgamur. *Lib. de lib. arbitrio.* igitur. Sexto ar. Si voluntas poſſit imperare aliquam cogitationē, aut illam ad quā auertit, aut illam ad quam conuertit, non primum quia ſic non auerteret ab ea. Nec ſecundum, quia volitio præſupponit cogitationem ſimul duratione, & naturaliter priorem. Sed cogitatio ad quam voluntas conuertit non eſt naturaliter prior immo poſterior volitione conuertente & imperante. Contra arg. auctoritate Aug. & Hiero. Primo notandum, quòd nihil poteſt habere rationem peccati, niſi ſit in poteſtate voluntatis. Dicit enim Augu. lib. de vera religione. Peccatum a Deo eſt voluntarium, ꝙ ſi non eſt voluntarium non eſt peccatum. Certum eſt autem nobis per experientiam, quòd ſermo & opat'ones exteriores ſub ſunt voluntati noſtræ, niſi fuerit indiſpoſitio in inſtrumentis, ſiue organis talium operationū. Oportet etiam cōcedere actum intellectus, ſiue cogitationē eſſe in poteſtate voluntatis, ſic quòd voluntas poteſt auertere intellectum ab vno intelligibili, & conuertere ad aliud. q.a niſi ſic oporteret intellectum ſemper detinerī in intellectione perfectiſſimi intelligibilis habitualiter noti. Agens enim naturale perfectius circa idem ſubiectum perfectus agit & impedit agens minus perfectum. Obiecta autem intelligibilia & intellectus agēs ſunt cauſæ naturales actiuè reſpectu intellectionis. Item dicit Aug. lib. de trin. ꝙ voluntas habet copulare parentem cum prole. Item dicit philoſophus, quòd intelligimus *2. d. anima.*

gimus cum volumus ea ſcilicet, quæ nobis ſunt habitualiter nota. Vnde etiam ipſæ dicit in lib. Ethy. ꝙ habitus eſt quo quis vtitur dum voluerit. Secundo notandum, ꝙ duplex eſt cogitatio, ſcilicet prima & ſecūda, ſiue ſubſequens. De prima, certum ꝙ nō eſt in poteſtate voluntatis. Quia videlicet præcedit naturaliter actum volūtatis. Eſt autem ſemper prima cogitatio quotiēs de nouo occurrunt diuerſa obiecta & quotiens aliquis ſurgit a ſomno, ſiue excitatur. De ſecūda autem cogitatione, difficultas videtur eſſe quomodo ſubſit imperio voluntatis. Non enim videtur, quòd poſſit eſſe volita niſi ſit præcognita, nec videtur præcognita niſi præexiſtens. Ad declarandum igitur, quomodo talis cogitatio imperari poteſt a voluntate. Ponit doctor ſubtilis tres propoſitiones. Prima eſt, ꝙ vna intellectiōe in intellectu exiſtente diſtincta & perfecta poſſunt ſimul ineſſe multæ aliæ indiſtinctæ & imperfectæ, niſi forte illa diſtincta a Deo eſſet perfecta, & fortis vt nullam aliam ſecum permitteret. Patet per ſimile in viſu, quia poteſt viſus ſiue oculus videre in aliqua piramide diſtinctæ aliquod punctum & ſimul videre in eadem piramide multa alia puncta indiſtinctæ & imperfectæ: ergo multofortius hoc poteſt eſſe in intellectu. Secunda propoſitio. Intellectione inexiſtente intellectui per modum actus præſentis, licet nō cognita per modum obiecti conſiderati, nec directæ, nec flexæ poteſt voluntas complacere in illa cogitatione, & non complacere. Patet, quia niſi ſic voluntas non poſſet coniungere parētem cum prole, quod eſt contra Auguſt. Tertia propoſitio. Voluntate cōplacente alicui intellectioni illa intenditur. voluntate vero non complacēte intellectioni, immo eam nolente illa remittitur, aut definit eſſe. Hoc patet per experientiam in nobis. Et ratio huius eſt, quia cum anima ſecundū ambas potentias agit circa idē obiectum: tunc intēſior eſt eius operatio. virtus enim vnita fortior eſt. Dicendum igitur cum Scot. quòd quando voluntas acceptat aliquam cogitationem remiſſam ſumens in ea complacētiam tunc illa cogitatio intenditur & perficitur. & ſecundū hoc dicitur a volūtate imperari pro quanto voluntas ad eam intellectum conuertit. Cum vero non acceptat cogitationem perfectā iam prius exiſtentem, neq; complacet in ea tunc illa remittitur & definit eſſe: & ſic dicitur volūtas ab ea auertere. Tertio notandum, ꝙ voluntas poteſt dupliciter imperare cogitationem alicuius illiciti. Vno modo vt habeat obiectum illicitum præſens & in eo delectetur. Et hoc modo ſancti deteſtantur cogitationes illicitorum. Alio modo, vt per talem cogitationem pertingat ad aliquem bonum finem. Et hoc modo viri ſancti quandoque laudabiliter cogitant de illicitis videlicet vt ea deteſtentur, & aliis deteſtanda prædicēt. His præmiſſis ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Non poteſt eſſe peccatum formaliter primo, & immediatæ niſi in actu voluntatis elicito patet, quia peccatum eſt carentia debitæ iuſtitiæ. Iuſtitia autem eſt in ſola

voluntate: habitus autem, & priuatio habent eſſe in eodem ſubiecto, igitur. Item nihil poteſt eſſe peccatum, niſi ſit in poteſtate voluntatis, ergo non poteſt eſſe peccatum primo & immediate, niſi in aliquo velle, vel nolle & eo mediante in alijs. Itē omnis alia cauſa actiua præter volūtatē eſt naturaliter agēs & non libere, ergo ſolius voluntatis actus eſt imputabilis. Secunda concluſio. Licet in ſermone & opere exteriori, ac etiā cogitatione non ſit peccatum primo & immediate, eſt tamen in eis peccatum participatiue & mediate. Prima pars patet ex præcedenti concluſione. Secunda probatur, quia voluntas eſt vt motor principalis in toto regno animæ, & omnia ſibi obediūt, ſicut ergo volūtas tenetur in actu ſuo proprio cauſare rectitudinem debitam, ita etiam tenetur dare rectitudinem debitam actibus aliarum potentiarū inquantum eis ſubduntur. Sicut ergo voluntas recte mouendo potentias inferiores facit vt eorum actus ſint recti rectitudine participata, ita non recte mouendo cauſa eſt vt earum actus ſint non recti, ſiue carētes rectitudine ſibi debita, ergo in illis actibus eſt peccatum pro quanto ſubſunt imperio voluntatis. Ex dictis ſequitur, quòd nullo modo poteſt eſſe peccatum, niſi in actu voluntatis elicito, vel imperato. Tertia concluſio. Neq; in primis motibus cogitationū, neq; in primis motibus delectationum in parte ſenſitiua præciſe exiſtentium poteſt eſſe peccatum: ſed tamen poteſt eſſe peccatū in primis motibus delectationis in uoluntate exiſtentis. Prima pars probatur, quòd tales primi motus non preſupponunt aliquem actum voluntatis, & ſic nō poſſunt ſubeſſe eius imperio, igitur. Secunda pars probatur, quia illi primi motus in uoluntate non ſunt ſine actu rationis & voluntatis. Quarta concluſio. Non omnis cogitatio, nec etiam delectatio voluntatis in cogitatione circa obiectum illicitum eſt peccatū. Patet, quia poteſt aliquis laudabiliter cogitare de illicitis, & in illa cogitatione delectari, dum tamen non delectetur in obiecto illicito, quod patet ſatis ex tertio notabili. Quinta concluſio. Cogitatio de obiecto illicito procedens ex complacentia volūtatis in illo obiecto poſt deliberationem, eſt peccatum mortale. Patet, quia voluntati peccatū eſt mortale concupiſcere ſibi talē delectationē, vel etiam potentijs inferioribus, ergo etiā cogitatio, quæ ad hoc imperatur a voluntate eſt peccatum mortale. Et hęc eſt ſententia Auguſt. Ex quo ſequitur, ꝙ ſola delectatio volūtatis de obiecto illicito cogitatio, ſiue etiam conſenſus voluntatis in delectationem appetitus ſenſitiui circa obiectum illicitum, licet non concurrat conſenſus in actum, eſt tamen peccatum mortale in quocunque genere peccati mortalis. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet peccatum formaliter ſumptum non habeat quid rei, bene tamē quid nominis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd negatio reducitur ad idem genus, cum affirmatione illa, ergo diffinitio peccati quantum ad illa tria

*De Ciuit. Dei lib. 12. cap. 12.*

tria dictum factum & concupitum debet exponi poſitiuè pro peccato commiſſionis. Negatiuè vero pro peccato omiſſionis. Poteſt etiam dici, quòd peccatum omiſſionis eſt, quid concupitum nõ formaliter & actualiter. ſed interpretatiuè, & virtualiter pro quanto omiſſio eſt in poteſtate voluntatis. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ in vſu ſermonis, non eſt peccatum formaliter, & primo aut immediatæ; ſed ſecundario, & mediatæ ac participatiuè pro quãto imperatur a voluntate cuius actus eſt primo, & immediatæ malus, puta intendens malum finem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd appetitus ſenſitiuus in quo conuenimus, cum brutis eſt in nobis aliquo modo rationalis, & liber ſcilicet per participationem nõ quidem per actum propriũ, ſed per actũ voluntatis cuius imperio ſubditur, & idem cõformiter dici poteſt etiam de membris humanis prout ſunt inſtrumenta operum exteriorum. Ad quintum arg. patet ex. ij. nota. Ad ſextũ arg. dicendum, ꝙ ad hoc, ꝙ volũtas complaceat in cogitatione, & eã imperet, & acceptet ſufficit, ꝙ ſm naturam volitionem præcedat in eſſe imperfecto, & remiſſo vt patet ſatis ex tertio notabili.

*Vtrum peccatum conſiſtat in aliquo actu.*

*Tho. 1. 2. q. 71. ar. 5. Henr. quodl. 12. q. 24. Dur. 2. d. 35. q. 2.*

TErtio quæritur. Vtrum omne peccatum aliud ab originali conſiſtat in aliquo actu. Primo argumentum, quòd ſic, quia omne peccatum aliud ab originali dicitur actuale peccatum. igitur. ſecundo argu. Omne peccatum eſt voluntarium, ergo in omni peccato concurrit aliquis actus voluntatis. Tertio arg. Amor ſui cauſa eſt omnis peccati alterius ab originali vt patet per Auguſt. libro de ciuitate. Contra arguitur de peccato omiſſionis, quod eſt carentia actus debiti. Notãdum, quòd peccatum conſiſtere in aliquo actu poteſt intelligi tripliciter. Vel per ſe & formaliter, vel materialiter, vel præſuppoſitiuè, q.a videlicet præſupponit actum aliquem, ſine quo non poſſet eſſe. Hoc ꝑmiſſo ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Nullum peccatum conſiſtit formaliter & per ſe, ſiue quiditatiuè in actu aliquo. patet, quia peccatum formaliter ſumptum non eſt aliquid poſitiuum, ſed tãtum carentia iuſtitiæ debitæ. Secunda concluſio. Peccatum commiſſionis conſiſtit materialiter in aliquo actu. patet, quia dicitur peccatum commiſſionis cũ homo aliquid facit contra diuinum præceptum. Eſt ergo ibi aliquis actus in quo tanquàm in ſubiecto, & materia in qua eſt peccatum formaliter ſumptum, ſcilicet carentia debitæ rectitudinis. Tertia concluſio. Peccatum omiſſionis non conſiſtit materialiter in aliquo actu patet, quia peccatum omiſſionis eſt carentia actus debiti, quando videlicet aliquis non facit, quod tenetur facere vbi, & quando tenetur facere. Eſt autem peccatum omiſſionis tranſgreſſio pręcepti

cepti affirmatiui. Peccatum vero cōmiſſionis eſt tranſgreſſio præcepti negatiui. Quarta concluſio. Peccatum omiſſionis quandoque, & ſæpius habet aliquem actum præuium. patet quia, vt in pluribus aliquis omittit facere, quòd tenetur, quia habet nolitionem actus debiti, quia videlicet vult non facere, quod tenetur. Vel, quia habet volitionem alicuius actus cui eſt incompoſſibilis actus debitus. Primo autē modo omiſſio eſt voluntaria directe, quia videlicet imperata a voluntate Secundo autem modo licet non ſit directe, & formaliter voluntaria, eſt tamen virtualiter, & conſecutiue. Quinta concluſio. Peccatum omiſſionis non neceſſario habet aliquem actum præuium, immo poteſt eſſe ſine quocunque actum præuio. Patet, quia peccatum omiſſionis non eſt a cauſa aliquid agente, vt ſic ſed a cauſa non agente. Item cum quis omittit agere, quod tenetur non eſt neceſſarium, quòd voluntas velit non agere, quia, & ſi quandoque velit non agere: illa tamen volitio eſt contingens: & idem diceretur de volitione actus incompoſſibilis actui debito. igitur &c. Talis autem omiſſio licet non ſit voluntaria formaliter, & directe neque etiam virtualiter, & conſecutiue, eſt tamen voluntaria interpretatiue, & poteſtatiue, quia videlicet in poteſtate voluntatis eſt talis omiſſio: quia videlicet voluntas poteſt, & debet cauere illam omiſſionem ideo ſibi imputatur. Ex quo ſequitur, ꝙ ſi quis omittat aliquid facere, quod non ſit in poteſtate voluntatis: ita videlicet, quòd voluntas non poſſit cauere talem omſſionem, illa omiſſio eſt culpabilis cum nullo modo ſit volūtaria. Ad primum argumentum dicendum, quod peccatum omiſſionis dicitur actuale non per poſitione actus ſed per negationem. Ad ſecundum argumentum patet ex quarta, & quinta concluſione, quod peccatum omiſſionis eſt voluntarium. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet in peccato commiſſionis cōcurrat amor ſui actualiter non tamen eſt neceſſarium in peccato omiſſionis, quòd concurrat talis amor actualis, licet ſit habitualis cum enim quis omittit, quod tenetur facere ſic eſt habitualiter diſpoſitus, quòd ſi de ſe, & de diuino præcepto cogitaret ſe ipſum diuino præcepto præferret.

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum potentia peccandi ſit a Deo.*

*D. Tho. 1. 2. q. 79. ar. 1. Scot. 2. d. 44. q. 1. Durand. 2. 97. q. 1.*

CIrca ſecundum, quòd ſuperius proponebatur de peccato in communi, videlicet circa cauſam peccati. Primo quęritur de potentia peccandi. An, videlicet ſit a Deo. Arguitur quòd non. Primo ſic. Dicit Boetius in topicis. Cuius vſus eſt malus, ipſum quoque malū eſt. Sed peccare eſt malum, ergo potentia peccandi eſt mala, & per conſequens non eſt a Deo. Secundo argu. Dicit Anſel. quòd poſſe peccare, non eſt libertas neque pars libertatis: ſed poſſe

peccare

peccare non poteſt eſſe a Deo, quia aliquod aliud poſitiuum quàm libertas ſit a Deo. igitur. Tertio arg. Voluntas poteſt deficere eo, quòd eſt ex nihilo: ergo non habet poſſe peccare per aliquid, quòd ſit a Deo. Quarto arg. Ab illo eſt actus, a quo eſt potentia: ergo ſi potentia peccãdi eſt a Deo, ſequitur, quòd peccatum eſt a Deo. Contra. Potẽtia peccandi eſt voluntas creata. igitur eſt a Deo. Notandum, quòd potentia peccandi ſumi poteſt tripliciter. Vno modo ꝓ fundamento ipſius ordinis, ſiue reſpectus ad peccatum pro eo videlicet ſecundum, quod habens eſt potens peccare. Secundo modo pro ordine ſiue reſpectu ad actũ ſubſtractũ peccati. Tertio modo pro reſpectu ad deformitatem. Hoc præmiſſo, ponẽdę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Potentia peccandi, prout nominat fundamẽtum ordinis, ſiue reſpectus ad peccatum, ſiue materialiter: ſiue formaliter ſumptum eſt a Deo. Patet, quia omne poſitiuum eſt a Deo: ſed potentia peccandi hoc modo, eſt aliquid poſitiuum. igitur. Minor declaratur, quia ſicut in potentijs paſſiuis idem eſt ſubiectum proximum priuationis, & habitus ita, & eadem cauſa actiua libera defectibilis eſt fundamentum proximum oppoſitorum agendo. ſ. & deficiẽdo: agendo quidem ipſius actus, & rectitudinis eius. Deficiendo vero carentiæ rectitudinis debitæ. Secunda concluſio. Potentia peccandi prout nominat reſpectũ ad peccatum materialiter ſumptũ pro actu ſubtracto eſt a Deo. patet, quia talis reſpectus eſt poſitiuus cum habeat ambo extrema poſitiua. Omne autem poſitiuum eſt a Deo. Tertia concluſio. Potentia peccandi prout nominat reſpectum ad deformitatem, ſiue carentiam rectitudinis debitæ, quæ eſt peccatum formaliter dictum non eſt a Deo, patet, quia talis reſpectus non eſt aliqua eſſentia poſitiua, cum terminus ad quem eſt, nihil ſit. Quod autem nihil eſt, non eſt a Deo. Tales enim negationes, & priuationes non ſunt a cauſa efficiente, ſed deficiente. Deus autem nullo modo poteſt eſſe cauſa deficiens. Ad primum argumentum dicendum, quòd Boetius loquitur de vſu, qui exercetur in re ad finem ad quem ordinatur. Voluntas autem creata non ordinatur ad peccandum, ſed ad bene agendum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd libertas abſolute, eſt perfectio ſimpliciter: in creatura eſt perfectio limitata: poteſt ergo libertas conſiderari ſecundum ſuã formalem rationem præciſe: & poteſt conſiderari, prout eſt ſub limitatione: ratione primi non ſibi conuenit poſſe peccare, neque illo modo eſt fundamẽtum proximum ordinis, ſiue reſpectus ad deformitatem peccati: ſed ratione ſecundi. Ad tertium argumentum dicendum, quòd eſſe defectibile, id eſt vertibile in nihil conſequitur omnem creaturam inquantum eſt ex nihilo. Sed eſſe ſic defectibile, ſcilicet peccando proprium eſt voluntati creatæ ea ratione qua poteſt eſſe cauſa oppoſitorum efficiendo, & deficiendo. Ad quartum argumentum dicendum, quòd peccatum quan-

tum ad entitatem actus, bene conceditur eſſe a Deo, ſed non quantum ad deformitatem illam, ergo deformitas non eſt a potentia peccandi ratione entitatis illius, quæ etiam eſt a Deo ſed inquantum illa potentia defectibilis.

*Vtrum peccatum ſit a bono, ſicut a cauſa.*

*Dinus Thomas 1.2.quæſtio.49. articu.primo. Scotus. 2. diſtinctio. 34. quæſt.1. Durand.2. diſtinct. 34.q.3.*

SEcundo quæritur. Vtrum peccatum ſit a bono ſicut a cauſa. arg. quòd non. Primo ſic. Mat.7 Mat.vij. dicitur. Non poteſt arbor bona, fructus malos facere. Secundo arguitur. Agens ſibi aſſimilat effectum, ſed peccatum non aſſimilatur bono. igitur. Tertio arguitur. Quod eſt a bono, vt ab efficiente eſt ad bonum, vt ad finem, quia efficiens, & finis ſunt ſibi inuicem cauſæ, vt habetur. ij. phyſicorum &.v. methaphiſice, ſed peccatum non *b.c.32.* eſt ad bonum, vt ad finem, quia deordinat a fine igitur. Contra eſt Auguſtinus. ij. de nuptiis, & concupiſcentia. *De nuptijs, & concupiſcentia lib. 2.* Notandum ſecundum Scotum ſecundo ſententiarum diſtinct. xxiiij. quòd in peccato mortali duo concurrunt. Vnum poſitiuum, vt materiale, & aliud priuatiuum, vt formale. Huiuſmodi autem priuationis nulla eſt cauſam effectiua, ſed defectiua tantum. Voluntas enim, quæ eſt debitrix rectitudinis dandæ actui ſuo, & non dat deficiendo peccat. Ipſa autem voluntas efficiendo cauſat actum poſitiuum cui eſt annexa illa priuatio quam tamen priuationem per ſe non intendit uoluntas. Vnde dicit Dionyſius iiij. cap. de diui. nominibus. Nemo agit ad malum aſpiciens. *De di. no.c.4.* Ideo voluntas bene dicitur cauſa per accidens illius priuationis, attendendo accidentalitatem ex parte effectus. Eſt etiã accidentalitas ex parte cauſæ non proprie ſicut album dicitur eſſe cauſa per accidens ædificationis, & vniuerſaliter omne, quod accidit cauſæ per ſe, ita quòd facit vnum per accidens cum illa, ſed extendendo accidens ad quodlibet, quod eſt extra per ſe rationem alicuius, quomodo differentia dicitur accidere generi. Hoc enim modo voluntas contracta per aliquam differentiam ad voluntatem creatam, quam differentiam circũloquimur per hoc, quod dicitur eſſe limitatum vel defectibile eſt proxima cauſa defectiua reſpectu peccati: & hoc accidentaliter ſiue per accidens ex parte cauſæ accipiendo voluntatem ſecundum ſe pro cauſa, quia per prędictam differentiam ſibi per accidens conuenit eſſe cauſam reſpectu peccati. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Pecatum eo modo quo poteſt habere cauſam eſt a bono. patet, quia, vel a bono, vt a cauſa, vel ab aliquo malo ſimpliciter primo: ſed non eſt malum ſimpliciter primum a quo ſit peccatum, ergo eſt a bono. Minor patet, quia ſi eẽt malũ ſimpliciter primũ eẽt neceſſe eſſe & imparticipatum, & independens: ſed iſta nõ conueniunt

ueniunt niſi enti perfectiſſimo: ergo malum eſſet ens perfectiſſimum, quod eſt falſum. Secunda concluſio. Bonum eſt cauſa mali formaliter ſumpti non effectiua, ſed defectiua Primum patet, quia, quod nihil eſt non habet cauſam effectiuam, ſed malũ formaliter ſumptum nihil eſt, vt patet per Auguſtinum pertractantem illud Iohannis.j. Sine ipſo factum eſt nihil. igitur. Secundum patet ex dictis in præcedenti notabili. Tertia concluſio. Bonum ſcilicet voluntas creata eſt cauſa per accidens peccati formaliter ſumpti. patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd Saluator per arborem intelligit actum interiorem, & per fructum actum exteriorem, qui non eſt bonus, niſi actus interior bonus ſit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd maior eſt intelligenda de cauſa efficiente: licet in cauſa æquiuocationis ſit remota ſimilitudo inter cauſam, & cauſatum: non autem eſt vera de cauſa defectiua. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de eo quod ab efficiente efficiendo, & non deficiendo. bonum autem eſt cauſa deformitatis peccati deficiendo.

## QVAESTIO TERTIA.

*Vtrum peccatum poßit eſſe a Deo.*

*Diuus Thomas 1.2. quæſtio. 79. articu. 1. Scotus 2. diſtinctio. 37. quæſtio. 1. Durandus 2. diſtinct. 37. quæſt. 1. & diſtinct. 44. quæſt. prima.*

TErtio quæritur. Vtrum peccatum poſſit eſſe a Deo? Ar. ꝙ ſic: quia quicquid eſt cauſa cauſæ: eſt cauſa cauſati: ſed Deus eſt cauſa voluntatis createę quæ eſt cauſa peccati: igitur. Secundo arguitur: Actus ſubſtratus peccato eſt a Deo: ergo Deus eſt cauſa peccati: patet antecedens, quia eſt ens poſitiuum: & patet conſequentia: quia voluntas creata non ab alio eſt cauſa peccati: niſi quia cauſat actum ſubſtratum deformitati. Tertio arguitur. Deus poteſt annihilare gratiam in anima: ergo per actionem Dei poteſt non eſſe grata Deo: ergo eodem modo poteſt eſſe cauſa peccati. Quarto ar. Deus eſt cauſa excecationis, & indurationis. Dicitur enim ad Rom. Cuius vult miſeretur: & quem vult indurat. *Ro. 9.* Et Exod. Indurabo cor Pharaonis: igitur. *Exo. 4.* Contra. Auguſtinus ſuper illo verbo Iohannis primo. Sine ipſo factum eſt nihil. Dicit, quòd per verbum, non eſt factum peccatum. Primo notandum, quòd aliquorum eſt opinio, quòd voluntas eſt totalis cauſa reſpectu ſuæ volitionis. Ita, quòd Deus reſpectu illius non habet aliquam efficientiam immediatam: ſed tantum mediatam. Tum quia aliter ipſa voluntas non eſſet libera, cum in eius poteſtate non eſſet ſuus actus. Tum, quia voluntas nihil contingẽter cauſaret eo, quòd haberet neceſſariam habitudinem ad primã cauſam reſpectu effectus. Tum quia voluntas peccare nõ poſſet:

poſſet: quia cum Deus ſit prior cauſa in primo inſtanti naturæ cauſaret rectitudinem in actu. Tum quia dicit Auguſt. ꝙ Deus ſic res quas condidit admin ſtrat vt eas agere proprios motus ſinat. Tum quia eccleſiaſt. dicitur. Ab initio Deus creauit hominē, & reliquit eum in manu conſilij ſui. Secundo notandum, quòd ſi prædicta opinio eſſet vera, faciliter aſſignari poſſet quomodo Deus non ſit cauſa peccati. Loquendo enim ſiue de materiali, ſiue de formali in peccato totū eſſet cauſatum a voluntate, ſicut a cauſa totali. Et ita nullo modo a Deo, niſi mediate inquantum Deus produxit voluntatem talē, quæ poteſt ſic & ſic velle. Sed cōtra iſtam opinionem obiicitur: quia ex ea videtur ſequi Deum non eſſe cauſam meriti. Item illa opinio deſtruit ordinem cauſarum ſecundum quem omnis cauſa primaria plus inſtituit in effectum, quàm ſecunda, vt patet ex prima propoſitione de cauſis. Sed ſecundum illam opinionem, cauſa prima non influeret in effectum. Ad primum autē iſtorum dici poteſt, quòd Deus aliquo modo eſt cauſa meriti, quo modo non eſt cauſa peccati: quia immediate cauſat in anima gratiam, vel charitatem, quæ per modum naturæ inclinat ad merendum, & quandocunque forma actiua per modum naturæ eſt ab aliquo agente etiam actio formæ illius eſt ab eo, quòd ab ipſo talis forma habet inclinationem, & neceſſitatem ad talem effectum. Ad ſecundum dici poteſt, quòd ſemper manet ordo eſſentialis inter cauſas ſecūdum ſuum eſſe: quia prima cauſat ſecundam. Sed contra iſtam opinionem iterum arguit Scot. ſic: quia ex ea ſequitur, quòd Deus non ſit naturaliter præſcius futurorum: & ſecundo, quòd non ſit omnipotens: patet prima conſequentia, quia ſecundum illam opinionem quantumcunque voluntas diuina ponatur determinata ad vnam partem eorū, quę dependent a voluntate creata poterit voluntas creata aliter velle, & ita non eſt ibi certitudo ex cognitione determinationis voluntatis diuinæ. Patet ſecunda conſequentia: quia quicquid vult omnipotens, hoc fit: ſed ſecundū prædictam opinionem voluntas ex ſe poſſet eſſe determinate ad partem oppoſitam eius, quod eſt a Deo volitum, nec poſſet voluntas diuina impedire voluntatem creatam ex ſe ſic determinatam niſi violenter: volūtatem autem violentari includit contradictionem. Propter igitur iſtas duas rationes recedit Scotus ab opinione prædicta. Tertio notandum, quòd quando duæ cauſæ partiales concurrunt ad effectum communem ambarum poteſt eſſe defectus ex parte vnius cauſæ tantum: licet non ex parte alterius ſicut in claudicatione defectus eſt a tibia curua, & non a virtute motiua, a qua tamen cauſatur quicquid eſt motionis ī claudicatione. Ita igitur ſi ad velle voluntatis creatæ, concurrit etiā voluntas diuina poteſt eſſe defectus in ipſo velle ex parte voluntatis creatæ, quæ poſſet dare rectitudinem actui quam tenetur dare, & tamen non dat, nec tamen eſt defectus ex parte voluntatis diuinæ, quæ licet non teneatur dare rectitudinem: tamen quantum

Marginalia: De ci. Dei. li. 5. — Eccle. 15. — 2. d. 37. q. 1.

quantum eſt de ſe daret,ſi voluntas creata cooperaretur. Vniuerſaliter enim quicquid Deus dat antecedenter daret illud conſequenter quantum eſt ex ſe niſi eſſet impedimentum: dando autē voluntatem liberam,dedit antecedenter opera recta, quæ ſunt in poteſtate voluntatis.& conſequenter daret rectitudinem illā, ſi ipſa voluntas ſecundum ſuam cauſalitatem eam cauſaret. Et ſi inſtetur,quia accipiendo tempus in quo voluntas peccat, & diuidendo in duo inſtantia naturæ A & B. In a comparatur Deus ad voluntatem, vt cauſa prior. In b vero voluntas comparatur ad ſe, vt cauſa poſterior. Tunc quæro an in a cauſat rectitudinem. Et ſequitur,quòd voluntas etiam cauſat eam in b: alioquin ſi voluntas cauſaret in b: peccatum oppoſitum rectitudini: ſimul erunt in voluntate peccatū, & rectitudo oppoſita, quod eſt impoſſibile. Igitur oportet dicere, quòd Deus non cauſat rectitudinem in a. Et ſic per conſequens voluntas non cauſat in b præexigendo naturaliter Deum non cauſare in a: ergo videtur quòd non ſit defectus ex parte voluntatis creatæ, niſi præexigēdo defectum ex parte diuinæ voluntatis. Ad hoc reſpondet Scotus,quòd prioritas, quæ includit poſſe eſſe ſine ſe inuicem abſque contradictione non eſt in ordine cauſatum, vt cauſant effectum communem: ſed ſimul cauſant: ſicut enim loquendo de diuerſis generibus cauſarum, non prius natura materia materiat, quàm efficiens efficiat quaſi ſine contradictione poſſet eſſe materiatum,& non effectum, vel econuerſo: ſed tantum prius natura hoc eſt perfectius vna cauſa cauſat quàm alia. Ita in eodem genere cauſæ diuerſæ,cauſæ ordinatæ, licet habeant ordinem ſecundum perfectius, & imperfectius cauſare: non tamen habēt prioritatem naturæ, quæ dicat poſſe eſſe ſine ſeinuicem reſpectu tertij: immo in eodem inſtanti naturæ cauſant effectum communem,ita ꝙ neutra tunc cauſat ſine altera: ſed ꝙ effectus non rectus cauſetur, hoc non eſt, tunc propter cauſam priorem, quæ quantum eſt ex ſe recte cauſaret ſi ſecunda cauſaret, vt tenetur. His præmiſſis,ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Actus peccati quantum ad ſubſtratum eſt a Deo: probatur,quia ens & bonum conuertuntur,& bonum eſt in omni genere, ſicut & ens, ex primo Ethicorum:ergo quod habet propriam entitatem, habet & propriam bonitatem: ſed actus peccati quantum ad ſubſtratum habet propriam entitatem: ergo & propriam bonitatem. Omne autē tale eſt a Deo: igitur. Sed inſtatur, quia tunc Deus faceret contra ſuam prohibitionem. Prohibuit enim Adæ comedere, nec aliqua delectatio in actu eſt peccatum, niſi quia prohibetur:ergo ſi feciſſet illum actum poſitiuum,immediate feciſſet contra ſuam prohibitionem. Item actus Dei eſt ordinatiſſimus: actus autem voluntatis peccantis eſt inordinatus: ergo idem actus erit ordinatus, & inordinatus.Item liberum arbitrium non errat quando in agēdo concordat ſuæ regulæ.Regula autem eius in agendo eſt diuina voluntas: ergo ſi Deus vult, quòd

quòd liberum arbitrium peccās, vult tunc illud liberum arbitriū quando peccat non peccat. Ad primum dicendum, quòd multa vult Deus voluntate beneplaciti, quæ prohibuit voluntate ſigni, & noluit omnia fieri, quæ præcepit ſicut noluit Iſaac immolari, quod tamen præcepit: eius autem quod vult voluntate beneplaciti oppoſitum aliquod præcepit. Ad ſecundum dicendum, quòd illud quod eſt formaliter actus voluntatis creatę non eſt actus voluntatis diuinæ: ſed effectus eius: quia voluntas diuina ſemper eſt ordinata: & actus eius rectus. Iſte autem actus voluntatis creatæ eſt inordinatus: quia caret rectitudine debita. Iſte vero actus a Deo cauſante eſt ordinate volitus: quemadmodum in nobis actus noſter eſt materialiter bonus: quia poteſt eſſe a charitate elicitus. Sequitur ergo, quòd velle diuinum eſt ſimpliciter bonum: quia ex charitate eſt quaſi elicitum: & ita opus exterius iſtius velle, quod eſt velle voluntatis creatæ eſt ordinatum materialiter ſiue ſecundum quid: inordinatum autem ſimpliciter inquantum eſt actus quo voluntas creata formaliter vult. Ad tertium dicendum, ꝙ voluntas diuina non eſt regula voluntatis creatę quantum ad rectitudinem, quo ad ipſum volitum: vt ſcilicet volūtas creata diuinæ voluntati correſpondens in volito ſit recta: ſed inquantum vult voluntatem creatam ſic, vel ſic velle. Et hoc volendo voluntate ſigni, & antecedente: non autem ſemper voluntate beneplaciti, & conſequente. Secunda concluſio. Deus in ſe peccare nō poteſt. Patet, quia non poteſt a ſe auerti, nec formaliter, quia non poteſt ſe non ſummæ diligere, nec virtualiter: quia nihil aliud a ſe eſt ſibi neceſſarium ad volendum ſe. Tertia concluſio. Voluntas diuina non poteſt eſſe cauſa peccati, quantum ad deformitatem: patet, quia dicit Auguſt. quòd nullo homine ſapiente autore fit homo deterior. Deus autem eſt omni homine ſapiente præſtantior: ergo Deo autore non fit homo deterior, vt vult Aug. ibidem Item Aug. in eodē li. quod eſt cauſa omni enti, vt ſit non eſt cauſa non eſſendi: ſed Deus eſt cauſa eſſendi omni enti: ergo non eſt cauſa non eſſendi alicui: ergo nec cauſa peccati, quod formaliter eſt non eſſe. Sed inſtatur quia ſicut Deus prius naturaliter agit ad actionem rectā, quàm voluntas creata ita videtur, ꝙ prius non agit, quàm voluntas creata non agat, quando actio eſt non recta. Dicendum, quòd ſi Deus non cauſat libere rectitudinem, quæ deberet eſſe in actu volūtatis creatæ, & hoc ꝑꝑ libertatē voluntatis ſuæ non autem ꝑꝑ defectum voluntatis creatæ, non voluntarie cooperantis, non eſt tunc cauſa peccati in voluntate creata. quia non eſt ibi carentia iuſtitiæ debitæ: non enim eſt iuſtitia debita a voluntate creato, niſi inquantum in eius poteſtate eſt recte agere. Si ergo Deus eſſet prima cauſa non agens rectitudinem in actu: actus non rectus, non eſſet peccatum. Ad primum argumentum dicēdum, quòd maior eſt intelligenda de cauſa efficiente, & non de cauſa deficiente. Ad ſecundum argumen-

*Aug. libro lxxxiij. q.*

gumentum dicendum ad proba tionem conſequentiæ, quòd non propter hoc ſolum imputatur peccatum voluntati creatæ: quia ipſa per accidens cauſat defectum: ſed quia ipſa tenetur agere recte inquantum effectus eſt in poteſtate ſua, & non agit recte: non ſic autem tenetur voluntas diuina. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſi Deus annihilet gratiam ſine defectu voluntatis creatæ in operando iſta carentia non eſſet peccatum: quia non eſſet carentia iuſtitiæ debitæ: voluntas enim non eſt debitrix illius iuſtitiæ, niſi inquantum in eius poteſtate eſt conſeruare eam, ne ſcilicet demeritorie eam corrumpat. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Deus dicitur eſſe cauſa excecationis, & obdurationis, non quantum ad auerſionem a diuino lumine: ſed ad ſubſtractionem gratiæ, ex qua ſequitur, quòd mens diuinitus nòn illuminatur ad recte videndum, & cor hominis non emoliatur ad recte viuendum: ſed hanc gratiam non ſubſtrahit Deus, niſi propter hominis demeritum.

*Vtrum Diabolus directe inducat hominem ad peccandum.*

*Tho. 1. 2. q. 8. ar. 1.*

QVarto quæritur. Vtrum diabolus poſſit directe eſſe homini cauſa peccandi neceſſitatem inferens ad peccandum? Arguitur, quòd ſic: quia dicit Beda, quòd diabolus animam in affectum maliciæ trahit. Secundo arguitur. Maior poteſtas poteſt neceſſitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Iob. xlj. Non eſt poteſtas ſuper terram, quæ ei valeat comparari: igitur. *Iob. 41.* Tertio arguitur ſecundum Auguſtinum nonnullum peccatum eſt cum caro concupiſcit aduerſus ſpiritum: ſed concupiſcentiam carnis poteſt diabolus cauſare ſicut & cæteras paſſiones: igitur. Contra. Dicit Auguſtinus libro de libero arbitrio. Nulla alia re fit mens hominis ſerua libidinis, niſi propria voluntate. Primo notandum, quòd voluntas a duobus moueri poteſt. Vno modo ab obiecto, ſicut appetibile apprehenſum mouet appetitum. Alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non poteſt eſſe niſi vel ipſa voluntas, vel Deus qui poteſt voluntatem immutare. Secundo notandum, quòd ex parte obiecti tripliciter poteſt intelligi, quod aliquid moueat voluntatem. Vno modo ipſum obiectum propoſitum, quod dicitur mouere, vt cauſa partialis volitionis. Alio modo ille qui proponit, vel offert huiuſmodi obiectum. Tertio modo, ille qui perſuadet obiectum propoſitum habere rationem boni. Primo igitur modo res ſenſibiles, aut etiam ſpiritales, apprehenſæ per intellectum, mouent voluntatem. Secundo autem & tertio modo diabolus, vel etiam homo poteſt dici moueri voluntatem alterius hominis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Diabolus non poteſt eſſe homini directe, vel ſuffi

cienter cauſa peccati: ſed ſolum per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile prima pars: patet, quia voluntas non ex neceſſitate mouetur ab aliquo obiecto: ergo nec neceſſario mouetur ab eo, qui proponit vel qui perſuadet. Diabolus autem non poteſt mouere niſi proponendo obiectum, vel perſuadendo ipſum habere rationem boni. Secunda pars probatur, quia natura corporalis obedit ſpirituali ad motum localem, ergo diabolus poteſt illa cauſare, quæ ex motu locali corporum prouenire, poſſunt niſi virtute diuina reprimatur. Sed quandoque ad motum localem conſequitur repræſentatio aliquarum formarum imaginabilium. Dicit enim philoſophus, quod cum animal dormierit deſcendente plurimo ſanguine ad principiū ſenſitiuum ſimul deſcendunt motus, ſiue impreſſiones relictæ ex ſenſibilium motionibus, quæ ſpeciebus ſenſibilibus reſeruantur, & mouent principium apprehēſiuum, ac ſi rebus ipſis exterioribus immutaretur. Vnde talis motus localis ſpirituum, vel humorum procreari poteſt a dæmonibus, ſiue dormiant, ſiue vigilent homines. Et ſic ſequitur, ꝙ homo aliqua imaginatur, quę conſequenter intellectui præſentantur, & per intellectum voluntati. Certum eſt etiam, quòd poteſt diabolus aliqua ſenſibilia exterius offerre ſenſui, quæ per ſenſum offeruntur intellectui, & etiam per intellectum voluntati. Item per motum cordis, & ſpirituum concitatur appetitus ſenſitiuus ad aliquas paſſiones: contingat autem ex paſſione concitata, vt id quod proponitur imaginationi iudicetur proſequendum: quia ei qui a paſſione detinetur, videtur eſſe bonum id ad quod per paſſionem inclinatur: igitur per hunc modum diabolus perſuadet aliquid habere rationem boni. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ autoritas Bedæ eſt intelligenda ſic, ꝙ diabolus trahit in affectum maliciæ ſuggerendo, vel proponendo. Ad ſecundum argumentū dicendum, ꝙ illud verbum Iob eſt intelligendum de potentia executiua, & non de potentia volitiua. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ concupiſcentia carnis quando ei voluntas actualiter reſiſtit non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis. Non eſt autem in poteſtate diaboli, ꝙ voluntas non reſiſtat, & ideo non poteſt neceſſitatem inferre peccandi.

*Lib. de ſomno, & vig.*

## QVAESTIO QVINTA.

*Vtrum peccatum ſit cauſa peccati.*

*D. Tho. 1. 2. q. 75. ar. 4. Duran. 2. d. 36. q. 1.*

QVinto quæritur. Vtrum peccatum ſit cauſa peccati. Arguitur ꝙ non, quia vel eſſet cauſa voluntaria, vel neceſſaria. Non primum, quia nihil voluntarie operatur, niſi quod cognoſcit, & appetit, quod non competit peccato. Nec ſecundum quia qui peccat vno peccato, non eſt neceſſe, quod peccet alio. Contra dicit Gregor. ſuper Ezec. Peccatum ꝙ per pœnitentiam citius non deletur

deletur peccatũ eſt & cauſa peccati. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima eſt. Aliquid poteſt eſſe cauſa alicuius dupliciter. Vno modo per ſe & directæ agendo & mouẽdo. Alio modo per accidens, & indirectæ admodum remouentis prohibens. ſecunda eſt: remotio prohibentis poteſt fieri dupliciter. Vno modo aliquid efficiendo, aut mouẽdo, vt cum quis frangit, vel amouet trabem prohibentẽ lapidem ne cadat. Alio modo per modũ demeriti quemadmodũ illæ, qui peccat dicit̃ a ſe remouere gratiam, quia demeretur eius ablationem, quæ quidem gratia impediebat peccatum. Tertia eſt, aliquid poteſt dici cauſa alicuius dupliciter. Vno modo propriæ cauſando videlicet in aliquo genere quattuor cauſarũ. Alio modo impropriæ, quia videlicet ſine illo non cauſaretur effectus cum tñ ad hoc non concurrat ĩ aliquo genere quattuor cauſarum, & tale dici ſolet cauſa, ſine qua non. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Loquendo de peccato formaliter, peccatum non eſt per ſe cauſa peccati, patet, quia peccatum illo modo nihil eſt, nec habet cauſam, niſi defectiuam, & per accidens, vt ſupra dictum eſt. Secunda concluſio. Loquendo de peccato tam formaliter, quàm materialiter, peccatum aliquando eſt cauſa per accidens peccati ad modum remouentis prohibens. Patet, quia peccatum eſt demeritũ, quo voluntas priuatur gratia qua ablata voluntas eſt debilior ad bonum, & procliuior ad malum. Tertia concluſio. Loquendo de peccato, quo ad materiale, peccatum aliquando eſt cauſa peccati impropriæ, licet non propriç. Prima pars patet, quia niſi eſſet actus in ordinatus in voluntate non poſſet eſſe actus inordinatus, ſiue culpabilis in aliis potentiis: ergo peccatum in voluntate eſt cauſa, ſine qua non: reſpectu peccati exiſtentis in aliis potentiis. Non eſt tamen intelligendum, quòd actus elicitus a voluntate, & actus imperatus, ſint duo peccata in eſſe morali, & theologico. Licet ſint duo actus in eſſe naturæ. Item ſic probatur prima pars concluſionis, quia poſt priora peccata relinquitur in voluntate diſpoſitio, quędam aut habituatio inclinãs ad conſimiles actus, quæ quidẽ diſpoſitio non eſſet, niſi peccata præceſſiſſent. ſecunda pars probatur, quia volitiones in quibus eſt principaliter & formaliter peccatum, ſunt actus immanentes. actus autem immanentes non ſunt productiui alicuius in eſſe reali. Ad argumentum dicendum, quod peccatum non eſt cauſa voluntaria, nec etiam neceſſaria peccati, non enim eſt cauſa propriæ dicta, nec per ſe, vt dictum eſt.

*Vtrum ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati.*

*Tho. 1. 2. q. 76. ar. 2. Dur. 2. d. 22. q. 3. & 4.*

SExto quæritur. Vtrum ignorãtia poſſit eſſe cauſa peccati. Arguitur, quod non, quia ens nullius eſt cauſa: ſed ignorantia eſt non ens cum ſit priuatio ſciẽtiæ. igitur. ſecundo arguitur.

Ignorantia excuſat a peccato, cum cauſet inuoluntarium. vt patet. igitur. Tertio arguitur. peccatum eſt in voluntate: voluntas autem non fertur in id, quod eſt ignoratum. igitur. Cõtra. dicit Auguſt. quòd quædam per ignorantiam peccantur.

*j. Ethi.*

*Lib. de natura & gratia.*

Notandæ ſunt hic aliquæ diſtinctiones de ignorãtia, quæ in præcedenti tractatu poſitæ ſunt, vbi quærebatur. An ignorantia cauſet inuoluntarium. Præter quas notandæ ſunt etiam aliæ duæ diſtinctiones. Prima ſumitur a philoſopho. videlicet, quòd duplex eſt ignorantia. Vna eſt tam in actu, quàm in habitu, quæ videlicet eſt priuatio ſcientiæ, tam actualis, quàm habitualis. Alia vero eſt in actu: ſed non in habitu, ſicut contingit in eo, qui vincitur a paſsione ratione cuius non conſiderat ea, quæ conſideranda ſunt. Secunda ponitur a Richardo. videlicet, quòd triplex eſt ignorantia. Prima eſt ignorantia inuincibilis ſimpliciter. Alia eſt affectata, vt cũ quis vult ignorare propter minorem remorſum conſcientiæ. Tertia eſt ignorantia craſſa, quę partim eſt voluntaria, & partim inuoluntaria, vt cum quis propter negligentiam non vult laborare vt ſciat, quod tenetur ſcire quàmuis illud ſcire vellet ſine labore. Præterea notandum quòd ignorantia, ſecundũ quòd diuerſimodè ſe habet ad voluntatem faciẽdo voluntarium, vel inuoluntarium iuxta ea, quæ dicta ſunt in ſecũdo tractatu, vbi ſupra, ſecundum hoc dici poteſt cauſare vel non cauſare peccatũ, & excuſare vel minuere, aut aggrauare. His præmiſsis ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Ignorantia antecedenter ſe habens ad actum volendi non eſt peccatum, nec cauſa peccati. Patet, quia illa ignorantia facit ſimpliciter inuoluntarium quẽadmodum dictum eſt, vbi ſupra non eſt autem peccatum, niſi ſit voluntarium. Secunda concluſio. Ignorantia in actu, quæ eſt priuatio actualis conſiderationis eorum quæ conſideranda ſunt, aliquando eſt cauſa peccati per accidens. Patet, quia eſt priuatio ſcientiæ, quæ quidem ſciẽtia ſi præſens eſſet prohiberet peccatum. Tertia concluſio. Ignorantia inuincibilis ſimpliciter, ſiue in actu, ſiue in habitu totaliter excuſat a peccato. Patet, quia tollit rationem volũtarii. Quarta concluſio. Ignorantia affectata aggrauat peccatum: & eſt cauſa peccati, modo ſupradicto in ſecunda concluſione. Prima pars patet ex eo, quòd talis ignorantia eſt voluntaria. Secunda pars probatur, vt ſecunda concluſio. Quinta concluſio. Ignorantia craſſa aliqualiter diminuit peccatum, & tamen aliqualiter eſt cauſa peccati. Patet, quia talis ignorantia, vt dictum eſt partim eſt voluntaria, & partim inuoluntaria. Ad primum argumentum dicendum, quòd ignorantia non eſt per ſe cauſa peccati: ſed per accidens tantum admodum remouentis prohibens, ſiue potius vt ipſa remotio prohibẽtis. Ad ſecundum arg. dicendum, ꝙ ſatis patet ex dictis. Ad tertium arg. dicendum, quod ignorantia non ex hoc dicitur cauſa peccati, quia voluntas fertur ad aliquid

quid ignotum, ſed quia inordinatæ fertur in aliquid in quod non ferretur, niſi ignorantia ali qua eſſet in intellectu.

*Vtrum amor ſui ſit prima cauſa peccati.*

*Tho. 1. 2. q. 84. ar. 1. Duran. 2. d. 42. q. 4.*

SEptimo quæritur. Vtrum inter paſsiones, quæ ſunt cauſa peccati prima & principalis, ſit amor ſui? Primo arguitur, quòd paſsiones non poſsint eſſe cauſa peccati, quia paſsio excuſat a peccato cum cauſet inuoluntarium, vt patet de concupiſcentia carnis, de qua dicitur ad *Gala. 5* Galathas. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum, vt non quæcunque vultis illa faciatis. Secundo arg. quòd amor ſui non ſit prima cauſa peccati, quia amor ſui bonus eſt cum præcipiatur homini, vt diligat proximum, ſicut *Leu. 19* ſeipſum. Tertio arg. Dicit Apo*Rom. 7* ſtolus. Occaſionẽ accepta peccatum per mãdatum operatum eſt in me omnem cõcupiſcentiam. vbi dicit gloſa Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, omne malum prohibet, ergo videtur, quòd concupiſcentia eſt cauſa omnis peccati. concupiſcentia autem eſt alia paſſio, quàm amor ſui igitur. Quarto arguitur. Auguſtinus ſuper illud pſalmi. Incenſa igni, & ſuffoſa. Dicit, quòd omne peccatum eſt ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante, ergo non ſolus amor ſui eſt cauſa peccati. Contra. *Rom. 7* Apoſtolus ad Roma. vocat paſſiones peccatorum, & non niſi, quia cauſant peccata. Et quo ad ſecundum arg. per Auguſt. libro de ciuitate Dei dicentem, quòd amor ſui, vſque ad contemptum Dei facit ciuitatem Babilonis. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima ponitur a beato Bon. videlicet, quòd quædam eſt paſsio illata ab extrinſeco, & circa hanc non eſt meritum, nec demeritum niſi inquantum a voluntate reſpuitur, vel acceptatur. Vnde propriæ loquendo in talibus pœna non eſt meritoria, ſed ſufferentia paſsionis. *2. d. q. 77. ar. 1* Alia eſt paſsio, quę oritur ex corruptione naturæ, vt fames & ſitis, & aliæ huiuſmodi paſsiones. paſsiones etiam iræ, & triſtitiæ, vt præueniunt iudicium rationis. Et in talibus etiam non eſt meritum, nec demeritũ niſi pro quanto acceptantur, & reſpuuntur a voluntate. Aliæ vero ſunt paſsiones, quæ proueniunt ex imperio voluntatis liberè. Et in talibus eſt meritum aut demeritum. Secũda diſtinctio etiam ſumitur a beato Bonauent. vbi ſupra, quia videlicet dupliciter poteſt eſſe paſsio proueniens ex imperio voluntatis. Vno modo ex imperio voluntatis ſe conuertentis ad bonum ſimpliciter, & tunc deteſtatur id, quod aduerſatur illi bono videlicet peccatum. Vnde paſsio inde cõſurgens eſt meritoria. Alio modo ex imperio voluntatis ſe conuertentis ad bonum proprium, & priuatum, & ad bonum vt tunc, & tunc paſsio inde conſurgẽs culpabilis eſt, non tamen habet plenam rationem culpæ, niſi quando in voluntate conſummatur, vtpote cum quis vult iraſci,

aut inuidere, aut contriſtari. Tertia diſtinctio ponitur a bea-
1.2.q. to Thoma, quia videlicet quæ-
17. ar.1 dam eſt paſſio totaliter auferens vſum rationis, vt patet in his, q̃ propter amorem, vel iram inſaniunt:& tūc ſi talis paſſio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia eſt voluntarius in ſua cauſa. Si vero cauſa non fuerit voluntaria, ſed naturalis puta cum quis ex ægritudine vel aliqua huiuſmodi cauſa incidit in paſſionē, quæ totaliter vſum rationis aufert. Actus omnino redditur inuolūtarius & a peccato totaliter excuſatur. Alia vero eſt paſſio, quę non totalem intercipit vſum rationis, & tunc ratio poteſt paſſionem excludere diuertēdo ad alias cogitationes, vel impedire ne ſuum conſequatur effectum, quia membra non applicantur operi, niſi per conſenſum rationis, vnde talis paſſio non totaliter excuſat a peccato. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cōcluſiones. Prima eſt. Paſſio appetitus ſenſitiui poteſt eſſe cauſa peccati per accidens admodum remouentis prohibens. Patet, quia conſtat, ꝙ paſſionem appetitus ſenſitiui ſequitur imaginationis, & æſtimatiuè appræhenſio. Vnde videmus, ꝙ homines in aliqua exiſtentes paſſione nō facile imaginationem auertunt ab his circa, quæ afficiūtur: ergo per conſequens iudicium rōnis plerunq; ſequitur paſſionē appetitus ſenſitiui, & per conſequens motus voluntatis, qui natus eſt ſequi iudicium rationis. Paſſio igitur appetitus ſenſitiui aufert, vel impedit iudicium rationis rectum, quod ſi adeſſet prohiberet peccatum. In tali ergo caſu videtur committi peccatum ex paſſione, quod etiam aliquando dicitur peccatum ex infirmitate. Ipſe enim paſſiones, vt dicit Tulius lib. de tuſculanis quæſtionibus. Aegritudines animæ vocantur. Secunda concluſio. Paſſio appetitus ſenſitiui aliquando alleuiat peccatum, & aliquando totaliter excuſat. Patet, quia aliquando talis paſſio minuit voluntarium, & aliquando etiam totaliter aufert voluntarium, & ſimpliciter facit inuoluntarium, vt patere poteſt ex dictis. Tertia concluſio. Amor ſui eſt prima radix, & cauſa omnis peccati, & hoc intelligendo de cauſa, ſine qua non, patet, quia omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni, vel eſt ipſæ inordinatus appetitus. Sed, qud aliquis appetat inordinatæ aliqd temporale bonum: hoc ex hoc procedit, quòd inordinatę amat ſeipſum, igitur. Eſt tamen aduertendum, quod amor ſui poteſt eſſe dupliciter. Vno modo in appetitu ſenſitiuo. & talis de ſe non eſt peccatum, nec cauſa peccati, niſi pro quanto acceptatur a voluntate. Alio modo in ipſa voluntate rationali. Et ſic poteſt ſumi dupliciter. Vno modo, quaſi habitualiter pro naturali inclinatione voluntatis ad bonum proprium commodi: & iſte amor ſui non eſt peccatum poteſt tamen dici cauſa peccati quodam modo diſpoſitiuè, & inclinatiuè. Alio modo actualiter pro actuali dilectione ſui, ſm̄ affectionem commodi proprii ſecluſo affectu iuſtitiæ, Et talis amor

*Tulius lib. de tuſcul. quæſt.*

amor eſt peccatum, & cauſa cuiuſcunque alterius peccati loquendo de cauſa peccati eo modo quo dictum eſt in multis quæſtionibus præcedentibus. Ad primum arg dicẽdum, quòd illud, quòd dicitur, vt non quæcunque vultis illa faciatis non eſt referendum ad ea, quæ fiunt per exteriorem actum: ſed ad interiorem concupiſcentię motum, vellet enim homo iuſtus nunquam concupiſcere malum, & hoc modo etiam exponitur illud, quod dicitur ad Rom.vij.
Ro. 7. Quod odi malum illud facio. Vel poteſt etiam illud referri ad voluntatem pręcedentem paſſionem, vt patet in incontinentibus qui contra ſuum propoſitum agunt propter ſuam concupiſcentiam. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd hic ſolum eſt ſermo de amore inordinato ſui, qui perducit ad contemptum Dei, non autem de amore debito quo quis ſibi vult bonum, quod ei ſecundum rationem cõgruit. Ad tertium argu. dicendum, quòd concupiſcentia, qua quis appetit ſibi bonum, reducitur ad amorem ſui ſicut ad priorem affectionem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd aliquis dicitur amare aliquid dupliciter, videlicet amore concupiſcentiæ bonum illud, quod ſibi optat, vel alteri, & amore amicitiæ ſeipſum, vel alterum, cui bonum optat. Amor igitur cõcupiſcentiæ qui eſt eius, quod optatur, habet concomitantem, vel etiam antecedentem timorẽ qui pertinet ad fugam mali, vt puta quoniam quis nimis timet paupertatem, ideo tunc inordinate concupiſcit diuitias. Sed tamen vtrunque iſtorum, timor videlicet, & amor concupiſcentiæ reducũtur ad amorem ſui. Propter hoc enim homo vel appetit ſibi bona, vel fugit mala, quia amat ſeipſum.

*Vtrum peccans ex malitia grauius peccet, quam is qui peccat ex paſſione.*

*D.Tho.1. 2.q. 78. ar. 4. Scot. 2. d. 43. quæſt.1.*

Octauo quæritur. Vtrum peccans ex certa malitia grauius peccet, quâm ille qui peccat ex paſſione. Primo ar. quòd nullus peccet ex induſtria ſiue certa malicia, quia ignorantia opponitur induſtriæ. Sed omnis malus eſt ignorans, vt habetur.iii. Ethycorum. & Prouerbiorum.xiiii. dicitur. Errat qui operantur malum. *Prou. 14.* Secundo arguitur. Dicit Dionyſius, quòd nullus tendens ad malum operatur. *De Diuin.no. c.4.* Tertio ar. quòd peccans ex certa malitia nõ grauius peccet, quam peccans ex paſſione, quia peccarẽ ex certa malitia eſt peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex paſſione etiam eligit malũ ergo non minus peccat quàm ille qui peccat ex certa malitia. Quarto arguitur quãto quis habet maius impellens ad peccandum, tanto minus peccat. Sed ille, qui peccat ex malicia impellitur ab habitu cuius eſt fortior impulſio, quam paſſionis. igitur. Contra peccatum, quod ex induſtria committitur grauiorem pœnam meretur. ſecundum illud illud Iob. xxxiiii. *Iob.34.* Quaſi impios percuſſit eos in loco videntium

qui quaſi de induſtria receſſerũt ab eo, & vias eius intelligere noluerunt. Hic notanda ſunt tria præambula. Primum eſt, ꝙ
2.d.43. q.1. ſicut dicit Scotus. Voluntas, quia coniuncta eſt appetitui ſenſitiuo nata eſt ſibi condelectari. Et ideo peccans occaſionaliter ex inclinatione appetitus ſenſitiui ad ſuum delectabile, peccat ex paſſione, quòd dicitur peccatum ex infirmitate & eſt appropriate in patrem, cui appropriatur potentia. Quia vero ipſa voluntas agit per cognitionem intellectualem. Ideo ratione errante ipſa non rectæ vult. Et tunc dicitur peccatum ex ignorantia, & eſt appropriate contra filium. Cum vero voluntas ex libertate ſua abſque paſſione in appetitu ſenſitiuo, aut errore in ratione peccat. Tunc dicitur peccatum ex malitia. Et eſt ibi pleniſſima ratio peccati, quia nihil aliud a voluntate eſt alliciens eam ad peccatum. Et tale peccatum appropriate dicitur eſſe contra ſpiritũ ſanctum, cui appropriatur bonitas. Secundum eſt, ꝙ malitia ex qua aliquis dicitur peccare dupliciter poteſt intelligi. Vno modo malitia habitualis, prout habitus malus a philoſopho vocatur malitia, ſicut habitus bonus dicitur virtus, & ſecundum hoc dicitur ex malitia peccare, qui peccat ex inclinatione habitus. Alio modo malitia actualis, ſcilicet ipſa mali electio. Et dicitur ex malitia peccare qui ex libertate voluntatis abſque paſſione, aut ignorantia malũ eligit. Tertium eſt, quòd non eſt idem peccare habentem habitum, & ex habitu peccare. Vt enim habitu non eſt neceſſarium, ſed ſubiacet voluntati habentis. Sicut ergo poteſt contingere, quod habens habitum vitioſum aliquid operetur de genere bonorum: ita etiam contingere poteſt, quod interdum operetur non ex habitu, ſed ex paſſione inſurgente, vel ex ignorantia. Quan locumque vero vtitur habitu vitioſo, dicit peccare ex certa malitia, quia unicuique habenti habitũ eſt diligibile id, quod eſt conueniens ſecũdum talem habitum, quia ſic ſit ei quodãmodo connaturale, ſecundum ꝙ conſueto & habitus inclinat ad modũ naturæ. Hoc autem, quod eſt alicui conueniens ſecundum habitum vitioſum eſt id, quod excludit bonum ſpirituale. Ex quo ſequitur, quod homo eligat malum ſpirituale, vt adipiſcatur bonum apparens, quod eſt ei conueniens ſecundum habitum. Et hoc dicitur ex certa malitia peccare, quia videlicet talis ſcienter malum eligit, puta detrimentum boni ſpiritualis, vt bono temporali potiatur cuius amorem præfert inordinata voluntas ſpirituali bono. His præmiſſis ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Poteſt voluntas quandoque ex induſtria, ſiue certa malitia peccare. patet ex dictis. Secunda concluſio. Omnis, qui peccat ex habitu peccat ex certa malitia licet non econtra. Prima pars, patet ex tertio preambulo. Secũda probatur, quia quandoque aliquis non habens habitu. vitioſum poteſt eligere malum, ex libertate voluntatis ſine alia occaſione extrinſeca. Tertia concluſio. Peccans ex malitia

grauius

grauius peccat, quàm ille, qui peccat ex paſſione: patet, quia cum peccatum ſit in volun tate, quanto motus ad peccandum eſt magis proprius voluntati, tanto peccatum eſt grauius cæteris partibus. Sed cum voluntas peccat ex certa malitia motus peccati, eſt ei magis proprius cum ex ſeipſa in malum moueatur, quàm quando ex paſ ſione peccat quaſi ex quodam extrinſeco impulſa ad peccandum igitur.&c. Vnde tanto peccatum eſt grauius, quanto fuerit vehementior malitia. Ex oppoſito vero tanto peccatum ex paſſione minuitur, quanto fuerit paſſio vehementior, ſi tamen illa vehementia paſſionis non ſit imperata a voluntate. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ omnis malus eſt ignorans ignorantia concomitante, aut ſubſequente. Sed non oportet, quòd ſit ignorantia præcedens, ex qua peccatum procedat. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ non dicitur peccatum ex malitia, quia voluntas tendat in malum, inquantum malum, ſed quia libere eligit malum, vt dictum eſt in primo præambulo. Vel ſic dicendum, ꝙ malum non poteſt eſſe ſecundum ſe intentum ab aliquo. Poteſt tamen eſſe intentum ad vitandum aliud malum, vel ad conſequendum aliquod bonum. Et in tali caſu, aliquis eligeret conſequi bonum per ſe intentum abſque hoc, ꝙ incurreret malum, aut pateretur detrimentum alterius boni, ſicut luxurioſus vellet delectatione potiri abſque offenſa Dei, ſed duobus propoſitis magis vult peccando incurrere offenſam Dei, quàm delectatione priuari. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ aliud eſt peccare eligentem, & aliud peccare ex electione. Vnde ille qui peccat ex paſſione, peccat quidem eligens, nõ tamen ex electione, quia electio non eſt in eo primum peccati principium, ſed inducitur ex paſſione ad eligendum id quod extra paſſionem exiſtens, non eligeret. Ad quartum argum. dicendum, ꝙ impulſio, quæ eſt ex paſſione, eſt quaſi ab extrinſeco reſpectu voluntatis. Impulſio vero, quæ eſt per habitum, eſt quaſi ab intrinſeco, immo etiã eſt ab ipſa voluntate, quæ ex libertate ſua tunc vtitur habitu impellente ad malum, cum tamen poſſet non vti.

*Vtrum ſint quatuor vulnera naturæ.*

*Diuus Thomas 1. 2. quæſt. 77. per totum.*

Circa tertium, quod a principio huius tractatus propoſitum eſt de peccato in cõmuni, videlicet circa conſecutionem, & effectum peccati. Primo quæritur. Vtrum conuenienter ponantur quattuor vulnera naturæ ex peccato conſequentia: ſcilicet infirmitas, ignorãtia, malicia, & concupiſcentia. Primo arguitur, quòd nõ, quia malicia notat peccatum, ergo nõ debet poni inter effectus peccati. Secundo arguitur. Concupiſcentia eſt naturalis cum ſit actus virtutis concupiſcibilis: ſed quod eſt naturale non debet poni vul

mus naturæ. Tertio arguitur. Idem eſt peccare ex infirmitate ex paſſione. Sed concupiſcentia eſt quædam paſſio: ergo non debet contra infirmitatem diuidi. Contra eſt auctoritas Bedæ. Lucæ.x. Notandum, quòd per iuſtitiam originalem omnes inferiores animæ vires erant rationi ſubditæ, & ipſa ratio Deo cum ergo per peccatum ſubſtracta eſt originalis iuſtitia omnes vires animę remanſerunt quodam modo deſtitutæ proprio ordine quo naturaliter ordinantur ad virtutem,& ipſa deſtitutio dicitur naturę vulneratio. Inquantũ ergo ratio deſtituitur a ſuo ordine ad verum eſt vulnus ignorantiæ vbi ſumitur ignorantia non pro carentia ſcientiæ: ſed pro difficultate ad ſcientiam acquirendam. Inquantum vero voluntas deſtituitur ab ordine ad bonum eſt vulnus malitiæ prout notat pronitatem ad malum. Inquantum vero vis iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduũ eſt vulnus infirmitatis, quæ notat debilitatem ad bene agendum. Inquantum vero vis concupiſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad delectabile moderatum eſt vulnus concupiſcentiæ, quæ notat pronitatem ad concupiſcendum immoderate id, quod eſt delectabile ſenſui. Et, quia inclinato ad bonum virtutis impeditur in vno quoque per peccatum actuale: ideo iſta quattuor vulnera non ſolum ex peccato originali: ſed etiam ex aliis peccatis ſunt conſequentia inquantum ſcilicet per peccatum ratio hebetatur præcipue in agendis. Et voluntas induratur ad malũ, & maior difficultas bene agendi accreſcit, & concupiſcentia magis exardeſcit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter dicuntur eſſe quattuor vulnera naturæ ex peccato, conſequentia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd malitia non ſumitur hic pro malitia actuali neque etiam pro habitu malo: ſed pro quadam pronitate voluntatis ad malum. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd concupiſcentia in tantum eſt naturalis homini inquantum ſubditur rationi. Quod autem excedat limites rationis hoc eſt contra naturam hominis inquantum homo, & ideo pronitas ad actum immoderatum concupiſcentię dicitur vulnus naturæ. Ad tertium argumentum dicendum, quòd infirmitas communiter dici poteſt omnis paſſio, inquantum debilitat, ſiue impedit robur animæ. Sed Beda accipit infirmitatem ſtricte, prout notat debilitatem naturę, ſiue difficultatem ad bene agendum.

*Beda ſuper Luc.*

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum mors, & alij defectus corporales ſint effectus peccati.*

*D.Tho.1. 2. q.109. ar. 2. vide Caieta, ibi. Duran.2.d.30.q.1.*

SEcundo quęritur. Vtrum mors, & alij corporales defectus ſint effectus peccati. Arg. quòd non, quia remota cauſa remouetur effectus, ſed remoto omni peccato per baptiſmũ vel pœnitentiam non remouentur huiuſmodi defectus. igitur.

Contra-

Rom. 5 Contra. Ad roman. v. Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit. & per peccatum mors. Notandum, quòd aliquid poteſt eſſe cauſa alterius dupliciter. Vno modo per ſe, quod videlicet per virtutem ſuæ naturæ, vel formæ producit effectum. Alio modo per accidens ad modum remouentis prohibens, ſicut dicitur in viij. phyſicorum, quòd diuellens columnam per accidens mouet lapidem columnæ ſuppoſitum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Peccatum non eſt per ſe cauſa mortis, & aliorum huiuſmodi defectum, ſed per accidens tantum. Prima pars patet, quia mors. & huiuſmodi defectus ſunt præter intentionem peccantis. Effectus autem per ſe eſt intentus a ſua cauſa. Secunda pars patet, quia peccatum primi parentis ſublata eſt originalis iuſtitia, quæ mortem, & alios defectus huiuſmodi prohibeat. Ad argumentum dicendum, quòd remoto peccato, remouentur etiam huiuſmodi defectus. Non quidem in præſenti vita, ſed congruo tempore ſecundum ordinem diuinę ſapientiæ. Oportet enim, quòd ad immortalitatem, & impaſſibilitatem gloriæ, quæ in Chriſto inchoata eſt, & per Chriſtum nobis acquiſita perueniamus, conformati prius paſſionibus eius. Vnde oportet, quòd ad tempus maneat in noſtris corporibus paſſibilitas ad impaſſibilitatem gloriæ promerendam conformiter Chriſto.

*Vtrum peccatum cauſet maculam in anima.*

*Diuus Thom. 1.2. quæſt. 86. articu. 1. & 2.*

Tertio quæritur. Vtrum peccatum cauſet maculam in anima. Arguitur quòd non, quia vel illa macula eſt aliquid poſitiuum, vel eſt priuatio pura. Non primum, quia tranſeunte actu peccati nihil poſitiuum videtur manere in anima ex peccato, niſi diſpoſitio, vel habitus. Sed huiuſmodi diſpoſitio non poteſt dici macula peccati. Remota enim diſpoſitione huiuſmodi, contingit adhuc maculam remanere, vt patet in eo qui peccat mortaliter prodigalitate, & poſtea tranſmutatur in habitum vicij oppoſiti, nec etiam videtur dici poſſe, quòd illa macula ſit priuatio pura, quia omnia peccata conueniunt ex parte auerſionis, & priuationis gratiæ, & ſic ſequeretur, quòd omnium peccatorum eſſet vna macula. Contra. Eccleſi. xlvij. dicitur Salomoni. Dediſti maculam in gloria tua. & ad Ephe. v. vt exhiberet ſibi glorioſam eccleſiam non habentem maculã, neque rugam. &c. Notandum, quòd ſecundum ſanctum Tho. prima. ij. quæſt. nonageſimaſexta. Macula peccati notat detrimentum nitoris, quod anima incurrit per contactum amoris quo inheret rebus aliquibus contra lumen rationis, & diuinæ legis, quemadmodum corpus nitidum maculari dicitur ex contactu luti: huiuſmodi autem detrimentum nitoris in anima non cauſatur a rebus ipſis quaſi agentibus in animam, ſed ipſa anima ſeipſa illud incurrit inordinate adhærendo rebus. Scoti autem, quod tranſeunte

Eccleſ. 47. Ephe. 5. 4. d. 14. q. 2.

tranſeunte actu peccati in peccatore ſolum remanet relatio rationis, quæ eſt obligatio ad pœnam, quæ quidem obligatio eſt a diuino intellectu, & diuina voluntate ſic obligante, & habet tria nomina. Dicitur enim macula, quia diſconuenit animæ: dicitur offenſa, quia Deus vult eam vindicare: & dicitur reatus formaliter, inquantum talis obligatio, ſi ab illa dicitur peccator formaliter. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ex peccato cōſequitur in anima macula quædã in ipſa manens poſt actum peccati, patet ex dictis. Ad arg. dicendum, ꝙ patet etiã ex dictis, quia ſecundum Thom. macula non eſt aliquid poſitiuũ in anima, nec tamen dicit priuationem præciſe, & abſolute, ſed in ordine ad peccatum quod cõſequitur. Et ideo diuerſa peccata diuerſas maculas inducunt. Secundum Scot. vero macula non dicit aliquid reale, ſed relationem rationis.

*Vtrum peccatum mortale inducat reatum pœnæ.*

*Diuus Thomas 1. 2. q. 87. art. 1*
*Durandus 2. ſent. d. 42. q. 3.*

Qvarto quæritur. Vtrum peccatum mortale inducat reatũ pęnæ æternæ. Primo arguitur, ꝙ peccatum nõ inducat reatum pœnæ, quia dicit August. Iuſiſti domine: & ſic eſt, vt ſibiipſi pœna ſit inordinatus animus, ſed pœna non cauſat reatum alterius pœnæ, quia ſic iretur in infinitum. igitur. &c. Secundo arguitur, quod nullum peccatum inducat pęnæ æternę, quia nullus ſapiens facit aliquid niſi in ipſo delectetur, ſed Deus non delectatur in perditione hominũ, vt habetur Sa. j. ergo Deus non punit homines pœna ſempiterna. Tertio arg. Pœna æterna differt a temporali in infinitum, ſed nullum peccatum differt ab altero in infinitum, cum omne peccatum ſit actus humanus, qui infinitus eſſe non poteſt, ergo ſi aliquod peccatum inducat reatum pœnæ æternæ, ſequitur, quòd omne peccatum talem reatũ inducit, quod eſt falſum. Contra: Matthæ. Ibunt ſcilicet impij in ſupplicium æternum. Primo notandum ſecundum Thom. prima ſecundæ. q. nonageſimaſeptima, ꝙ quicunque contra ordinem aliquem inſurgit iuſtum eſt, vt ab ipſo principe ordinis deprimatur. Omne autem peccatum eſt actus inordinatus, & ſic quicunque peccat, contra ordinem aliquem agit: ideo iuſtum eſt, vt ab ipſo ordine deprimatur. Quæ quidem depreſſio pœna eſt. Vnde ſecundum tres ordines quibus ſubditur humana voluntas triplici pœna poteſt homo puniri. Primo enim ſubditur ordini propriæ rationis. Secundo ordini exterioris gubernantis, vel ſpiritualiter, vel temporaliter, polytice, vel yconomice. Tertio ſubditur vniuerſali ordini diuini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum peruertitur, ille enim qui peccat, agit contra rationem, & contra legem humanam, & contra legem diuinam. Vnde triplicem pœnam incurrit. Vnã quidem a ſeipſo, quæ eſt conſcientiæ remorſus. Aliam vero ab homine,

*Confeſ. lib. 1.*

*Matt. 25.*

mine, & aliam a Deo. Secundo notandum, quòd beatus Bonauent. quadruplici ratione oſtendit, quòd ad culpam ſequitur inſeparabiliter pœna. Prima ratio ſumitur ex perfectione diuinæ æquitatis, tantæ enim æquitatis eſt Deus, vt non patiatur ad modicum dedecus peccati eſſe ſine dedecore iuſtitiæ. Omni enim debet modo iniuſtitiam ſuperare. Secunda ratio ſumitur ex pulchritudine vniuerſitatis. Vniuerſum enim ex ordine pulchritudinem habet, quæ talis eſt qualem decet ad oſtenſionem ſummæ ſapientiæ. Et ideo nullo modo fœdari poteſt: non poteſt igitur ad momentum eſſe in vniuerſo aliquid inordinatum, ergo non poteſt eſſe peccatum a pœna ſeparatum. Tertia ratio ſumitur ex corruptione culpæ, dũ enim voluntas in actu ſuo ſe voluntarie deordinat, ſemetipſum incuruat, & modo ſpecie, & ordine priuat. Talis autem priuatio magna eſt damnificatio, & læſio. Quarta ratio ſumitur ex conditione peccantis naturæ, quia voluntas rationalis, quæ eſt cauſa peccati, eſt quaſi media inter ſenſualitatem, & ſinderesim. Senſualitas enim omnino inclinat ad id quod eſt delectabile ſenſui. Synderesis autem omnino declinat ad bonũ rationis, vel oſtenſiue, prout dictum eſt in ſecundo tractatu, ponendo ſynderesim in intellectu, vel inclinatiue, trahendo determinate ad bonum rationis, licet non neceſſario, ſecundum quem modum ponẽda eſſet ſyndereſis in voluntate. voluntas enim rationalis de ſe indifferens eſt, vt tendat ad bonum ſenſus, vel ad bonum rationis. Eſt etiam media inter Deum, & creaturas alias a ſe. Cum ergo ſe conuertit ad hæc inferiora ab eo recedit, qui ſurſum eſt, & dum acquirit paruum bonum, amittit magnum bonum, quia dum acquirit bonum, vt nunc amittit bonum ſimpliciter, & quæ erat media, facit ſe infimam, & cum peccando concordat ſenſualitati, diſcordat a ſyndereſi, & diſcordando a ſyndereſi ex illa repugnantia incurrit remorſum quendam, & afflictionem internam. Et ita peccando, perdit magnum bonum, perdit honorem proprium, perdit ſolatium, & incurrit remorſum. Et ſic patet, quòd ad culpam inſeparabiliter, ſequitur pœna tam pœna damni, quàm pœna afflictionis inuoluntarie. Pœna autem damni ſemper ſequitur in actu, quia nunquam homo eſt in culpa, quin ſit ſemper in damno. Pœna vero afflictionis, ſiue remorſio, ſemper ſequitur in habitu, quamuis propter delectationem intenſam, vel in conſiderationem aut diſtractionem animi, non ſemper ſentiatur. Tertio notandum, quòd pœna poteſt accipi dupliciter. Vno modo generaliter pro quacunque afflictione dolorem, aut triſtitiam ingerente, & ſic manifeſtum eſt, quòd non omnis pœna præſupponit culpam. Hoc enim modo in brutis eſt pœna, in quibus tamen nulla eſt culpa. Alio modo ſumitur pœna proprie, prout dicitur a puniendo. Et hoc modo omnis pœna aliquo modo reſpicit culpam. Et hoc multipliciter. vt dicit beatus

a d. 36. q. 1.

2.d.36. q.1. beatus Bonauen. Quædam enim reſpicit culpam, vt præſentem in ſe, vt pœna infernalis. Quædam vt præteritam in ſe, ſed præſentem in reatu, & ſequela, ſicut pœna purgatoria. Quædam vero ſolum vt præteritam: & hoc in eo qui punitur, cuiuſmodi eſt pœna iuſtorum, excepto Chriſto. Quædam vero reſpicit culpam non in ſe: ſed in alio, ſicut patet in Chriſto. Quarto notandum, quòd ſicut patet ex primo notabili: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quia peruertit aliquem ordinem. manente autem cauſa, manet effectus. Vnde quãdiu manet peruerſitas ordinis, manet etiam reatus pœnæ. quandoque autem aliquis peruertit ordinem reparabiliter, & quandoque irreparabiliter: defectus enim quo tollitur principium ordinis eſt irreparabilis. Si autem ſaluetur principium ordinis virtute eius fieri poteſt reparatio, ſicut ſi corrumpatur principium viſiuum non poteſt fieri viſionis reparatio, niſi ſola virtute diuina. Si vero ſaluo principio viſiuo aliqua impedimenta adueniant viſioni, reparari poſſunt per naturam, vel per artẽ. Si ergo per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis ſubditur Deo, & in Deum tendit, vt in finem vltimum ordinatio quantum eſt de ſe irreparabilis eſt, licet reparari poſſit diuina virtute. Principium autem huius ordinis eſt ipſe vltimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcunque peccata auertunt a Deo charitatem auferentia quantum eſt de ſe inducunt reatum pœnæ æternæ. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Reatus pœnæ neceſſario conſequitur peccatum: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Pœna tam damni quàm ſenſus inſeparabiliter concomitatur peccatum patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa pœna inordinati animi debetur peccato ex eo, quòd peruertit ordinem rationi. Fit autem reus peccator alterius pœnæ ex eo ꝙ peruertit ordinem legis diuinæ, vel humanę. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ Deus non delectatur in pœnis propter ipſa, ſed delectatur in ordine ſuæ iuſtitiæ, quæ hoc requirit. Ad tertium argumẽtum dicendum, quòd peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ eternæ, quia auertit a principio ordinis, quod eſt vltimus finis. In quibuſdam autem peccatis eſt inordinatio, nõ tamen auertens ab vltimo fine: ſed ſolum eſt inordinatio circa ea quæ ad finem ſunt, inquãtum plus vel minus debite eis intenditur. Saluo tamen ordine ad vltimum finem puta cum homo nimis afficitur ad rem temporalem. Nec tamen vellet pro ea aliquid agere contra diuinum præceptum. Vnde huiuſmodi peccatis non debetur pœna æterna, ſed temporalis. Et licet huiuſmodi peccata non differant in infinitũ a mortalibus ex parte conuerſionis ad bonum commutabile, differunt tamen in infinitum ex parte auerſionis. Finis enim vltimus a quo auertit peccatum mortale in infinitum diſtert

differt ab his quæ ſunt ad finem, circa quę in ordinatione importat peccatum veniale.

## QVAESTIO QVINTA.

*Vtrum peccatum ſit pœna peccati.*

*D. Tho. 1. 2. q. 87. ar. 2. Duran. 2. d. 36. q. 2. Scot. 2. d. 36. q. 1.*

QVinto quæritur. Vtrum peccatum ſit pœna peccati. Arguitur quod non, quia dicit Auguſt. quòd omnis pœna eſt iuſta. Omne autem iuſtum eſt a Deo, ergo culpa eſt pœna peccati. Secundo. Omne autem iuſtum eſt a Deo, ergo culpa eſt pœna peccati. Secundo. Omne peccatum eſt voluntarium, pœna autem eſt inuoluntaria, ſecundum Anſel. Tertio pœna non excedit culpam, quia Deus ſemper punit citra condignum, ſed quandoque ſequens peccatum eſt maius præcedente. Item cum ſit ſtatus in peccatis deueniendum eſt ad vnum peccatum, quod non punitur per aliquod peccatum, ergo non ita punitur, ſicut aliquod præcedēs & tamen vltimū poteſt eſſe maius præcedente, ergo maius peccatum minori pœna punitur, quod eſt inconueniens. Quarto. Si culpa ſequens eſt pœna præcedentis, ergo a relatiuis culpa pcedens eſt meritum ſequentis, & pari ratione illa culpa ſequens eſt meritum alterius, & ſic deinceps. Si ergo nullum peccatum debet remanere impunitum videtur, quòd homo debeat peccare in æternū, quod inconueniens eſt & indignum. Contra. Dicit Auguſt. quòd quædam peccata ſunt pœnæ peccati. Notandum ſecundum Magiſtrum, quod priuatio boni poteſt intelligi actiue, vel paſſiue. Primo modo eſt culpa, & ſecundo modo pœna. Et hoc ſecundum Scot. ibidē poteſt ſic exponi, quòd ipſa culpa eſt a voluntate, vt a cauſa actiua, ſed tamen deficiente, & ipſa pœna eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto, quod per culpam priuatur bono conueniente, quod quidem bonum erat debitum in quantum voluntas potuit, & debuit agere ad rectitudinē actus, & tamen non egit. Primo itaque modo eſt culpa. Secundo modo formaliter eſt pœna, quia videlicet corruptio, ſiue priuatio boni ſibi maxime conuenientis, & vt ſic non eſt formaliter voluntaria, quia voluntas inquantum ſubiectum non habet formam ſibi inhærentem in ſua poteſtate. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Omne peccatum eſt pœna: & vnum peccatum poteſt eſſe pœna alterius. Prima pars ſatis patet ex præcedenti quæſtione, ſed tamen iterum ſic probatur ſecundum Scotum, quia pœna formaliter eſt carentia boni conuenientis voluntati, & volenti. Sed ſi diſtinguamus in voluntate affectionem boni iuſti, & boni commodi: patet, quia ablatio boni commodi eſt pœna, ergo etiam ablatio boni iuſtitiæ. Patet conſequentia, quia bonum iuſtitiæ eſt magis conueniens voluntati, quàm bonum commodi, quod patet, quia quāto perfectibile eſt nobilius, & per conſequens perfectio correſpondens nobilior tanto totum eſt melior conuenientia, & priuatio peior, ſed voluntas inquantum

Retra. lib. 1.

Lib. de concep. virg.

Super

Ezech.

2. ſent. d. 36.

tum habet affectionem iuſtitiæ videlicet inquantū libera eſt loquendo de iuſtitia innata eſt ſimpliciter nobilior ſeipſa inquātū habet affectionē commodo igitur melior eſt conuenientia iuſtitię ad voluntatem, quàm boni commodi ergo eius ablatio peior, & pœna maior, quàm ablatio cuiuſcunque commodi a iuſticia. Secunda pars probatur quia apocalipſis vltimo dicitur. Qui in ſordibus eſt ſordeſcat adhuc. Vbi dicit gloſa. Qui in ſordibus eſt hoc meretur, vt ſordeſcat adhuc. Sed in ſordibus eſſe non eſt aliud, quàm eſſe in peccatis, & ſordeſcere nihil aliud eſt, quàm peccare. ergo peccatum eſt meritum alterius peccati, ergo a relatiuis peccatum ſequens eſt retributio præcedentis, ſed retributio peccati eſt pęna. igitur. Item ſic probat Sco. vbi ſupra. quia ſicut ablatio gratiæ eſt pœna peccati ex eo, quòd Deus ex demerito peccati ſuam manutenentiam, ſubſtrahit ne gratia cōſeruetur. Ita etiam demerito peccati præcedentis poteſt Deus ſe ſubſtrahere a voluntate ne agat ad rectitudinem ſecundi actus ſicut ageret ſi nullum demeritum præceſſiſſet: illa ergo carentia rectitudinis in ſecundo actu eſt pœna peccati præcedentis, & tamen etiam habet rationem peccati, quia licet non ſit in poteſtate voluntatis dare rectitudinem, fuit tamē in eius poteſtate prius. ſ. ante primū peccatū, eo ꝙ priuauit ſe illa aſſiſtētia diuina, quæ Deus paratus erat ſibi cooperari ad rectitudinem, & ideo imputatur ſibi ad peccatum ſicut etiam imputatur ei, quòd non gratuite agit in ſecūdo actu poſt gratiam corruptā. In hanc enim impotentiam ex ſe incidit. Potuit enim cuſtodiſſe gratiam. Iſte tamen modus, vt dicit Scotus videtur difficilis cum enim voluntas ſemel peccauit ſi Deus in ſecundo actu non aſſiſtat ad cauſandū rectitudinē in eo videtur, quòd illud peccatum ex tunc non ſit in poteſtate voluntatis, quod videtur inconueniens. ideo poſſet aliter dici, quòd licet Deus in actu ſecundo quantum eſt ex ſe aſſiſtat voluntati ſicut in primo; & in quolibet actu prima cauſa deficiens, ideſt non recte agens eſt voluntas creata. Tamen defectus ſecūdus eſt pœna peccati primi pro quanto eſt ibi priuatio boni animę conuenientis voluntati, nec eſt ſimile de priuatione gratiæ, & rectitudinis in actu ſecundo puta, quòd Deus ſicut propter demeritum nō aſſiſtit ad cauſandum gratiam in anima, ita nec ad cauſandum rectitudinem in voluntate. Ipſe enim non dedit gratiam antecedenter ſicut dedit rectitudinem, & ideo poteſt eam non dare conſequenter. Carentia etiam gratiæ eſt vna iniuſticia habitualis in anima non propter aliud, & aliud peccatū. In actibus autem malis ſibi inuicem ſuccedentibus ſemper eſt nouum malum: & ideo oportet illorum quemlibet eſſe in poteſtate voluntatis creatę. Non ſic autem carentiam gratiæ poſt inſtans annihilationis oportet eſſe in poteſtate voluntatis, quia nō eſt noua iniuſtitia. Ad primum arg. di. Bonauentura, quòd, & ſi nōn ſemper illud quòd eſt pœna ſit a Deo, tamen inquantum eſt ordinatiuum culpæ ſic eſt a Deo quia

quia ipſe ordo eſt a Deo. Sed hanc reſponſionem improbat Scotus, quia ſi pœna non eſt aliquod ens, quod poſſit eſſe a Deo nec etiã culpa poteſt eſſe a Deo: ergo nec relatio fundata in altero extremorum, & ita nullus eſt ordo qui poſſit eſſe a Deo, ideo poteſt aliter dici, quòd aliqua pœna eſt ſolummodo carentia boni conuenientis naturæ intellectuali, ſicut eſt carentia viſionis, & fruitionis Dei. Alia eſt pęna, quæ eſt aliquid poſitiuum diſconueniens tali naturæ: & omnes pœnæ hoc mõ dictæ poſſunt dici eſſe a Deo. Et de iſtis intelligendum eſt illud Aug. li. retractationum. In bonis operibus Dei bona opera ſunt iſta punitiua. licet ſint mala ipſis punitis quia diſconueniunt eis. Sed pęnę primo modo dictæ non ſunt a Deo efficiente, quia non ſunt aliquid effectibile nec deficiente primo: ſed tantum propter demeritum voluntatis in actu peccati non coagendo voluntati ad rectitudinem habenda, ad quam operatus fuiſſet quantum eſt ex ſe. Talis ergo pœna eſt a Deo nõ infligente, vel efficiente, nec deficiente primo, ſed deſerente naturã, quæ deficit, & relinquẽte eã in ſuo defectu, & in omnibus defectibus conſequentibus ad illum defectum, in quos incidit ratione primi demeriti deſerta a Deo. Ad ſecundum ar. patet reſponſio ex dictis. Ad tertium argu. dicendum, quòd ſi eſſet pęna inflicta a Deo, non eſſet maius malum, ſed minus, ſed ſicut dictum eſt ſecundum peccatum non eſt pœna inflicta a Deo, ſed eſt tantum modo a Deo deſerente. Ad quartum arg. dicendum quòd culpa præcedens reſpectu ſequentis non eſt meritum condigni, ſed congrui. Quæ quidem congruitas in alia pœna de facili recompenſari poteſt per aliam congruitatem. Sicut enim congruum eſt, ꝙ Deus peccatorem deſerat, permittendo eum labi in aliud peccatum: ſic etiã congruum eſt, quia male vſus eſt vita, vt vitam ſibi auferat, & in infernum demergat. Et præterea ſicut congruum eſt, vt dimittat eum cadere in aliud peccatum. Sic etiam congruum eſt, vt ſi velit pœnitere, & abſtinere det ei auxilium, vt in aliam culpam non corruat.

Explicit prima pars.

## SEQVITVR SECVNDA PARS.

D*Icto in prima parte huius tractatus de peccato in generali, conſequenter in hac ſecunda parte iuxta diuiſionem a principio poſitam, dicendum eſt de peccatorum primordiali originatione. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt primorum parentum tranſgreſſio. Secundum eſt originalis peccati transfuſio. Et tertium eſt ipſius originalis culpæ conſecutio.*

## QVAESTIO PRIMA.

*Vtrum peccatum primi hominis potuit eſſe veniale.*

*Thom. 1.2.q.89.ar.3. Dura.2.d.21. q.4. Scot.2.d.21.q.1.*

CIrca primum primo quæritur. Vtrum peccatum primi hominis potuit eſſe veniale. Ar. quòd non, quiã cũ peccato

catq

cato debetur aliqua pœna: ſed pœna non potuit eſſe in ſtatu innocentiæ: ergo tunc non potuit eſſe peccatum, niſi auferens rectitudinem innocentiæ, & ſic mortale. Secundo arguitur. Nulla obliquitas ſtat cũ rectitudine ſumma: ergo in ſtatu innocentiæ non potuit eſſe peccatum, niſi corrumpens rectitudinem, & ſic mortale. Tertio arguitur. Nulla poteſt eſſe obliquitas in viribus inferioribus, quandiu vires ſuperiores ſunt ordinatę ad Deũ: ergo primum peccatum non potuit eſſe niſi in viribus ſuperioribus: ſed omne tale eſt mortale igitur. Contra. Magis repugnat rectitudini innocentiæ mortale quàm veniale: ſed non obſtante illa rectitudine, potuit peccare mortaliter, ergo & venialiter.

Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd primum peccatũ non potuit eſſe veniale. Et huius opinionis ſit Alexander de hallis doctor ſanctus, & beatus Bonauent. propter rationes adductas in principio quæſtionis.

Sed contra hanc opinionem ſic arguit Sco. quia non perfectius coniungebat vltimo fini iuſtitia originalis, quàm gratia gratum faciens. Sed cum gratia quantacunque conceſſa viatori, poteſt ſtare peccatum veniale. Vnde Iohannes in ſua canonica. Si dixerimus, quòd peccatum non habemus noſipſos ſeducimus. igitur. Item potuit Adam dicere verbum ocioſum in ſtatu innocentiæ: tale autem non eſt mortale. igitur. Secundo notandum, quòd peccatum mortale non differt à veniali in hoc præciſe, quòd vnum eſt reſpectu finis vt mortale. & aliud reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, ſcilicet veniale: immo vtrunque poteſt eſſe & circa finem, & circa ea quę ſunt ad finem. Sed in hoc diſtinguuntur, quia peccatum mortale auertit a fine, non autẽ veniale. Peccatum enim mortale eſt deordinatio oppoſita ordinationi, ſine qua finis conſequi non poteſt. & illa eſt ordinatio, quæ cadit ſub præcepto. Peccatum vero veniale eſt deordinatio oppoſita ordinationi, quę nõ eſt ſimpliciter neceſſaria ad conſequendum finem. eſt tamen vtilis, & talis eſt ordinatio, quæ eſt de conſilio. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Adam potuit prius peccare venialiter patet, quia potuit habere actum deordinatum contra conſilium abſque hoc, quòd haberet actum deordinatum cõtra præceptum. Item patet concluſio ex rationibus poſitis in primo notabili.

Ad primum argumentum dicendum, quòd alia pœna, quàm mors poteſt reſpondere veniali puta diſplicentia aliqua. Nec obſtat innocentiæ Adæ habuiſſe pœnam debitam veniali præter mortem, vel poteſt dici, ꝙ pœnę proprie non correſpondent veniali. Sed committens veniale eſt debitor feruentioris actus voluntatis, quàm prius qui feruor conſumeret peccatum veniale. Ad ſecundum arg dicendum, ꝙ venialis obliquitas potuit ſtare cum ſumma rectitudine habituali. tunc poſſibili viatori, nec ſibi repugnabat. Et forte etiam, vt dicit Sco. non repugnabat rectitudini actuali, ſicut etiã nunc actum maxime meritorium poteſt ſequi aliqua vana gloria, quæ eſt peccatum veniale, nec

tamen

tamen tollit meritũ illius actus. Et ſi obiiciatur, ꝙ eadẽ ratione poſſet ſtare veniale peccatũ cum beatitudine dicendum, ꝙ ſi beatus dimitteretur ſibi poſſet in illum actum: ſed non eſſet ſibi venialis tráſgreſſio præcepti, quod habet de ſemper eliciendo, ſiue continuando actum fruitionis. Non diuertendo non ſolum ad oppoſitum: ſed nec etiam ad actum diſparatum: viatori autem nullum præceptum tale datur ad minus quantum ad actum diſparatum. Ad tertium argu. dicendum, quòd dato etiam, quòd in inferioribus viribus non potuerit fuiſſe deordinato, niſi præfuiſſet in ſuperioribus: non tamen omnis deordinatio in virtute ſuperiori eſt peccatum mortale. Leuis enim motus per ſurreptionem circa articulum fidei eſt deordinatio in portione, vel virtute ſuperiori, & tamen non eſt mortale peccatum.

*Vtrum peccatum Adæ fuerit grauiſſimum.*

*Tho. 1. 2. q. 163. ar. 3. Scot. 2. d. 21. q. 2. Dur. 2. d. 21. q. 3.*

Quæſtio ſecunda.

SEcundo quæritur. Vtrum peccatum Adę fuerit grauiſſimũ. Argu. quòd ſic, quia ademit maximum bonum ſcilicet iuſtitiam originalem. Secundo ar. peccato Adæ maxima fuit pœna inflicta: ſcilicet mors. Tertio argu. dicit ſuper pſal. Quæ non rapui tunc ex ſoluebatur, quòd Eua & Adam rapere voluerunt diuinitatem, & perdiderunt fęlicitatem: ſed hoc eſt maximum malum in Angelo: ergo multomagis in homine, qui magis diſtat a Deo. Contra Augu. dicit quòd Adam non carnali concupiſcentia victus, ſed amicabili quadam compulſus beniuolentia qua plerunque fit, vt offendatur Deus ne offendatur amicus peccauit. *Super Gen. c. 12.* Eua autem ſecundum eum multomagis peccauit, quia appetiuit æqualitatem diuinam. Primo notãdum, quod duplex eſt actus voluntatis, ſcilicet velle & nolle. In nolle autẽ non poteſt primo conſiſtere peccatum, vt dictum eſt in ſecundo tractatu vbi quærebatur de primo peccato angeli. Velle autem eſt duplex, ſcilicet amicitiæ & concupiſcentiæ ſiue commodi. Quod autẽ amatur amore amicitiæ magis amatur, quàm quod amatur amore commodi, quia vt habetur primo Poſteriorum. Propter quod eſt vnum quodq; tale & illud magis. Primum autem peccatum Adæ non fuit ex immoderato amore ſui, ſicut fuit primum peccatum angeli. Angelus enim ſe per eſſentiam intelligit: primus homo vero pri⁹ intelligit aliam, quàm ſe & vtitur obiecto ſenſibili in ſui cognitione. Primum itaque peccatum Adæ, ſecundum quod dicit Aug. ſuper Gen. fuit immoderatus amor amicitiæ vxoris ſuæ. Propter quam noluit eam contriſtare, quia credebat eam ſine ſuo ſolatio contabeſcere. vt dicit ipſe Aug. Nõ erat autẽ amor illæ libidinis, quia nondum erat talis. Ex hoc autem amore mortale peccatum grauius ſequebatur, ſcilicet voluntas explendi illud quod non licuit: puta præceptum de eſu pomi violare. Quodquidem præceptum non

erat de lege naturæ ſicut ſunt pcepta decalogi. Eſus enim illius pomi in ſe non erat de genere mali: ſed ſolum fuit malum, qa prohibitum ad experiendam eorum obedientiam. Secundo notandum, quòd grauitas peccati attenditur ex hoc, quod opponitur magis intẽſæ bonitati, vel quia bonitas cui opponitur eſt magis neceſſaria, quia videlicet peccatum eſt contra plura præcepta & magis ardua. Poteſt tamen aggrauari peccatum rõne ſequelæ: aut etiam propter excellentiam perſonæ, & dignitatem. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. *Peccatum* Adæ, ſm formalem rationẽ non fuit maximum: patet, quia non fuit directæ contra maximum bonum diuinũ: ſed ſimpliciter circa bonum creatum q̃uis indirectæ priuaret maximum bonum. Nec etiam fuit directæ contra arduiſſimum præceptũ, quod eſt. Diliges dominum &c. Nec etiam contra præceptũ de dilectione proximi: immo ſolũ contra pręceptum poſitiuum de eſu ligni boni & mali. Peccata autem contra decem præcepta decalogi ſunt contra illud, quod etiam eſt tenendum ex lege naturæ. Secunda concluſio. *Peccatum* adfuit maximum peccatũ ratione ſequelæ, & ſpecialem habuit grauitatem ex conditione perſonæ, *P*rimum patet, quia ex ea conſecuta eſt iuſtitiæ originalis amiſſio tam in eo, q̃ in ſua tota poſteritate. Secundum patet, quia non habebat inclinationẽ impulſiuam ad cadẽdum: immo fortitudinem ad reſiſtendũ. Habebat enim illam iuſtitiam originalem per quã facile poterat omne peccatum vitare, quæ ſibi tradita fuit tali pacto, q̃ ſi eã perderet pro ſe & ſua poſteritate perderet. Tertia concluſio. Eua ſimpliciter & per ſe plus peccauit q̃ Adam: licet ex circũſtantia accidentali peccatum Adę fuerit ſm quid grauius. Primum patet quia Eua voluit vſurpare ſibi diuinitatem, vt dicit Auguſt. Vnde habens auiditatem diuinæ ſciẽtiæ fuit ſeducta. Adam vero nõ fuit ſeductus, vt dicit apoſtolus. *1. Ti. 2.* ideo non appetit æqualitatem Dei. Item Eua fuit cauſa peccati viri. ſecunda pars probatur: qa excellentior & dignior, & ad reſiſtendum fortior erat Adam, q̃ Eua. Ad primum argumentum dicendum, quòd peccatum Adæ non ademit formaliter maximũ bonum, nec directæ, vt dictum eſt, nec etiam ademit formaliter originalem iuſtitiam: ſed ſolum demeritoriæ. Ad ſecundum argu. dicẽdum, quòd peccato Adæ non debebatur maxima pœna: immo ſi ipſæ dãnatus fuiſſet pro peccato illo non fuiſſet ita grauiter punitus ſicut multi alii. Et cum dicitur, ꝙ pro illo peccato inflicta eſt mors: dicẽdum, quòd non erat immortalis homo ante culpam per aliqua naturalia: ſed per gratuita ſibi collata. Videmus autem quandoq; ꝙ ex vna culpa ſubſtrahuntur maxima beneficia: licet pro illa non infligatur niſi modica pœna. Vnde poteſt dici, quòd mors quæ debetur peccato Adæ, licet ſit pœna generalior, quàm alia quæcunque pœna hominis pro quocunque peccato: data nõ eſt tamen maior pœna, aut grauior ſimpliciter. Ad tertium argu. dicendum, quòd Adam non appetebat

petebat æqualitatem Dei directæ & formaliter: ſed interpretatiuè tantum: & ſic omnis peccans, ſecundum quod dicit Anſel. de caſu diaboli vult rapere æqualitatem Dei: immo vult eſſe maior Deo in eo, ꝙ voluntatem ſuam præfert voluntati diuinæ.

*Vtrum peccatum primi hominis fuerit ignorantia.*

*Scot.2.d.22.q.1.*

Quæſtio tertia.

TErtio quæritur. Vtrum peccatum primi hominis fuerit ex ignorantia? Arg. ꝙ ſic. Dicit Aug. de ciuitate Dei. Adã inexptus diuinæ ſeueritatis falli potuit vt crederet veniale, qđ erat mortale. Secundo arg. Peccatum primorum parentũ non fuit ex infirmitate, quia nulla inordinata paſſio fuit in eis ante peccatum, nec fuit ex induſtria, ſiue certa ſcientia. Non.n. fuit peccatum in ſpiritum ſanctum: ergo videtur, quòd fuerit ex ignorantia. Tertio ar. Dicit philoſophus.iij.Eth. Omnis malus ignorans. Sed Adam factus eſt malus per peccatum. igitur. Contra. Ignorantia eſt pęna peccati: ergo non præceſſit peccatum. Notandum, quòd ſecundũ Richar. ignorãtia dupliciter accipitur. Vno modo pro ſimplici neſcientia: & talis non eſt pœna ſed defectus naturalis cõſequẽs naturam creatam cuius non eſt omnia ſcire. Alio modo pro neſcientia eorum, quæ quis tenetur ſcire pro illo tempore quo debet ea ſcire. Aliter ſic diſtinguit sco. Quædam eſt ignorantia præcedens peccatum, & diſponens ad ipſum. Alia eſt ignorantia concomitans peccatum. Alia vero eſt ignorantia, quæ ſequitur ex peccato tanquã pœna eius. Vel aliter ſic. Ignorãtia poteſt, vel pro ſimplici neſcientia, vel pro ignorantia erronea accipi. Item ignorantia poteſt eſſe ipſius facti in ſe, vel quo ad aliquas circũſtantias, vel etiã quo ad aliquid conſequens. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Primus homo non peccauit ex ignorantia erronea, nec ex ignorantia eorum, quæ quis tenetur ſcire, neque ex ignorantia facti, licet peccauerit ex ignorantia circunſtantiarum conſequentium. Primum patet, quia error non præceſſit peccatum. Approbare enim falſa pro veris eſt naturæ lapſæ non inſtitutæ. vt dicit Auguſt. iij. de libero arbitrio. Secunda pars probatur, quia talis ignorantia eſt culpabilis, quæ non poteſt præcedere primam culpam. Tertia pars patet, quia ſciuit hoc eſſe contra præceptum Dei: ſcilicet comedere de ligno. Quarta probatur, quia neſciebat ante peccatum, vtrum tanta pœna ſequeretur. Ignorantia tñ aliqua erronea ſecuta eſt primum peccatum inquantum ex immoderato appetitu complacendi vxori ſuæ credidit eſſe veniale, quod erat mortale. Ad primum arg. dicẽdum quòd illa credulitas erroris non præceſſit primum peccatum q̃uis ſequeretur, vt dictum eſt, vel concomitaretur. Ad ſecundum argu. patet ex dictis, quomodo ignorantia circunſtantiarũ conſequentium præceſſit peccatum Adæ. Ad tertium ar. dicendũ, ꝙ illud dictũ philoſophi eſt intel-

ligendum de ignorantia cócomitante, aut ſubſequente.

*Vtrum peccatum originale transfundatur ad poſteros.*

*Tho.1.2.q.81.art.1. Henr. quodl.2. & 11. Dur.2.d.31. q.1. Scot.2.d. 30.q.1.*

Quæſtio ſecunda.

CIrca ſecundũ ſuperius propoſitum, quod eſt de peccati originalis transfuſione. Quæritur. Vtrum quilibet, ſecúdum legem communem propagatus ab Adam cõtrahat peccatum originale. Ar. ꝙ nõ, quia dicit Aug. lib. de vera religione. Peccatum a Deo eſt voluntariũ, ꝙ ſi non eſt voluntarium, nõ eſt peccatum. Sed in paruulis, qui non habent vſum rationis nihil eſt voluntarium: igitur. Secundo ar. Nullus peccat in eo, quod vitare non poteſt. vt dicit Aug. *De lib. arb. li.3* Sed paruulus hoc vitare nõ poteſt cum ſibi contingat a ſua cõceptione. igitur. Tertio ar. quia non peccat iſtæ, qui naſcitur nec peccat iſtæ, qui generat: ergo nõ videtur, quòd ibi ſit peccatum. Quarto arg. vt dicitur. *Ethi. l.* Cæco nato nullus improperabit: ſed magis miſerebitur: ergo defectus naturalis non eſt culpabilis: iſtæ autem eſt huiuſmodi. Quinto arg. Adam fuit minus bonum, q̃ tota natura humana: ergo propter eius peccatum tota natura non debet originaliter infici. *Ephe.2.* Cõtra. Dicit apoſtolus ad Epheſios. Omnes natura ſumus filii iræ. Item Aug. lib. de baptiſmo paruulorum. Adam tabeficauit in ſe omnes de ſua ſtirpe venturos. Primo notandum, quòd diuerſi diuerſimodæ de peccato originali locuti ſunt. Conueniẽtior tamen modus loquendi videtur eſſe, qui ponitur ab Anſel. lib. de conceptu virginali vbi dicit. Hoc peccatũ, quod originale dico aliud ĩtelligere nequeo in ipſis infantibus, niſi factam per inobedientiam adæ iuſtitiæ debitæ nuditatem, per quam ſunt omnes filii iræ. Ex quo cócludit Scot. ꝙ peccatum originale non eſt aliud, quàm carentia iuſtitiæ originalis debitæ, & non qualitercunq; debitæ: ſed debitæ, q̃a acceptæ in primo parente, & in ipſo amiſſæ. Et ideo Adam non habuit peccatũ originale, quia illud debitum non fuit ad ipſum traductum per aliquem parentum: ſed in ſeipſo accepit illam iuſtitiã & actu proprio amiſit. Et ſi obiiciatur, quia multi ſancti videntur dicere, quòd peccatum originale eſt concupiſcentia. Reſpondet Sco. quòd concupiſcentia dupliciter poteſt accipi. Vno modo prout eſt actus, vel habitus, vel pronitas in appetitu ſenſitiuo: & nullum iſtorum eſt formaliter peccatum. Alio modo prout eſt pronitas in appetitu rationali, ideſt in voluntate ad concupiſcendum delectabilia immoderatæ eo, quòd voluntas nata eſt condelectari appetitui ſenſitiuo cui coniungitur. Et hoc modo concupiſcentia eſt materiale peccati originalis, quia per carentiam iuſtitiæ originalis, quæ erat quædam habitualis qualitas a Deo data & conſeruata, quæ cohibebat ipſam ab omni immoderata delectatione & triſtitia ipſa nõ poſitiuè, ſed per priuationẽ ſit prona ad concupiſcendum immoderatæ

deratæ delectabilia ſicut exemplificat Anſel.lib.de caſu diaboli. de naui fracto gubernaculo: & de æquo, qui ſibi dimittitur fracto freno. Et ſi obiiciatur, ꝙ angelus caret iuſtitia originali: & tamen nõ habet peccatum originale: ergo peccatum originale non eſt formaliter carentia iuſtitiæ originalis. Item paruulus baptizatus caret iuſtitia originali:& tamen non habet peccatum originale: igitur. Si autem dicatur,quòd illud per gratiam eſt dimiſſum. Contra.Baptizatus relapſus non habet gratiam nec habet iuſtitiam originalem: ergo peccatum originale redit in eum. Ad primum dicendum quòd Angelus non eſt capax iuſtitiæ originalis, vel ſi ſit capax habet eam. ſi enim non reſpicit per ſe,niſi voluntatem & non appetitum ſenſitiuum, non eſt incõueniens ponere aliquod tale donum in angelo. Ad ſecundum dicendum, quòd in baptiſmo ſoluitur debitum habẽdi illud donum in ſe,& commutatur in debitum habendi donũ æquiualens ſcilicet gratiam, & iſtud ſecundum debitum ſemper extunc manet, nec primum redit, & qui caret ſecundo dono debito grauius peccat, quàm qui caret primo. Ex hac autem ratione patet, quòd in baptiſmo iuſtitia originalis non reſtituitur in ſe formaliter,& ita nõ deletur peccatum originale per ſuum oppoſitum formaliter: ſed tantum reſtituitur ipſa iuſtitia originalis in ſuo ęquiualenti:immo etiã præeminenti: ſimpliciter enim perfectius & conuenientius coniungit gratia fini, ſub ratione finis,quàm iuſtitia originalis. Et ideo cũ datur gratia in baptiſmo ſimpliciter dimittitur illud pecatum eminentius, quàm remitteretur per poſitiuum formaliter oppoſitum: & licet remaneat carentia illius poſitiui, ſcilicet originalis iuſtitiæ nõ tamen eſt culpa, quia illud poſitiuum non plus eſt debitum: ſoluitur enim debitum habendi illud, & commutatur in debitũ habendi aliud donum. Præterea dicendũ ꝙ licet non repugnent abſolutæ loquendo carentia iuſtitiæ originalis, & gratia pro ſtatu iſto:tamen repugnant inquantum illa carentia eſt culpa auertens a fine vltimo, & conuerſio illi oppoſita nata eſt ineſſe per gratiam. Secundo notandum,quòd durãdus addit ad prædictam diffinitionem peccati originalis vnam particulam, ſcilicet indignitatẽ habendi, & ꝙ illa particula ſit neceſſaria ſic probari poteſt, qa poſito caſu,ꝙ primi parentes nõ peccaſſent poterat Deus non dare iuſtitiã originalem alicui paruulo ex eis propagato: in illo ergo paruulo fuiſſet carentia iuſtitiæ originalis debitæ: & tamen tunc non fuiſſet culpabilis. Conuenienter itaque diffinit durandus peccatum originale ſic. Peccatum originale eſt carentia iuſtitiæ originalis debitæ ineſſe cum indignitate habendi. Hæc tamen indignitas ſatis intelligi poteſt ex eo,quòd in ꝓdicta diffinitione a Scoto poſita dicitur non qualitercunq; debitæ,ſed debitæ, quia in primo parente acceptæ, & in eo amiſſæ. Ideo enim indigni ſunt filii Adæ habere iuſtitiam originalẽ,quia Adam per peccatum ſuum amiſit eam pro ſe & ſuis poſteris.

His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Nulla tamen pro nũc facta mẽtione de uirgine Maria, de qua dicetur in ſequenti tractatu. Quilibet ſecundum legẽ cõmunem propagatus ab Adam contrahit peccatum originale. Probatur per Augu. dicentem. Firmiſſime tene, & nullatenus dubites omnem, qui per concubitũ hominis, & mulieris naſcitur in peccato originali naſci. Item ſic probat Scotus. Quilibet ſic propagatus habet carentiam iuſtitiæ originalis, vt patet ex effectibus illius iuſtitiæ, quibus carent & quorum oppoſitum habent vt experientia docet. Eſt autem quilibet ſic propagatus debitor iſtius iuſtitiæ, quia accepit eam in primo parente, & per eius actum amiſit eam, igitur.

Sed contra hoc obijcit, quia hec natura numero, quæ eſt in iſto nõ fuit in Adam, licet ibi fuerit natura eiuſdem ſpeciei. Reſpondet Scotus, quod omne donum ideo eſt debitum haberi, quia datur ab ipſo dante voluntate antecedente, ideſt quantum eſt ex parte ſui, licet non voluntate conſequente: ſed Adam accipiente iuſtitiam data eſt etiam a Deo filio eius iuſtitia voluntate Dei antecedente, ideſt quantum erat ex parte Dei, quia ſine ſpeciali dono conferretur filio, niſi adeſſet impedimẽtum, ergo ex illa collatione facta patri, filius eſt debitor iuſtitię ſic datæ. Rationem ergo prædictam, ſic confirmat Scotus, quia ratio debiti tam ex parte doni, quod debetur, quàm ex parte voluntatis, quæ debet illud habere eſt ipſa datio dantis, ergo datio eiuſdem rationis ſufficit ad hoc, quòd voluntas ſit debitrix qualis ſufficit ad hoc, quòd donum ſit debitum. Sed ad hoc, quòd donum ſit debitum, ſufficit datio volũtate antecedente, ſiue virtualiter dare, licet non in ſe formaliter, ergo ad hoc, ꝙ voluntas ſit debitrix, ſufficit ſimilis datio facta illi voluntati, ſed quando facta eſt datio voluntati Adæ, facta eſt tali modo, ꝙ quaſi eadem datione quantum erat ex parte Dei dabatur ſimiliter omni voluntati cuiuſcunq; filij ſui ſi non poneretur obex, ergo ex tali datione ſit voluntas cuiuſcunq; filij Adæ debitrix illius iuſtitiæ. Propter ſolutionẽ autem aliquorum argumentorum, quæ fieri poſſent notat Scotus, quòd dupliciter poteſt eſſe iuſtitia debita. Vno modo, quia in ſe accepta, & actione accipientis amiſſa. Alio modo, quia accepta in alio, & actione alterius amiſſa. Primo modo peccatum actuale eſt in iuſtitia & carentia iuſtitiæ. Secundo modo originale. Vnde magis comparatur peccato, quaſi quieſcenti in anima poſt actum tranſeuntem, quàm peccato actuali, quod elicitur a voluntate peccante. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ ſi dicatur voluntarium communiter pro eo, quod in voluntate ſit peccatum originale eſt voluntarium. Eſt enim in volũtate, in qua nata eſt eſſe iuſtitia ſibi oppoſita. Si vero dicatur voluntarium, quod eſt in poteſtate voluntatis, vt eſt potentia actiua, non oportet peccatum eſſe voluntarium ipſi habẽti, ſed vel ipſi, vel alij, a quo contrahitur. Iſtud autem fuit voluntarium Adæ, a quo contrahitur.

Ad ſecundum argu. dicendũ, ꝙ nullus peccat in eo, quòd vitare non poteſt, prout peccare dicitur elicere actum peccandi. Hoc autem modo paruuli non peccant, ſed prout peccare idem eſt quod habere peccatum, aliquis dicitur peccare in eo quòd in ſe vitare non poteſt, quia potuit hoc vitare in alio, ſicut in propoſito, quia Adã potuit hoc peccatum vitare. Ad tertium arg. dicendum, quòd debitum habendi iuſtitiam originalẽ eſt a Deo, ſtatuente legem, & a patre propagante, per cuius actionem iſte eſt naturalis filius Adæ. Carentia autem non habet cauſam poſitiuam, ſed negatiue tantum eſt a Deo non dante iuſtitiam originalem, cuius non eſt alia cauſa, niſi demeritoria, quæ eſt Adam peccans. Ad quartum argum. dicendum, quòd defectus naturalis nihil habens de voluntario, non eſt imputabilis, ſed iſte aliquid habet de voluntario, quia ex voluntate primi parentis eſt. Non eſt ergo ſimile de ceco nato. non enim ex voluntate patris eſt ſic natus, vt dicit Magiſter. ij. ſententiarum. Ad quintum ar. dicendum, quòd Adam non corrupit naturam hanc in numero, ſicut nec perſonam hanc in numero, ſed corrupit ſe peccato perſonali. & per hoc demeritorie corrupit ſe totam poſteritatem ſuam, & iuſtitiam originalem amiſit pro ſe, & ſuis poſteris.

*Vtrum peccatum originale contrahatur ab anima.*

*Thom. 1. 2. q. 83. ar. 1. 2. Dur. 2. d. 31. q. 1. Scot. 2. d. 31. q. 1.*

Quæſtio ſecunda.

Secundo quæritur. Vtrum aĩa contrahat peccatum originale a carne infecta concupiſcibiliter ſeminata. Arg. ꝙ non, quia materia non agit in formã. Secundo arg. agens eſt præſtantius patiente ex primo de generatione. ſed ſm Aug. nullũ corpus eſt præſtantius ſpũ, ergo nullũ corpus agit in ſpiritum. Tertio ar. Si a carne infecta contrahitur, ergo contrahitur a proximo parẽte, quia ab ipſo ſeminatur talis caro. conſequens eſt falſum, quia cũ plura agẽtia eiuſdẽ rõnis poſſunt infectũ perfectiorẽ, primus parens cũ parẽtibus intermediis poſſet intẽdere peccatũ originale, vltra id quod egit in filio primo immediate a primo parente genito, quod eſt falſum. Cõtra. Quia non vr̃ poſſe aſſignari alia cã, vñ pcm̃ iſtud cauſetur in aĩa non cauſatur. n. per actũ aĩę, quia ſic eſſet pcm̃ actuale. nec a Deo, vt patet nec ab ipſo Adã, quia dato ꝙ Adã eſſet annihilatus, adhuc aĩa hẽret originale pcm̃. Itẽ Adã nunc eſt beatus, ergo nunc nõ põt eſſe cã peccati. præterea nos cõtraximus iſtud peccatum inquãtũ fuimus in Adã ſm rõnẽ ſeminalẽ ſm Aug. ſuper Gen hoc aũt fuit ſm corpus, & non ſecundũ aĩam cum aĩa non ſit ex traduce. Notandũ, ꝙ hic ſunt duo modi dicẽdi. Vnus eſt, ꝙ ſicut leproſus generat quandã qualitatẽ infectã in ſemine, ita caro noſtra infecta, generat in ſemine quãdã qualitatem morbidã, & ſic in inſtanti infuſionis aĩæ ipſa maculatur a carne infecta, ita quòd licet illa infectio carnis non ſit formaliter culpa, cum ſit in re irrationali, eſt tamen occaſio

*Aug. xij. ſu- per Geneſ.*

culpæ in anima carni vnita. Exemplum de panno mundo dato, & ſedato a manu recipientis, & iſte modus dicendi habetur ex dictis Magiſtri in. ij. diſtin xxxj. Sed contra hunc modum arguit Sco. quia ſemen nũquam fuit animatum anima patris: ergo nunquam contraxit infectionem ab anima. Confirmatur per Anſel. de conceptu virginali, vbi dicit, quòd ſemen non eſt magis infectum, quàm ſputum vel ſanguis. Si autem de iſtis formetur corpus organicũ, non videtur, quòd ex eius infectione inficeretur anima. Item ſi ſemen fuit infectum cum tamen tranſeat per multas formas ſubſtantiales antequam de ipſo fiat corpus organicum, & forma ſubſtantialis prior, quæ conſtituebat ſubiectum huius qualitatis morbidæ non manet: ergo nec illa qualitas morbida. Item ſi oporteat de ſemine infecto generari infectum, ſequitur, quòd leo comedens cauader hominis mortui contraheret fomitem, quòd eſt falſum. Et patet conſequentia, quia illud cadauer eſt infectũ fomite, quod patet, quia ſi reſuſcitet mortuus anima reunita carni, inueniet carnẽ rebellem ſpiritui: ergo videtur, quòd fomes remanſit in cadauere. Ad iſta poſſet reſponderi, quòd virtus actiua ſeminis infecti generat de infecto infectum: & etiã de non infecto infectum. Et ideo ad primum iſtorum dicendum, quòd de nutrimento non infecto virtus actiua patris infecta generat ſemen infectum, & culpam originalem transfundit. Ad ſecundum autem diceretur quòd virtus illa infecta de infecto ſemine generat carnem infectam. Et tunc non valet tertia inſtantia de leone, quia virtus actiua leonis conuerſiua cadaueris in corpus ſuum non eſt infecta. Sed iterum contra modum prædictum ſic arguit Sco. quia ex illo ſequeretur, quòd miraculoſe formatus de carne digiti mei contraheret peccatum originale, quòd eſt contra Anſel. li. de conceptu virginali, vbi dicit ꝙ duę ſunt rationes quare Chriſtus nõ contraxit peccatum originale, quarum etiam vna per ſe ſufficeret ſine alia. Prima eſt, quia pura fuit caro eius in beata virgine. Secunda, quia non erat filius naturalis Ade, & ideo non obligabatur in Adam. Alius eſt modus dicendi quem magis approbat Sco. ſcilicet, ꝙ anima contrahit peccatũ originale, mediante carne, non ita ꝙ caro per qualitatem aliquã cauſet illud: ſed ex hoc, quòd caro concupiſcibiliter ſeminatur, & ex ipſa formatur corpus organicum infunditur anima conſtituens perſonam, quæ eſt naturalis filius Adæ, & ideo debitrix originalis iuſticiæ, & tamen caret ea. Sed hic eſt dubium propter auctoritatem Auguſt. li. de fide ad Petrum, vbi dicit, quòd iſtam maculam non transfundit propagatio, ſed libido. Reſpondet Sco. quòd in ſtatu innocentiæ fuiſſet propagatio ſine libidine, quia propagantes habuiſſent iuſtitiam originalem, nunc autem quæcunque propagatio communis libidinoſa eſt, & ideo maculat prolem, non quia propagatio, ſed ex carentia originalis iuſtitiæ in propagãtibus quam carentiam ſequitur libido:

do: ita quòd illa auctoritas Auguſtini debet exponi, vt libido accipiatur pro carentia illa, quę eſt cauſa libidinis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio, anima contrahit peccatum originale ex vnione ad carnem concupiſcibiliter ſeminatam: patet ex dictis. Ad primum, & ſecundum argumenta dicendum, ꝙ hoc non eſt a carne in animā agente: & per idem reſpondetur ad ſecundum: tātummodo enim eſt a carne illa relatio in producto, ſecundum quam dicitur filius naturalis Adæ, & hanc conſequitur debitum ex lege diuina & carentia eſt ibi ex negatione cauſæ. Non eſt ergo neceſſarium ponere aliquam infectionem in carne ſecundum iſtam viam. Si tamen ponatur, poteſt dici, ꝙ ipſa eſt nō principalis, ſed quaſi inſtrumentalis cauſa culpæ, aut etiam poſito, ꝙ nulla ſit ibi infectio, adhuc poteſt eſſe, vt cauſa inſtrumentalis inquantum in ipſo ſemine eſt vis actiua producendi filium Adæ, qui per hoc eſt debitor. Ad tertium argumentum dicendum, quòd quicunque accepiſſet iuſtitiam originalem in ſe formaliter fuiſſet debitor pro ſe, & pro ſua poſteritate, pro qua accepiſſet virtualiter. Et ita ſi Adam non peccaſſet, ſed Cayn: filij Cayn contraxiſſent originale, non ab Adam, ſed a Cayn. Nunc autem nullus accepit formaliter, niſi Adam: & ideo omnes aliæ habuerunt eandem rationem debiti habendi iuſtitiam, & eandem rationem carentiæ ipſius, quia per actum alterius. Et ideo modo a nullo parente proximo cōtrahitur, & ſic non poteſt per ipſum intendi.

*Vtrum peccatum originale ſit vnum vel multa.*

*Tho. 1. 2. q. 82. ar. 2. Duran. 2. d. 33. q. 2.*

Tertio quæritur. Vtrum peccatum originale ſit vnum vel plura. Arguitur, quòd plura, quia dicit pſal. Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea. Sed peccatum in quo concipitur homo eſt originale, igitur. Contra. Ioannis j. dicitur. Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccatū mundi: quod ſingulariter dicitur, quia peccatum mundi, quod eſt peccatum originale eſt vnum, vt gloſa ibi exponit. Notandum, quòd quęſtio poteſt intelligi, vel de vnitate ſecundum ſpeciem, vel de vnitate ſecundum numerum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Peccatum originale in omnibus eſt vnum ſpecie, & in vno indiuidio eſt vnum numero. Prima pars patet, quia iuſtitia originalis, cuius peccatum originale eſt priuatio, eſt vna ſecundum ſpeciem. Secunda pars patet, quia formæ, & priuationes formarum numerantur ad numerationem ſubiecti. Ad argumentum dicendum, quia pſal. ideo loquitur pluraliter, quia in peccato originali radicaliter ꝑexiſtūt omnia peccata actualia.

## QVAESTIO QVARTA.

*Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.*

*D. Tho. 1. 2. q. 82. ar. 4.*

Quarto

QVarto quæritur. Vtrum peccatum originale ſit æqualiter in omnibus: Arguitur, quòd non, quia peccatum originale eſt ægritudo, quædam animæ. Egritudo autem recipit magis, & minus. Contra. Peccatum originale eſt peccatum naturæ. Natura autem eſt æqualiter in omnibus. Notandum, quòd nō eſt ſimile de peccato actuali, & originali. Peccatum enim actuale etiam ſi ſit eiuſdem ſpeciei, non ſemper habet æqualem cauſam in omnibus. Peccatum autem originale habet ęqualem cauſam in omnibus, vt patet ex ſupradictis. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Peccatum originale eſt æqualiter in omnibus: patet, quia eſt in omnibus per hoc, quòd ſunt filij naturales Adæ, & debitores originalis iuſticiæ. Hoc autem eſt ęqualiter in omnibus. Ad argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de ægritudine corporali, quæ non habet in omnibus æqualem cauſam etiam ſi ſit eiuſdem ſpeciei.

## QVAESTIO QVINTA.

*Vtrum peccata parentum redundent in filios.*

*Th.1.2.q.81.ar.2. Dur.2.d.33.q.1.*

QVinto quæritur. Vtrum peccata actualia parentum tranſeant in filios. Arguitur, quòd ſic, quia puniūtur aliqui diuino iudicio pro peccato parentum, ſecundum illud Exodi. xx. Ego ſum Deus zelotes viſitans iniquitatem patrum in filios in tertiam, & quartam generationem. Item magis poteſt homo traducere in alterū illud, quod habet a ſe, quàm illud, quod habet ab alio, ſicut ignis magis poteſt calefacere, q̄ aqua calefacta, ſed homo tranſfert in prolem peccatum originale quod habet ab Adam: ergo multo magis peccatum, quòd ipſe commiſit. Contra. Bonum eſt magis diffuſiuum ſui, quàm malum, ſed merita parentum nō tranſeunt ad poſteros. igitur. Notandum, quòd quęſtio poteſt intelligi dupliciter. Vel quantum ad culpam, vel quantum ad pœnā. Et iterum dupliciter. Vel quantū ad pęnā tpalem, vel quantū ad pœnā æternā. Et de pęna tpali poteſt intelligi dupliciter. Vel ſpirituali vel corporali. Hoc præmiſſo, ponēdę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccata actualia parentum non tranſeunt in filios quantum ad culpam. Probatur, quia huiuſmodi peccata ſunt perſonales actus, qui pertinent ad indiuiduum. Homo autem non generat filium eundem ſibi ſecundum indiuiduum, licet eundem ſecundum rationem naturæ. Cōfirmatur per Anſel. lib. de conceptu virginali dicentem, quòd iniuſti non addunt ſuis infantibus iniuſtitiam. Secunda concluſ. Peccata parentum aliquādo tranſeunt in filios quantum ad pœnam temporalem, & corporalem. Probatur, quia filius ſecundum corpus eſt aliquid patris, & ideo cum punitur filius temporaliter, & corporaliter punitur quædam portio ipſius patris, quæ peccauit. Tertia concluſio. Peccata parentum non tranſeunt in filios quantum ad pœnam æternam. Patet, quia talis pœna directè, & primo reſpi-

cit

cit animam, quæ eſt immediate a Deo non a patre carnali. Ad ar. dicendum, quòd ſicut Aug. nunquam puniuntur filij pœna ſpirituali, pro peccatis parentũ niſi communicent in culpa, vel per originem vel per imitationem, & tunc adhuc non proprie puniuntur pro peccatis parentum, ſed pro peccatis proprijs. Ad ſecundum dicendum, quòd maior eſt intelligenda ſi illud, quod habet aliquis a ſe ſit traducibile: peccata autem actualia non ſunt traducibilia, quia ſunt pure perſonalia.

## QVAESTIO TERTIA.

*Vtrum peccato originali debeatur carentia diuinæ viſionis.*

*Thom. 3. q. 1. ar. 4. Henr. quol. 6. q. 21. Duran. 2. d. 33. q. 3. Scot. 2. d. 33. q. 1.*

Circa tertium ſuperius propoſitum, videlicet circa punitionem originalis culpę. Quæritur. Vtrum peccato originali debeatur ſola carentia diuinæ viſionis, & fruitionis pro pœna. Primo ar. quòd non, quia dicit Aug. Firmiſſime tene. & nullatenus dubites eos qui ſine baptiſmi ſacramẽto tranſeũt æterni ignis ſupplicio puniẽdos. Secundo ar. Paruuli habebunt corpora paſſibilia: ergo pati poterunt ab igne vel alio actiuo ac etiam pati poterunt pœna interiori ſcilicet famis, & ſitis. Tertio ar. Fomes erit in eis non extinctus: ergo poterunt habere concupiſcentias inordinatas, & appetere delectabilia ꝓꝓ quorũ ſubſtractionem poterũt triſtari, & ſic puniri pœna interiori. Quarto arg. habebunt vſum rationis, & poterunt cognoſcere naturam ſuam ordinatam ad vitam æternam, ergo ex carentia illius poterunt triſtari. Quinto arg. Exiſtens in puris naturalibus haberet illud damnum, ergo exiſtens in culpa debet habere aliquam aliam pœnam, alioquin culpa eſſet impunita. Contra. Dicit Auguſti. libro de baptiſmo paruulorum, ꝙ pœna illorum paruulorum ſine baptiſmo decedentium eſt mitiſſima. Notandum, ꝙ Aureolus dicit, ꝙ decedentes in originali, habebunt aliquem dolorem interiorem. Sed aduertendum, ꝙ duplex eſt dolor. Vnus a Deo inflictus propter peccatum, & hunc non habebunt. Alius voluntarie aſſumptus, & hunc habebũt, licet non ſemper, ſed aliquando puta cum recordabuntur, quòd amiſerunt tantum bonum. Alij vero omnes doctores, quibus eſt magis aſſentiendum, generaliter dicunt, quòd non puniuntur niſi pœna damni. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Damnati pro ſolo originali, nullam habebunt pœnam ſenſus exteriorem, nec etiam interiorem. Prima pars patet, quia nullam delectationem ſenſualẽ habuerunt, cui delectationi correſpondet acerbitas pœnæ ſenſus exterioris. Secunda pars patet, quia ſecundum Auguſtinum, triſtitia eſt de his rebus, quæ nobis inuitis accidunt, ſed iſti non inuitæ, aut inuoluntariæ ſuſtinetur ſtatum ſuum: tunc enim murmurarent contra diſpoſitionem diuinam, & ita haberent inordinatam voluntatem, quod vide *Aug. de ciui. Dei.*

tur abſurdum. Nam ſententia diuina eſt diſpoſitum, ꝙ vbicunq; ceciderit lignum, ibi erit, vt habetur Eccleſiaſt. Item ſi triſtarentur pro carentia beatitudinis, cum non habeant ſpem pertingendi ad eam: ergo haberent pœnam grauiſſimam inter pœnas omnium damnatorum, ſcilicet triſtitiam, & deſperationem. Et ſi quærat aliquis quam cognitionem habebunt. Dicit Scotus, ꝙ concedi poteſt ſine aſſertione tamen, ꝙ cum non habeant intellectum impeditum carne corruptibili, quemadmodum impeditur intellectus in corpore mortali, nec etiam impeditum per tormenta, ſicut forte habebunt damnati poſſunt habere cognitionem naturalem rerum, quam acquirere poſſunt naturaliter etiam excellentius, quàm aliqui philoſophici habuerunt pro ſtatu iſto, & ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognitionem naturalem rerum quam acquirere poſſunt naturaliter, etiam excellentius, quàm aliqui philoſophi habuerint pro ſtatu iſto, & ita aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognitionem in vniuerſali potuerunt attingere. Ad primum argumentum reſpondet Bonauent. ꝙ Auguſt. loquitur exceſſiue ad deſtruendum hæreſim Pelagianorum, quæ dicebant paruulos illos nullam habere culpam, & ita nullam pœnam, quia ſicut ſecũdum philoſophum. Via deueniendi ad medium eſt aliqualiter procedere vltra medium verſus extremum. Et ponit exemplũ de virga curua dirigendo, ſic frequenter ſancti diſputando contra hæreſes exceſſiue locuti ſunt deuiãtes ad aliud extremum, vt reducerent hæreticos ad medium, & ita multum ponderandũ eſt contra quos hæreticos ſancti ſunt locuti; ſicut Auguſtinus loquens contra Arrium videtur quaſi declinare ad Sabellium, & econtra. Aliter autem poſſet dici, ꝙ æterni ignis ſupplicio in ſenſu diuiſionis, id eſt in illo ſupplicio, quod eſt in igne æterno ſunt puniendi. Ad ſecundum arg dicendum, ꝙ ſicut corpora damnatorum ab igne patientur, & non diſſoluẽtur, ita corpora iſtorum erunt impaſſibilia ex diuina diſpoſitione ſic, quòd non patientur nec intus, nec extra, non tamen hoc habebunt ex dote impoſſibilitatis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut fomes nullum motum inordinatum ſuſcitauit eis in vita iſta, ita nec ibi aliquem ſuſcitauit. Ad quartum argumentum dicendum, quòd cognitio beatitudinis in particulari non eſt homini poſſibilis, niſi ſupernaturaliter eleuetur, vel ergo non dabitur ne ſit ad triſtitiam, quam non meruerunt habere, ſicut meruit paganus, propter quod ſibi cedit cognitio beatitudinis in particulari ad pœnam grauiſſimam, vt ſcilicet triſtetur deſperans ſe poſſe ad illam beatitudinem peruenire, vel ſi illam cognitionem in particulari habeant, non tamen triſtabuntur, quia erunt contenti de ſtatu ſuo ſcientes Deum de ſe ita diſpoſuiſſe, nec ſe ſuo actu illam beatitudinem demeruiſſe. Ad quintum argumentum dicendum, ꝙ deſiderium naturale non cauſat triſtitiam, niſi ſit electiuum, ſed hoc non videtur ponere per ſe

*Eccl.11*

*2.Ethi. in moralium.*

iſtum

illũ magis punitum, quàm illũ: ideo dici pōt q alter punitur, & alter non. Alter.n.eſt debitor iuſtitiæ, & alter non. & ideo aliter priuatur viſione Dei, quia demeruit: alter vero non: tamen de facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus, quia Deus naturam rationalem quam fecit ſemper perducit ad finem, ſi non fuerit ex parte illius impedimentum, vel defectus.

Finis ſecundę partis.

## INCIPIT TERTIA PARS.

*Poſtquam dictum eſt de peccato in generali in prima parte huius tractatus, & in ſecunda de peccati primordiali originatione in natura humana. Reſtat, quòd in tertia parte fiat ſpecialis determinatio peccatorum. Ubi primo ponenda eſt multiplex peccati diuiſio. Secundo peccatorum capitalium ramificatio, ſiue pullulatio. Et tertio erit facienda aliquorum ſpecialium peccatorum ſpecialiter conſideratio.*

*Utrum diuiſio peccati in mortale, & veniale ſit conueniens.*

*D.Tho.1.2.q.88.ar.1. Duran.2.d.42.q.3. Scot.2.d.42.q.4.*

Circa primum primo quæritur de diuiſione peccati in veniale, & mortale. Vtrum ſit conueniens. Primo arguitur quòd non, quia dicit Auguſtin. *Contra Fauſt.* quòd peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, ſed omne quod eſt contra legem Dei eſt peccatum mortale, ergo omne peccatũ eſt mortale. Secundo arg. Dicit Apoſtol. Siue manducatis, ſiue bibitis, ſiue quicquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite, *1. Cor. 10.* ſed contra hoc præceptum facit, quicunque peccat, non enim peccatum fieri poteſt, propter gloriam Dei, ergo cum facere contra præceptum ſit peccatũ mortale, videtur, quòd quicunq; peccat, mortaliter peccat. Tertio arg. Quicunque amore alicui inhæret: inhæret ei vel vt fruẽs, vel vt vtens: vt patet Augu. primo de doctr. chriſtiana: ſed nullus peccatus inhæret bono commutabili, quaſi vtens, non enim refert ipſum ad bonũ, quod nos beatos facit, quod proprie eſt vti vt di. Aug. ibidem. ergo quicunque peccat, fruitur bono cõmutabili, ſed frui vtendis, eſt magna peruerſitas, vt dicit Auguſti. *Lib 83. Quaſt.* ergo cum peruerſitas nominet peccatum mortale, videtur, quòd quicunque peccat, mortaliter peccat. Contra dicit Auguſti. omelia vij. ſuper Iohann. quòd crimen eſt, quod damnationem meretur. Veniale eſt quod non meretur damnationem, ſed crimen nominat peccatum mortale. ergo veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale. Primo notandum, quòd ſicut dictum eſt ſupra, vbi quærebatur de primo peccato hominis, an potuerit eſſe veniale. Veniale & mortale in hoc principaliter differunt, quia mortale auertit a fine vltimo. Eſt enim deordinatio circa aliquid, quod eſt neceſſarium ad finem vltimũ attingendum. Veniale autem nõ ſic auertit, quamuis retardet, vel ali-

aliquo modo impediat. Secundo notandum, quòd peccatum poteſt dici veniale tripliciter. Vno modo, quia eſt veniam conſecutum, quemadmodum dicit Ambro. quòd omne peccatũ per pœnitentiam fit veniale. Alio modo, quia habet aliquid, vnde cõſequatur veniam, quia videlicet habet aliquid diminuẽs culpam ſicut cum fit ex infirmitate, vel ex ignorantia, licet auertat a fine vltimo, & hoc modo etiam peccatum mortale, quod non fit ex certa malitia, diceretur veniale, quia videlicet non ſic eſt irremiſſibile, vt peccatum ex malitia, de quo in ſequentibus dicetur. Tertio modo dicetur propriè veniale, quod eſt venia dignum, quia videlicet nihil habet, quod repugnet veniæ conſequendæ eo quòd non auertit a Deo, poteſt autem veniale hoc modo dici dupliciter. Quoddã enim eſt veniale ex genere. puta verbum ocioſum, & vniuerſaliter omnis actus, qui ex ratione ſui generis non auertit ab vltimo fine, nec formaliter, nec virtualiter, quia videlicet non eſt contra aliquod præceptum diuinum. Alio modo dicitur veniale propter imperfectionẽ actus, quando videlicet actus qui ex genere ſuo eſſet mortalis, non prouenit a voluntate deliberatiua, ſed ex quadam ſurreptione: talis enim actus non eſt plene voluntarius, & ſic nõ habet rationem peccati mortalis. Vnde hoc modo in quocunque genere peccati quantumcunque ſit mortale ex genere, poſſunt eſſe aliqui motus imperfecti, videlicet non deliberati, qui non attingunt ad rationem peccati mortalis, ſed venialis tantum. Tertio notãdum, ꝙ pro declaratione diſtinctionis inter veniale, & mortale in eodẽ genere actus, ꝙ cum percipitur delectatio in illis generibus peccatorum, quorum actus ſunt ꝓhibiti, aut ſtatim illa delectatio repellitur, aut retinetur. Si ſtatim repellitur, tunc nullum eſt peccatum, aut leue. Si vero tenetur hoc poteſt eſſe tripliciter. Aut placet delectatio, & etiam operis conſummatio ſi facultas adeſſet, & tunc eſt ibi plenius cõſenſus, & peccatum mortale. Aut placet voluntati delectatio de actu prohibito, ſed tamen diſplicet peccati conſummatio, & tũc etiam peccat mortaliter, quia eſt ibi verus conſenſus, licet non ita plenus. Aut vtrunque diſplicet. ſ. ipſa interior delectatio & operis conſummatio, & tunc aut aduertit periculum delectationis, aut non aduertit. Si vero nec aduertit, nec repellit delectationem peccat, ſed non mortaliter, aut aduertit periculum, & delectationem illam non repellit, ſed mentem in talibus cogitationibus reuolui, ſinit, & tunc dicunt multi, ꝙ peccat mortaliter, quia quamuis ibi non ſit conſenſus verus eſt tamen ibi conſenſus interpretatiuus. Voluntas. n. cum debuiſſet compeſcere delectationem non compeſcuit. Dicunt tamen aliqui non eſſe mortale in illa negligentia reprimẽdi quando eſt diſplicentia quantumcunque periculum quis aduertat, ſed tamen ſecurior via tenenda eſt, & ideo ſi alicui hoc contingat ſanum eſt conſilium, ꝙ tãquam de mortali pęniteat. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõclu. Licet veniale duobus modis

dis primis dictum non diſtingua
tur contra mortale, bene tamen
veniale tertio modo dictum pa-
tet ſatis ex dictis. Et ſi quęrat ali
quis an veniale poſſit fieri mor-
tale. Dicendum, ꝙ hoc pōt tripli
citer intelligi, Vno mō ſic, ꝙ idē
actus numero primo ſit venialis
& poſtea mortalis, & hoc nō eſt
poſſibile: peccatum enim princi
paliter eſt in actu voluntatis. Et
ideo ſi mutetur voluntas, nō erit
idem actus in eſſe moris, quāuis
etiā eſſet idem actus continuus
in eſſe naturæ. Secundo pōt in-
telligi, vt id quod eſt veniale ex
genere, ſiue ratione obiecti fiat
mortale ex parte agentis, quia vi
delicet in eo conſtituit finem vl
timum, vel ordinat ipſum ad ali
quid, quod eſt mortale peccatū
ex genere, & hoc eſt poſſibile.
Tertio mō pōt intelligi, ꝙ mul-
ta venialia conſtituant vnū mor
tale, & hoc non eſt poſſibile, non
enim poſſunt tot eſſe venialia,
vt tm̄ habeat de reatu, quantum
vnum mortale: mortale. n. reatū
habet pœnæ æternæ: veniale ve-
ro temporalis. Item mortale rea
tum habet carentiæ diuinæ vi-
ſionis, nō aūt veniale. Verum eſt
tamen, ꝙ multa venialia diſpo-
nunt ad mortale inquantū pau-
latim feruorem charitatis dimi-
nuunt. Ad primum ar. dicendum
ꝙ Aug. ibi diffinit tm̄ peccatum
ſm̄ perfectam rōnem peccati, &
oē tale eſt mortale. Ad ſecundū
ar. dicendum, ꝙ illud pręceptum
apoſtoli eſt affirmatiuum: ideo
non obligat ad ſemper. non. n.
eſt neceſſarium, ꝙ hō ſp actuali
ter referat in Deū oē qđ agit. Ad
tertiū ar. dicēdū, ꝙ peccās venia
liter inhæret bono tpali, vt vtēs,
licet nō referat actualiter ī Deū.

*Vtrum peccata ſint carnalia, & ſpiritualia.*

*Diuus Thom. 1.2. quæſt.8. artic.1. Scot.2.d.42. q.4.*

SEcundo quæritur de diuiſio-
ne peccatorum in ſpiritualia
& carnalia. An ſit coueniens.
Arguitur quòd non, quia dicit
Apoſtolus. Manifeſta ſunt opera *Gal.v.*
carnis, quæ ſunt fornicatio, im-
munditia, idolorum ſeruitus, ve
neficia, contentiones, emulatio-
nes, &c. Ex quo videtur, quòd
omnia peccatorum genera ſunt
opera carnis. Sed peccata carna
lia dicuntur opera carnis. ergo
non ſunt diſtinguenda carnalia
a ſpiritualibus. Secundo arg.
Omne peccatum, quòd ſecun-
dum carnem committitur, a ra-
tione deriuatur per conſenſum,
vt dicit gloſ. ſuper illud ad eph. *Eph.4.*
iiij. Renouamini in ſpiritu men-
tis veſtræ. &c. ergo eadem pec-
cata ſunt carnalia, & ſpiritualia.
Tertio arguitur. Apoſtolus ad
epheſ. v. Auaritiam annumerat *Eph.v.*
peccatis carnalibus. Et tamen
Gregor. ponit eam eſſe ſpiritua- *Grego.*
le peccatum. igitur. Contra. *31. mo-*
Gregor. ibidem dicit, quòd ſeptē *ral.*
capitalium vitiorū quinq; ſunt
ſpiritualia, & duo carnalia.
Notandum, quòd peccatum non
dicitur carnale, quia ſit formali-
ter in actu carnis: non enim eſt
peccatum formaliter, & primo
niſi in actu voluntatis, ſed dici-
tur carnale ratione obiecti,
quod tendit actus voluntatis, vi-
delicet ratione delectationis car
nalis, quam intendit. Peccatum
vero ſpirituale dicitur cum vo-
luntas intendit delectationem,
quæ non in carne, ſed magis in
ſpiritu

ſpiritu conſiſtit. Ex quibus patet, quòd gula, & luxuria conuenienter dicuntur peccata carnalia. Alia vero ſpiritualia. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diſtinguuntur peccata carnalia a ſpiritualibus: patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut glo. di. ibidem illa vitia dicuntur opera carnis, ſumendo carnem pro homine, qui dũ ſecundum ſe viuit, ſecundum carnem viuere dicitur, vt dicit etiã Auguſtinus. Et hujus ratio eſt, quia omnis rationis humanæ defectus ex ſenſu carnali aliquo modo initium habet. Ad ſecũdum argumentum dicendum, ꝙ in peccatis carnalibus etiam eſt aliquis actus ſpiritualis. ſ. actus voluntatis: ſed finis, ſiue obiectum eſt delectatio carnis. Ad tertium aegumentum dicẽdum, quòd res, in qua delectatur auarus corporalis, eſt & quantum ad hoc quodam modo connumerari poteſt peccatis carnalibus. Sed ipſa delectatio non pertinet ad carnem, ſed ad ſpiritum. ideo dicit Gregorius, quòd eſt ſpirituale peccatum.

*Augu. libr. 13. de ciui. Dei.*

## QVAESTIO TERTIA.

*Vtrum peccatum in ſpiritum ſanctum ſit genus peccati, &c.*

*D. Tho. 2. 2. q. 14. ar. 1. & 3. Duran. 2. d 43. q. 1. & 2. Scot. 2. diſt. 43. q. 1.*

TErtio quæritur de diuiſione peccati in peccatum in patrem, peccatum in filium, & peccatum in ſpiritumſanctum. Vtrum, videlicet peccatum in ſpiritumſanctum ſit genus peccati ab alijs generibus peccatorum diſtinctum grauiſſimum, & irremiſſibile? Primo ar. quòd peccatum in ſpiritumſanctum non ſit diſtinctum. quia vna eſt maieſtas patris, & filij, & ſpiritusſancti: ergo omne peccatum, quòd eſt in ſpiritum ſanctum eſt etiam in patrem, & econtra. Secundo ar. Omne, quod ſit ex ignorantia poteſt fieri ex certa ſcientia ſiue ex malitia: ergo videtur, quòd peccatũ in. ſſ. quod eſt ex malitia circueat omnia genera peccatorum. Tertio ar. quòd peccatum in. ſſ. non ſit grauiſſimũ, quia ſuper illo pſal. Conuertantur ad veſperam. Di. glo. Nemo inſanabilior eſt eo qui ſibi ſanus vr̃, ergo vr̃, ꝙ peccatum ex ignorantia magis elõgat a ſanitate, quàm peccatum in. ſſ. quo quis ſcienter peccat. Quarto ar. Equaliter honorandus eſt pater, vt ſpiritusſanctus: ergo non grauior eſt contemptus ſpiritusſancti, quàm contemptus patris. Quinto arg. Peccatum eſt grauius in quo magis dominatur libido, ſed in peccato ex paſſione maior eſt libido, quàm in peccato in. ſſ. puta in fornicatione, quàm in deſperatione. Sexto ar. quòd peccatum illud non ſit irremiſſibile, quia ſuper illud. j. Conuertam in profundum maris. Dicit glo. j. in profundum pęnitentiæ conuertam eos qui erant deſperati deſperatio eſt remiſſibilis, & per conſequens etiam alia peccata in ſpiritum ſanctum. Septimo ar. Peccatum in ſpiritũ ſanctum non aufert vertibilitatem liberi arbitrij: ergo ille qui peccauit in ſpiritum-

ſpiritumſanctum poteſt pœnitere, & ſic veniam obtinere. Contra dicit magiſter ſententiarum. in 2. diſtin. 43. Eſt quodam peccati genus cæteris grauiꝰ, & abominabilius, quod dicitur peccatum in ſpiritumſanctum. Et, ꝙ ſit irremiſſibile probatur, quia Mat. 12. dicitur. Qui dixerit verbum contra ſpiritumſanctũ non remittetur ei, neque in hoc ſeculo, neque in futuro, & de hoc dicit Aug. in libro de ſermone domini in monte. Tanta eſt labes huiuſmodi peccati, quòd humilitatem deprecandi ſubire non poteſt. Primo notandum, quòd ſicut ſuperius dictum fuit peccatum formaliter conſiſtit in auerſione a Deo, iſta autem auerſio poteſt intelligi, vel habitualis, vel actualis. Si intelligatur habitualis dicendum, ꝙ nõ poteſt quis ſe auertere ab vna perſona quin ſe auertat ab alia, & ita nõ poteſt peccare in vnam perſonã non peccando in aliam. si vero intelligatur auerſio actualis, ſic dicendum eſt, quòd poteſt eſſe auerſio ab vna perſona, & non ab alia. Eadem enim videtur ratio quantum ad hoc de auerſione & conuerſione. Poteſt autem eſſe actualis conuerſio ad vnam perſonam, & non ad aliam ſicut patet ex dictis in ſecundo tractatu, vbi quærebatur de fruitione. Secundo notandum, ꝙ de peccato in ſpiritumſanctum tripliciter loquuntur doctores. Athanaſius enim Hylarius. Ambro. Iero. & Chriſoſto. dicunt eſſe peccatum in ſpiritumſanctũ quando ad literam aliquid blaſphemium dicitur contra ſpiritum, ſiue ſpiritusſanctus accipiatur, vt nomen eſſentiale commune toti trinitati, ſiue prout eſt nomen perſonale vnius perſonæ. Et ſecundum hoc Math. 12. diſtinguitur blaſphemia, id eſt ſpiritumſanctum cõtra blaſphemiam in filium hominis. Augu. autem in lib. de verbis domini. Blaſphemiam, ſiue peccatum in ſpiritumſanctum dicit eſſe finalem impœnitentiam, quando ſ. i. licet quis in peccato mortali perſeuerat, vſque ad mortem tale enim peccatum eſt contra ſpiritumſanctum eo, quòd eſt contra remiſſionem peccatorum, quæ ſit per ſpiritumſanctum appropriatæ. Alii vero aliter accipiũt peccatum vel blaſphemiam in ſpiritumſanctum dicentes illud eſſe, quando quis directæ peccat cõtra bonitatem appropriatam ſpirituiſſancto. Quemadmodum enim peccatum dicitur in patrẽ quando peccatur ex infirmitate, & peccatum in filium quando peccatur ex ignorantia. sic dicitur peccatum in ſpiritumſanctum, quando peccatur ex certa malitia i. ex ipſa electione mali quemadmodum ſuperius dictũ fuit. Eſt tamen aduertendum, ꝙ dupliciter contingit peccare ex certa malitia. Vno modo ex inclinatione habitus vitioſi, qui dicitur malitia, & hoc modo peccatum ex malitia nõ eſt idẽ, ꝙ peccatũ in ſpiritumſanctum, neque nominat diſtinctum genus peccati. Alio modo ex eo, ꝙ per contemptum abiicitur, & remouetur id quod electionem peccati poterat impedire, ſicut ſpes abiicitur per deſperationẽ, & timor per præſumptionem, & ſic peccare ex malitia eſt peccare in ſpiritumſanctum, quia videlicet illa, quæ peccati electio-

nem impediunt ſunt effectus ſpirituſſancti in nobis per appropriationem. Tertio notandum, quòd communiter enumerantur ſex ſpecies peccati in ſpiritumſanctum videlicet deſperatio & præſumptio, impugnatio veritatis agnitæ: inuidentia fraternæ gratiæ: finalis impœnitentia: & obſtinatio. Dicit enim Aug. lib. de fide ad petrum. quòd illi, qui deſperant de indulgentia peccatorum, vel qui ſine meritis præſumũt de Dei miſericordia, peccant in ſpiritumſanctum. Poteſt tamen deſperatio aliquãdo eſſe ex infirmitate. puta cum quis dolet de ipſa deſperatione, & remittitur cõtra ipſam, & illo modo non dicitur peccatum in ſpiritumſanctum. ſed quando quis deſperat diffinitiuè & electiuè, quaſi ſe abſcondens a facie diuinæ miſericordiæ quemadmodum cayn qui dixit. Ecce a facie tua eiicis me &c. Tunc eſt peccatum in ſpiritumſanctum, quia eſt in contumeliam diuinæ miſericordiæ, quia videlicet æſtimat Deum miſereri nolle, q̃uis etiã credat ipſum miſereri poſſe. Præſumptio autem qua quis præſumit de meritis ſuis non eſt peccatum in ſpiritumſanctum. Magis enim prouenit ex audacia, q̃ ex malitia. ſed præſumptio qua quis præſumit de impunitate totum dans diuinæ miſericordiæ, & omnino auferens rigorem iuſtitiæ eſt peccatum in ſpiritumſanctum, quia claudit viã ad gratiam & viam ampliat ad peccatum. De impœnitentia autẽ loquitur Aug. li. de verbis domini. dicens eam eſſe peccatum in ſpiritumſanctum non quidem ſumendo impœnitentiã priuatiuè & negatiuè, hoc enim modo nominat tantummodo circũſtantiam peccati præcedentis, videlicet ꝑmanentiã in peccato vſque ad mortem. Sed contrariæ vt nóminat propoſitum non pœnitendi. De obſtinatione autem loquitur Aug. in encheridion. Dicitur autem obſtinatio peccatum in ſpiritumſanctum, quãdo quis firmat propoſitum ſuum ad perſeuerandum in peccato. Si autẽ ſumeretur obſtinatio pro continua permanſione in culpa diceretur tantum circunſtantia peccati. De impugnatione autẽ veritatis agnitæ loquitur Aug. in li. de vnico baptiſmo, qui dicit. Qui veritatem contemnit circa Deum ingratus eſt cuius inſpiratione eccleſia inſtruitur. Dicitur autẽ impugnatio veritatis agnitæ peccatum in ſpiritumſanctũ cum quis impugnat pertinaciter & ex malitia veritatem ad ſalutem pertinentem. Si autem quis reſiſtat non pertinaciter tũc poteſt hoc procedere ex quadã infirmitate. De inuidentia vero fraternæ gratiæ di. Aug. in li. de ſermone dñi in monte. ꝙ inuidiæ facibus impugnare fraternitatẽ eſt peccare in ſpiritumſanctum. Vbi eſt aduertendum, ꝙ poteſt quis dupliciter inuidere fraternæ gratiæ. Vno modo, quia ex hoc videtur minui bonum proprium cuius promotionẽ appetit ſingulariter, & ſic dicitur peccatum capitale. Alio modo, q͞a viſus animæ ſic eſt deprauatus, quòd ſicut non videt bonum in ſe, ſic etiam non vult videre bonum in alio, & tunc eſt peccatũ in ſſ., quod non procedit, niſi ex magna corruptione, & malitia voluntatis. Quarto notandum

quòd prædictæ ſpecies peccati in Spirituſſancti diſtinguuntur, ſecundum contemptum eorũ, per quæ poteſt homo ab electione peccati impediri, & a peccato iã commiſſo retrahi per pœnitentiam. Hæc autem ſunt in triplici differentia. Quędam ſe tenent ex parte diuini iudicii, quædam autem ſunt dona Dei. Alia vero ſe tenent ex parte peccati. Ex conſideratione quippe diuini iudicii impeditur homo ab electione peccati, & a peccato retrahitur conſiderando duo, quæ concurrunt in Dei iudicio, ſcilicet miſericordiam & iuſtitiam. Hoc autem fit per ſpecie, quæ cõſurgit ex conſideratione diuinæ miſericordiæ, quæ quidem ſpes tollitur per deſperationem. Et iterum per timorem, qui conſurgit ex conſideratione diuinæ iuſtitiæ, & tollitur per præſumptionem. Dona autem Dei, quibus impeditur peccati electio, & retrahunt a peccato ſunt præcipue duo. Vnum eſt cognitio veritatis contra, quod eſt impugnatio veritatis agnitæ dum ſcilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat, vt licentius peccet: & ſub hac ſpecie comprahenditur blaſphemia. Aliud eſt auxilium interioris gratiæ contra, quod ponitur inuidentia fraternę gratiæ dum ſcilicet aliquis non ſolum inuidet perſonæ fratris, ſed etiam inuidet gratiæ Dei creſcenti in mundo. Ex parte vero peccati duo ſunt, quę peccati electionem impediunt, & a peccato retrahunt. Vnum eſt inordinatio, & turpitudo actus cuius conſideratio inducere debet diſplicentiam, ſiue pœnitentiã de peccato commiſſo: & cõtra hoc ponitur impœnitentia. Aliud autem eſt paruitas & breuitas boni apparentis, quod quis quærit in peccato cuius conſideratio debet hominem inducere ad hoc, quòd eius voluntas nõ firmetur in peccato. & hoc tollitur ꝑ obſtinationem. De his duobus vltimis dicitur Hiere. 8. Nullus eſt, qui pœnitẽtiam agat ſuper peccato dicens, quid feci quantũ ad primum omnes cõuerſi ſunt ad curſum quaſi equus impetu vadens ad prælium. Quantum ad ſecundum. Quinto notandũ, ꝙ peccatum poteſt dici irremiſſibile dupliciter. Vno modo ſimpliciter, quia impoſſibile eſt ipſum remitti. Alio modo dicitur irremiſſibile, quia eſt ineptũ ad remiſſionem eo videlicet, ꝙ aufert viam ad gratiã pęnitẽtialẽ. Vel alio modo ſm Alexandrum in tertia parte ſummæ. Peccatũ dicitur irremiſſibile tripliciter. Primo modo negatiuè, ꝙ videlicet nunq̃ remittetur, nec remitti poteſt de lege Dei ordinata: & ſic eſt irremiſſibile peccatum luciferi & aliorum dãnatorum. Secundo modo priuatiuè, quod ſcilicet nõ habet aliquid dignũ, vt remittatur & ſic oẽ peccatum mortale dicitur irremiſſibile q̃a non habet aliquid, ꝑ quod ſit remiſſione dignum cũ omne peccatum mortale auferat gratiã. Tertio modo cõtrariè, q̃a habet diſpoſitionem contrariã veniæ cõſequẽdæ: & ſic dicitur irremiſſibile peccatum in ſſ. His præmiſſis ponendæ ſunt quatuor cõcluſiones. Prima eſt. Peccatũ in ſſ. eſt genus peccati ab aliis diſtinctũ ſumẽdo diſtinctionẽ peccati ex parte cauſæ patet, q̃a diſtinguit contra peccatum ex ignorantia,

& peccatũ ex infirmitate ex eo, videlicet ꝙ committitur ex certa malitia. vt patet ex dictis. Secunda concluſio. Conueniẽter enumerantur ſex ſpecies peccati in.ſſ. patet ex quarto notabili. Tertia concluſio. Peccatum in.ſſ.eſt grauiſſimum, quia naturam maximæ lædit. Aufert ei nõ ſolum ſanitatem, ſed etiam præcludit viam ad ſanitatem abiiciendo videlicet ſpiritualem medicinam, quæ eſt gratia pęnitentialis ac etiam oculos Dei maximæ offendit, quia nullum habet colorem excuſationis, cum ex malitia procedat. Quarta concluſio. Peccatum in.ſſ.non eſt irremiſſibile ſimpliciter: ſed dicitur inremiſſibile contrariæ. Primum patet, quia Deus poteſt illud remittere: ſecundum patet ſatis ex dictis. Ad primum argu. dicendum, ꝙ non dicitur peccatum in.ſſ.quia ſit contra perſonam ſpiritusſancti: ſed quia eſt contra officium, vel effectũ appropriatum ſpirituiſancto, videlicet contra impeditiuum & retractiuum a peccato. Impedire enim ab electione peccati & a peccato retrahere eſt effectus diuinæ bonitatis, quæ appropriatur ſpirituiſſancto. Ad ſecundũ argu. dicendum, quòd licet malitia concurrere poſſit ad omne peccatum, tamen non omne peccatum ſemper ſit ex malitia. Vnde, ſi quis ſenex excitaret carnẽ ſuam ad fornicandum non propter hoc diceretur peccare in ſpiritumſanctum, quàmuis peccatum illud committeret ex induſtria, & malitia quadam. Vnde propriæ loquendo cum dicitur, ꝙ peccatum ex malitia eſt peccatum in.ſſ.hoc intelligitur ſolũ de illis generibus peccatorum, quæ propriæ ex ratione ſua ortum habent ex malitia. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ maior inſanabilitas poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex conditione infirmi, & ſic eſt intelligenda illa gloſa. ille enim, qui non ſe ſentit infirmum, non quærit medicum. Alio modo ex conditione morbi, & ſic non habet veritatẽ illa gloſa. peccans enim ex ignorantia ſi erudiatur de facili curatur. Peccans vero in ſpiritusſancto rebellis eſt eruditioni ex ipſa conditione morbi. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ illud peccatum non dicitur eſſe grauius aliis, quia in ipſo contemnitur perſona ſpiritusſancti magis, q̃ patris. In omni enim peccato cõtemnitur vna maieſtas triũ perſonarum, ſed ex hoc grauis dicitur, quia in ipſo magis contemnitur Dei bonitas, quàm in aliis generibus peccatorum. Magis enim impugnat gratiam, quę eſt effectus totius trinitatis, ſed tamen appropriatus ſpirituiſancto. Ad quintum argumentum dicendum, ꝙ maior eſt intelligenda de maioritate libidinis, quæ attenditur ſecundum maiorem improbitatem volũtatis, & non ratione maioris voluptatis ſeu delectationis. Grauius enim peccat ſenex fornicator, quàm iuuenis ſi ex improbiori voluntate moueatur, quàmuis iuuenis amplius delectetur. In peccato autem in.ſſ. maximæ damnatur improbitas voluntatis. Ad ſextum & ſeptimum argumentum patet reſponſio ex dictis.

*Vtrum recte aſſignentur ſeptem vitia capitalia.*

*Duran.2.d.41.q.5. Scot.2.d.42.q. 5.Tho.1.2.q.87.ar.1.*

Quæſtio quarta.

QVarto quæritur. Vtrũ conuenienter aſſignentur ſeptem vitia capitalia. Arg. ꝙ nõ quia ita ſe videtur habere caput ad animalia, ſicut radix ad plantas, vt dicitur in ſecundo de anima. Nam radices ſunt ori ſimiles. ſed cupiditas dicitur radix omnium malorũ primæ ad thimotheũ. vj. ergo ipſa ſola eſt vitium capitale. Secundo arguitur. Caput ordinem habet ad alia membra, ſed peccatum dicitur per priuationẽ ordinis, ergo peccatum non habet rationẽ capitis. Tertio argu. Eccleſiaſtici. x. dicitur, ꝙ initium omnis peccati ẽ ſuperbia, in capitę autem eſt initium ſenſus & motus animalis, ergo ſola ſuperbia eſt peccatum capitale. Contra eſt Gregorius xxj. moraliũ vbi enumerat ſeptẽ vitia capitalia, quæ ſunt inanis gloria: inuidia, ira, accidia, auaritia, gula, & luxuria. Primo notandum, quòd capitale dicitur a capite, caput autem propriæ eſt quoddam membrum animalis, quod eſt principium, & directiuum totius animalis. Vnde metaphoricæ omne principium vocatur caput. Dicitur ergo quandoque vitium capitale a capite propriæ dicto illud videlicet, quod capitis pœna punitur. Quandoque vero dicitur capitale metaphoricæ illud peccatum ex quo alia oriũtur præcipue ſecundum rationem cauſæ finalis. Vnde capitale vitium eſt quodam modo ductiuum aliorum: propter quod Grego. xxxj. mora. Huiuſmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat. Secundo notandum, quòd ſicut dicit ſcot. in ij. diſtinct. xliij. Voluntas noſtra propter cõiunctionem ſui cum appetitu ſenſitiuo nata eſt tendere in delectabilia tali appetitui: & ſecundum iſta delectabilia aſſignantur peccata capitalia carnalia. Spiritualia autem ſecundum illud, quod eſt delectabile voluntati in ſe non propter appetitum ſenſitiuum, peccatum autem auaritiæ non videtur eſſe niſi circa appetibile altero dictorum modorum, ſcilicet ad voluptatem vel honorem. Secundum tamen formalem rationem peccatorum diuiſio iſta ſeptimembris, quæ communiter aſſignatur non eſt ſufficiens immò eſſe: per ſe accipienda diſtinctio peccatorum, vel ex carentia rectitudinis, vel ex obliquitate præceptorũ, ita quòd ſicut ſunt decem pręcepta ita ſunt decem peccata capitalia. Poſſet etiam ſumi peccatorum diſtin. ex oppoſitione ad virtutes. Tertio notandum, quòd ſuſtinendo & exponendo aſſignationem vitiorũ capitalium, quæ eſt in vſu communi & poſita eſt a Gregorio, vbi ſupra dicit Doctor ſanctus. 1. 2. q. 85.
ꝙ capitalia vitia dicũtur ex quibus alia oriuntur, vt frequentius ſecundum rationem cauſæ finalis, nihil tamen prohibet aliqua peccata interdum ex aliis cauſis oriri. huiuſmodi autem origo poteſt attendi dupliciter. Vno modo ſecũdum conditionẽ peccantis, qui ſic eſt diſpoſitus, vt ma-

maxime afficiatur ad vnum finē ex quo, vt plurimum in alia peccata labitur. Sed iſte modus non cadit ſub arte eo, quòd infinitæ ſunt particulares hominum diſpoſitiones. Alio modo ſecundum naturalem habitudinem ipſorum finium ad inuicem ſecundum hoc, ergo capitalia vitia dicuntur, quorum fines habent quaſdam primarias rationes mouendi appetitum. Et ſecūdum harum diſtinctionem rationum diſtinguuntur capitalia vitia. Mouet autem aliquid appetitum dupliciter. Vno modo directæ & per ſe, & hoc modo bonum mouet appetitū ad proſequendum: malum autem ad fugiendū. Alio modo indirectæ, & quaſi per aliud, ſicut aliquis aliquod malum proſequitur propter aliquod bonum adiunctū, vel aliquod bonū fugit propter aliquod malum adiunctum. Bonum autem hominis eſt triplex. Quoddam eſt bonum animale, quod ex ſola appræhenſione rationem appetibilitatis habet ſicut excellentia laudis, vel honoris. & hoc bonum inordinatæ proſequitur inanis gloria. Aliud eſt bonum corporis, & hoc vel pertinet ad conſeruationem indiuidui, ſicut cibus, & potus. Et hoc bonum inordinatæ proſequitur gula. Aut ad conſeruationem ſpeciei, ſicut coitus: & hoc inordinatæ ſequitur luxuria. Tertium autem eſt bonum exterius, ſcilicet diuitiæ, & hoc inordinatæ proſequitur auaritia. Et iſta quatuor vitia prædicta inordinatæ fugiunt quatuor mala contraria. Quod autē aliquis fugiat bonum propter aliquod malū coniunctum hoc contingit dupliciter. Quia aut hoc eſt reſpectu boni proprij, & ſic eſt accidia, quæ triſtatur de bono ſpirituali propter laborem corporalem adiunctū. Aut eſt reſpectu boni alienis: & hoc ſi ſit ſine inſurrectione pertinet ad inuidiā, quæ triſtatur de bono alieno inquantum eſt impeditiuum propriæ excellentiæ. Aut eſt cum inſurrectione animi ad vindictam, & ſic eſt ira. Et ad eadem etiam vitia pertinet proſecutio mali oppoſiti propter aliquod bonum adiunctum. Quarto notandum ſecundum Thom. in ſecunda ſecundæ, quæſt. 163. Quòd ſuperbia poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundum propriam rationem, vt videlicet dicitur amor inordinatus propriæ excellentiæ: & hoc modo eſt peccatū ſpeciale. Alio modo ſecundum quandam redundantiam in alia peccata, & hoc modo habet quandam generalitatem, & principalitatem inquantum ſcilicet ex ea oriri poſſunt oīa peccata, licet quinque ex alijs cauſis oriantur. Hæc autem origo peccatorum ex ſuperbia contingit dupliciter. Vno modo per ſe inquantum ſcilicet alia peccata ordinantur ad finem ſuperbiæ, quæ eſt propria excellentia, ad quam ordinari poteſt omne, quod inordinatæ appetit homo. Alio modo indirectæ, & quaſi per accidens, ſcilicet remouendo prohibens inquantum, ſcilicet per ſuperbiam homo contemnit diuinam legem, per quam prohiberetur a peccando, ſecundum illud Hieremiæ. 2. Confregiſti iugum, & rupiſti vincula, dixiſti non ſeruiam. Po-

ſuerunt

fuerunt ergo aliqui ſicut Iſidorus, & Caſſianus ſuperbiam inter vitia capitalia: ſed Gregor. vt conuenientiua videtur conſiderans vniuerſalem eius influentiam, quam habet in omnia vitia, ponit eam reginam omnium viciorum, & matrem. Vnde dicit Gregor. ipſa vitiorum regina ſuperbia: cum deuictum plene concepit mox illud principalibus, ſiue capitalibus vitijs, quaſi quibuſdam ſuis ducibus deuaſtandum tradit. Ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. Et propter eandem cauſam prædictam dicitur ſuperbia initium omnis peccati. Ex dictis autem ſequuntur duo notanda de ſuperbia. Primum eſt, quòd ſuperbia ex genere ſuo eſt peccatum mortale. In hoc enim formaliter conſiſtit ſuperbia, quòd homo ſic inordinate appetit excellentiam, quòd non vult ſubdi Deo, & regulæ eius: ſicut tamen ex illis, quæ ex genere ſuo ſunt mortalia: ſunt aliqui motus veniales propter eorum imperfectionem: quia ſcilicet præueniunt rationis iudicium, & ſunt præter voluntatis conſenſum: ita etiam contingit in ſuperbia. Secundum quòd ex parte auerſionis ſuperbia maximam habet grauitatem, licet non ex parte conuerſionis. Primum patet, quia in alijs peccatis auertitur hō a Deo propter deſiderium alicuius boni: ſed ſuperbia auertit a Deo ex eo, quòd non vult Deo, & eius regulæ ſubijci. Vnde dicit Boetius, quòd cum omnia vitia fugiant a Deo ſola ſuperbia ſe opponit Deo. Propter quod dicitur Iacobi. iiij. quòd ſuperbis Deus reſiſtit. Secundum probatur, quia celſitudo quam ſuperbus appetit inordinate ſecundū ſuam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Conuenienter enumerantur ſeptem vitia capitalia: patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Superbia dicitur omnium vitiorum regina conuenientius, quàm capitale vitium: patet ex dictis in quarto notabili. Eſt enim omnium vitiorum principaliſſima, cuius principalitas ad omne vitium ſe extēdit. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ cupiditas aliquando nominat inordinatum appetitū cuiuſcunque boni temporalis: & ſic eſt quaſi genus ad omne peccatum, in quo eſt inordinata cōuerſio ad commutabile bonum: & ſic conuenienter dicitur radix omnium peccatorum ad ſimilitudinem radicis, quæ ex terra trahit alimentum: ſic.n. ex amore commutabilis boni oē peccatū procedit. Aliqū vero cupiditas dicitur inordinatus appetitus diuitiarū: & ſic eſt ſpeciale peccatū, & hoc mō etiā dicitur ab apoſtolo, radix omnium malorū. Manifeſte.n. contra eos ibi loquitur qui volunt diuites fieri. Cupiditas.n. ſimilitudinem habet radicis arboris, quæ alimētum præſtat toti arbori: per diuitias.n. acquirit homo facultatem perpetrandi quodcunque peccatum, & adipiſcendi deſideriū cuiuſcunq; peccati: iuxta quod dicitur Eccl. x. Pecuniæ obediunt omnia. Cupiditas aūt hoc modo ſumpta numeratur inter capitalia vitia: licet enim mō prædicto habeat admodum radicis quodāmodò rationem

Grego. 31. moral.

1. Tim. 6.

rationem principij reſpectu om nium vitiorum: tamen ſecundum rationem finis eſt principium originatiuũ ſpecialis multitudinis peccatorum, & non omnium, vt poſtea dicetur: & ideo non ſequitur, quòd ipſa ſola ſit capitale vitium. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd peccatum caret ordine ex parte auerſionis: ſed ex parte conuerſionis reſpicit aliquod bonum: & ideo ex hac parte dicitur habere ordinem. Ad tertium ar. patet reſponſio ex. iiij. nota.

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum inanis gloria ſit vitium capitale.*

*Diuus Thomas 1. 2. q. 102. art. 5. uide etiam totam quaeſt.*

CIrca ſecundum ſuperius in hac tertia parte propoſitũ, quod eſt vitiorum capitalium ramificatio, ſeu pullulatio. Primo quæritur. Vtrum inanis gloria, quæ eſt peccatum primũ capitale conuenienter aſſignantur rami ſiue filiæ, quæ ſunt inobedientia, iactantia, ypocriſis, contentio, pertinacia, diſcordia, nouitatum præſumptio. Primo ar. quòd inanis gloria non ſit vicium capitale, quia ſemper ex ſuperbia naſcitur. Secundo ar. Inanis gloria non ſemper eſt peccatum mortale. Dicit enim Chriſoſto. ſuper Math. quòd inanis gloria etiam locum habet in ſeruis Chriſti. Tertio ar. Iactantia ponitur a Greg. xxij. moralium, inter ſpecies ſuperbię. ſuperbia autem non oritur ex inani gloria, ſed econtra, vt Grego. dicit xxxj. moralium: ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ. Quarto ar. Contentiones, & diſcordiæ videntur maxime ex ira procedere: ergo non ſunt filiæ inanis gloriæ. Contra. Eſt auctoritas Grego. xxxj. moralium enumerantis inanem gloriam inter vitia capitalia, & aſſignantis ei prædictas filias.

Primo notandum, quòd gloria dici poteſt vana tripliciter. Vno modo ex parte rei, de qua quis gloriam quærit, puta, quia quærit gloriam de eo, quòd non eſt vel de eo, quod non eſt gloria dignum. Et autem gloria, vt dicit Tullius frequens de aliquo fama cum laude, & ad illud pertinet, quod dicit Ambroſius, quòd gloria eſt clara cum laude notitia. Secundo modo poteſt dici vana ex parte eius a quo quis gloriam quęrit: puta, quia quærit gloriam ab homine, cuius non eſt iudicium certum. Tertio modo ex parte ipſius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi ſalutem. Et quolibet iſtorum modorum appetitus vanæ gloriæ vitioſus eſt, nõ tamen eſt peccatum mortale ex genere ſuo. Et hoc enim eſt peccatum mortale, quia charitati repugnat. Peccatum autem inanis gloriæ ſecundum ſe non repugnat charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum vero ad dilectionem Dei poteſt charitati repugnare dupliciter: & ſic eſſe peccatum mortale. Vno modo ratione materię, de qua quis gloriatur, puta cum quis gloriatur de aliquo falſo, quod contrariatur diuinæ reuerentiæ

uerentiæ illud Ezech.xxviij. Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti Deus ego ſum, & illud prime ad Corin.iiii. Quid habes, quod nó accepiſti? Si autem acccepiſti, quid gloriaris quaſi non acceperis, vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur prę fert Deo, quod prohibetur Hieremia. ix. Non glorietur ſapiens in ſapientia ſua &c. aut etiam cum quis præfert teſtimonium hominum teſtimonio Dei, ſicut contra quoſdam dicitur Iohan. xii. Qui dilexerunt magis gloriam hominis, quàm Dei. Alio modo ex parte gloriantis qui intentionem ſuam refert ad gloriam propriam tanquam ad finem vltimum, ad quem ſcilicet ordinat virtutis opera, & pro quo conſequendo nó prætermittit etiam facere ea, quę ſunt contra Deum. Secundo notandum, quòd hæc eſt differentia inter ſuperbia, & inanem gloriam: quia ſuperbia dicitur appetitus inordinatus proprie excellentiæ. Inanis vero gloria dicitur appetitus inordinatus manifeſtationis, ſeu declarationis illius excellentiæ: vnde patet, quòd inanis gloria magnam propinquitatē habet ad ſuberbiam: & ideo ponitur inanis gloria primum vicium capitale, tanquam videlicet propinquius reginæ vitiorum, quæ eſt ſuperbia. Nam propter propinquitatem ad excellentiam quam maxime appetunt homines: ipſa etiam inanis gloria multum eſt appetibilis, & quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur: ideo vitium capitale dicitur. Tertio notandum, quòd illa vitia, quæ de ſe nata ſunt ordinari ad finē alicuius vitii capitalis, dicuntur eius filiæ, vel rami: licet quandoque etiam ex alia cauſa procedant: finis autem inanis glorię eſt manifeſtatio propriæ excellētiæ, ad quod poteſt homo tendere dupliciter. Vno modo directe ſiue per verba, ſiue per facta. Si per verba, vel hoc ſit per verba ſimpliciter prolata in laudem propriam, & ſic eſt iactantia: vel per verba habentia aliquam admirationem: & ſic eſt præſumptio nouitatum, quas homines ſolent magis admirari. Si autem per facta, ſic eſt ypocriſis. Alio modo quis inordinate appetit manifeſtare excellentiam ſuam indirecte oſtendendo ſe non eſſe alio minorem: & hoc quadrupliciter. Primo quo ad intellectū: & ſic eſt pertinatia per quam homo nimis innitur propriæ ſententiæ, nolens cedere ſententiæ meliori. Secundo quantum ad voluntatem: & ſic eſt diſcordia dum non vult homo a propria voluntate recedere, vt aliis concordet. Tertio quantum ad locutionem: & ſic eſt contentio, dum aliquis clamoroſe contra alium litigat. Quarto quantum ad factum, & ſic eſt inobedientia, dū ſcilicet aliquis renuit exequi ſuperioris præceptum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Inanis gloria ex genere ſuo non eſt peccatum mortale: poteſt tamen eſſe mortale ex conditione materiæ, & etiam ex conditione gloriantis: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Inani gloriæ conuenienter aſſignātur ſeptem filiæ: patet ex tertio notabili. Non eſt tamen iſta aſſignatió ſic præciſe intelligenda, quòd hu-

iuſmodi

iuſmodi vitia præciſe oriantur ex inani gloria: immo, vt dictum eſt, quandoque aliunde oriuntur: ac etiã quædã alia vitia a prædictis oriri poſſunt, etiam ex inani gloria: ſed prædicta ſunt, quæ, vt plurimum ex inani gloria oriuntur: & hoc eſt etiam intelligendum ſimiliter de aſſignatione filiarum aliorum vitiorum capitalium, de quibus infra dicetur. Ad primum ar. negatur conſequentia: quia ſuperbia non numeratur inter capitalia vitia: ſed eſt regina omnium ſub qua ſunt capitalia, tanquam capitanei vel duces ſub rege. Ad ſecundum argumẽtum negatur conſequentia: quia non requiritur ad vitium capitale, quòd ſemper ſit mortale: ex veniali enim poteſt quandoque mortale oriri. Ad tertium ar. dicendum, quòd iactantia ponitur ſpecies ſuperbiæ, quantũ ad interiorem cauſam eius, quę eſt arrogantia: ipſa autem iactantia exterior quandoque quidem ordinatur ad lucrum, vt dicitur in iiij. Ethicorum. Sed frequentius ad gloriam. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ira non cauſat contentionem, & diſcordiam, niſi cum adiunctione inanis gloriæ per hoc ſcilicet, quòd aliquis ſibi glorioſum reputat, quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

*Vtrum inuidia aſſignentur recte ſeptem filiæ.*

*D. Tho. 2. 2. q. 36. per totum, ſed præſertim ar. 4.*

Quæſtio ſecunda.

SEcundo quæritur. Vtrum inuidiæ, quæ eſt peccatum capitale conuenienter aſſignantur iſtæ filiæ, quæ ſunt odium: ſuſurratio: detractio: exultatio in aduerſis proximi: afflictio in proſperis. Primo ar. quòd inuidia non ſit peccatum: quia in omni peccato, ſicut dicit Auguſti. regnat libido, ſed vbicunq; regnat libido eſt ĩproba delectatio: in inuidia autẽ nulla videtur eſſe delectatio cum ſit triſtitia quædam: igitur. Secundo ar. Inuidia cum ſit triſtitia eſt paſſio appetitus ſenſitiui: ſed paſſio de ſe non habet rationem peccati. Tertio ar. In infantibus non poteſt eſſe peccatum: tamen in eis poteſt eſſe inuidia. Dicit enim Aug. primo confeſſionum. Vidi ego, & expertus ſum zelantẽ puerum, qui nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aſpectu collactaneum ſuum. Quarto ar. Inuidia ẽ filia inanis gloriæ. Dicit enim philoſophus. ij. Retorica. quòd amatores honoris, & gloriæ magis inuident: ergo non eſt vitium capitale. Quinto ar. Afflictio in proſperis proximi videtur eſſe idem, quod inuidia: ergo non debet poni filia inuidiæ. Contra eſt grego. xxxi. moralium, ponens inuidiam vitiũ capitale, & ei filias prædictas aſſignans. Primo notandum, ꝙ inuidia, vt dicit Damaſ. eſt triſticia de bonis alienis. Poteſt autem hæc triſticia contingere quadruplici ter. Primo modo cum quis dolet de bonis alicuius inquantum ex eis timet nocumentum ſibi vel aliis & talis triſtitia poteſt eſſe ſine peccato, vt dicit grego. xx. moralium.

*Aug. libr. de lib. arbitrio.*

Num. Secundo aliquis triſtatur de bono alterius non ex eo, quòd ille alter bonum habet: ſed ex eo, quòd bonum illud ei qui triſtatur deeſt, & hæc triſticia proprie dicitur zelus, vt dicit philoſophus. ii. Reth. Et ſi ſit circa bona honeſta laudabilis eſt ſecundum illud primæ ad Corinth. xii. Emulamini cariſmata meliora. Si vero ſit de bonis temporalibus poteſt eſſe cum peccato, & ſine peccato ſecundú diuerſitatem intentionis. Tertio modo triſtatur aliquis de bono alterius ex eo, quòd credit eum tali bono eſſe indignum, & hæc triſtitia non poteſt eſſe de bonis honeſtis quibus aliquis efficitur iuſtus: ſed, vt dicit philoſophus. ii. Reth eſt de diuitiis, & de talibus, quæ poſſunt prouenire dignis, & indignis, & hæc triſticia ſecundum philoſophum vocatur nemeſis, & dicit eam pertinere ad bonos mores: ſed hoc ideo dicit, quia conſiderabat temporalia ſecúdum ſe, prout poſſunt magna videri non aſpicientibus ad æterna: ſed ſecundum doctrinam fidei temporalia bona, quæ indignis proueniunt ex iuſta Dei ordinatione diſponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum dominationem: & ideo huiuſmodi triſticia prohibetur. pſal. dicente. Noli æmulari in malignantibus, neque zelaueris &c. Quarto. aliquis triſtatur de bonis alterius inquantum alter excedit ipſum in bonis: & hoc proprie eſt inuidia: quæ, vt dicit philoſophus dolet de eo de quo gaudendum eſt, & ideo ſemper eſt mala, & vitioſa. Secundo notandum, quòd inuidia ſecundum rationem ſui obiecti repugnat charitati, per quã eſt vita ſpiritualis animæ. Charitas enim gaudet de bono proximi: de quo inuidia triſtatur: vnde patet, quòd inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale: tamen ſicut ſupra dictũ eſt i quolibet genere peccati mortalis, inueniuntur aliqui motus imperfecti, qui ſunt veniales, & ſic in genere inuidiæ inueniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, vt tractat Thomas in ſecunda ſecundæ quæſtione trigeſimaſexta. Tertio notandum, quòd ſicut homines multa operantur propter delectationem. Tum vt ipſam conſequantur: tum ex eius impetu ad aliquid agendum moti. Ita etiam propter triſtitiam multa faciunt, vel vt ipſam euitent, vel ex eius pondere in aliqua agenda prorumpentes, vt triſtitiæ ſatisfaciant. Ideo cum inuidia ſit triſtitia quædam, conuenienter ponitur vitium capitale. Numerus autem filiarum eius, ſicut poteſt ſumi, quia in conatu inuidiæ eſt aliquid tanquam principium: aliquid tanquam medium, & aliquid tanquam terminus. Principium eſt, vt aliquis diminuat gloriam alterius, vel in occulto, & ſic eſt ſuſurratio: vel manifeſte, & ſic eſt detractio. Medium autem eſt, quia aliquis intendens minuere gloriam alterius, aut hoc poteſt, & ſic ſequitur exultatio in aduerſis: aut non poteſt, & ſic eſt afflictio in proſperis. Terminus autem eſt in ipſo odio, quia ſicut bonum delectans cauſat amorem, ita triſtitia cauſat odium.

His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Inuidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale, ſumendo inuidiam, prout dicit triſtitiam de bono alieno inquantum apprehenditur, vt impeditiuum propriæ excellentiæ patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Inuidia eſt peccatum capitale: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio: Inuidiæ conuenienter aſſignatæ ſunt quinque prædictæ filiæ: patet ibidem. Ad primum argumentum dicendum, quòd Auguſt. ſumit ibi libidinem pro improba voluntate, & non pro delectatione immoderata. Poteſt tamen dici, quòd inuidus delectatur in boni ſui ſingularitate, ſicut & iracundus in adeptione vindictæ, immo quod plus eſt, ſicut iuſtus ex rectitudine voluntatis delectatur dolendo de malo culpæ, ſic etiam inuidus quodam modo delectatur dolendo de aliena proſperitate: illa tamen delectatio multum reſperſa eſt amaritudine. Ad ſecundũ argumentum dicendum, quod triſtitia prout eſt ĩ appetitu ſenſitiuo præciſe, non habet rationem peccati: ſed ſolum inquantum acceptatur a voluntate: & ideo inuidia omnino præueniẽs iudicium rationis non habet rationem peccati: & ex hoc patet reſponſio ad tertium. Primi autem motus inuidiæ etiam in voluntate, dum tamen non ſit ibi conſenſus deliberatus, puta motus ſurreptitij rationem habent peccati venialis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Gregor. Capitalia vitia ſic inuicem coniunguntur, vt non niſi vnum de altero proferatur. Prima nanque ſuperbiæ ſoboles eſt inanis gloria; quæ dum mentem corrumpit mox Inuidiã gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipiſci valeat, tabeſcit, nõ eſt ergo cõtra rationem vitii capitalis, quòd oriatur ex alio: ſed ſufficit, quòd habeat aliquã principalem rationẽ originandi multa genera peccatorum, forte tamen propter hoc, quòd inuidia manifeſte ex inani gloria oritur non ponitur vitium capitale ab Iſidoro li. de ſummo bono, neque a Caſſiano lib. de inſtitutis cœnobiorum. Ad quintum argumentum dicendum, quòd afflictio in proſperis proximi, pro quanto aliquis triſtatur de eis ſecundum quòd habent quandã gloriam eſt ipſa inuidia: ipſa vero afflictio in proſperis ſecũdum quòd proſpera proximi eueniũt contra conatum inuidentis, dicitur filia inuidiæ.

*Grego. 31 mor.*

## QVAESTIO TERTIA.

*Vtrum ira, quæ eſt vitium capitale, conuenienter aſſignentur ſex filiæ.*

*Diuus Thomas 2. 2. quæſtio. 58. artic. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum iræ, quæ eſt vitium capitale cõuenienter aſſignentur ſex filiæ, quæ ſunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blaſphemia. Primo arguitur, quòd ira non ſit peccatũ, quia paſſionibus non demeremur, ſicut nec vituperamur, vt dicitur in .iii. ethycor. ſed ira eſt paſſio

paſſio quædam.igitur. Secundo arg. Super illud Prouerbior. Vir iracundus prouocat rixas. Dicit glo. Ianua eſt omnium vitiorum iracundia, qua clauſa, virtutibus intrinſecus dabitur quies: & qua aperta ad omne facinus armabitur animus. Sed nullum vitium capitale eſt principium omnium peccatorũ: ſed quorundam determinate: ergo ira non eſt vitium capitale. Tertio arguitur. Blaſphemia ponitur ab Iſidoro filia ſuperbiæ: ergo non eſt filia iræ. Quarto arguitur. Odium oritur ex ira, vt dicit Aug. in regula. ergo debet numerari inter filias iræ. Contra eſt gregor. ponens ira vitium capitale, & ſibi aſſignans ſex prædictas filias. Primo notandum, quòd circa paſſiones animæ, dupliciter contingit malum. Vno modo ex ipſa ratione paſſionis, quæ conſideratur ex obiecto, ſicut inuidia, ſecundum ſuam ſpeciem eſt mala, eſt enim triſtitia de bono aliorum, quod ſecunndum ſe rationi repugnat & ideo inuidia mox nominata ſonat aliquid mali. vt dicit philoſophus. Hoc autem non conuenit iræ, quæ eſt appetitus vindictæ. Vindicta enim poteſt & bene & male appeti. Alio modo inuenitur malum in paſſione, ſecundum ſuam quantitatem: puta ratione ſuperabundantiæ, vel defectus: & ſic malum inuenitur in ira quando aliquis iraſcitur plus vel minus, pręter rectam rationem. Cum autem iraſcitur ſecundum rectam rationem, tunc iraſci eſt laudabile: puta ſi quis vindictam appetit ſecundum ordinem rationis, talis ira eſt laudabilis, & vocatur ira per zelũ.

*Grego. 31. moral.*

*2. Ethi.*

Si vero aliquis appetat vindictã fieri de eo, qui non meruit, vel vltra quam meruit, vel etiam nõ ſecundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem qui eſt conſeruatio iuſtitiæ, & correctio culpæ: aut etiam ſi appetendo iuſtam vindictam legitimo modo, & propter debitum finem fieri mouetur aliquis immoderate in animo, aut etiam exterius, talis ira eſt vicioſa, & vocatur ira per vitium. Secundo notandum, quòd motus iræ poteſt eſſe inordinatus dupliciter. Vno modo ex parte appetibilis: vtpote cum quis appetit iniuſtam vindictam, vel niuſto ordine, vel propter indebitum finem: & ſic ira eſt peccatum mortale, quia contrariatur iuſtitiæ, & charitati: poteſt tamen contingere, quòd talis appetitus vindictæ ſit peccatum veniale propter imperfectionem actus, quæ quidem imperfectio attenditur, vel ex parte appetentis: puta cũ motus iræ præuenit iudicium rationis, vel ex parte appetibilis: puta cum quis appetit in aliquo modico ſe vindicare, quod nihil eſt reputandum, ita quòd etiam ſi actualiter inferatur, nõ eſſet peccatum mortale: puta ſi quis parum trahat aliquem puerum per aurem, vel per capillos aut aliquid huiuſmodi. Alio modo poteſt eſſe motus iræ inordinatus ex modo iraſcendi, quia ſcilicet nimis ardenter iraſcitur interius, vel nimis manifeſtat iram ſuam exterius: & ſic ira ſecundum ſe non habet rationem peccati mortalis. Poteſt tamen contingere, quòd ſit peccatum mortale: puta ſi quis ex vehementia iræ excidat a dilectione

Dei,

Dei, vel proximi. Tertio notãdum, quòd ira hoc habet, quòd ex ea multa vitia nata ſunt oriri duplici ratione. Primo ratione appetibilis inquantum vindicta appetitur ſub ratione iuſti, & honeſti quòd ſua dignitate allicit. Alio modo ex ſuo impetu quo præcipitat mentem ad multa inordinata peragenda. Vnde patet quòd ira eſt vitium capitale. Poteſt autem huiuſmodi ira tripliciter conſiderari. Vno modo, ſecũdum quòd eſt in corde: & ſic ex ea naſcuntur duo vitia. Primum eſt indignatio, inquantum quis reputat eum contra quem iraſcitur indignum eſſe, vt ſibi tale quid fecerit. Aliud eſt tumor mentis, inquantũ quis animum ſuum implet diuerſis cogitationibus excogitando diuerſas vias vindictæ. Secundo modo conſideratur ira, ſecũdum ꝙ eſt in ore, & ſic ex ira duplex vitium procedit. Primum dicitur clamor inquantum aliquis inordinate, & confuſe loquendo, iram ſuam demonſtrat. Aliud autem vitium eſt ſecundum ꝙ quis prorumpit in verba iniurioſa, quæ quidem ſi ſint contra proximum vitium, illud dicitur contumelia. Si vero ſint contra Deum dicitur blaſphemia, quæ opponitur confeſſioni fidei, & importat derogationem alicuius pertinentis ad diuinam maieſtatem, puta cum quis vel negat aliquid de Deo, quod ei conuenit, vel de Deo aſſerit, quod ei non conuenit, vel alteri attribuit, quod ſoli Deo conuenit. ſi autem hoc fiat ſecundum opinionem intellectus tantum, aut etiam cum quadam affectus deteſtatio ne dicitur blaſphemia cordis. Si autem exterius procedat per locutionem omnis blaſphemia. Tertio modo conſideratur ira ſecundum quòd procedit vſque in factum, & ſic ex ira oriuntur rixæ, per quas intelliguntur omnia nocumenta, quæ facto proximis inferuntur ex ira. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Ira prout dicitur appetitus inordinatus vindictæ, quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Ira eſt peccatum capitale patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Conuenienter aſſignantur ſex filię iræ, patet ibidem. Ad primum argumentum dicendum, quòd ibi philoſophus loquitur de paſſionibus ſecundum abſolutam rationem paſſionis, & non ſecundum quod a ratione regulantur vel regulam tranſgrediuntur.

Ad ſecũdum argumentum dicendum, ꝙ ira dicitur ianua omniũ vitiorum per accidens, ſcilicet remouendo prohibens inquantum impedit iudicium rationis per quod homo retrahitur a malis: directe autem, & quaſi per ſe eſt cauſa aliquorum ſpecialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ blaſphemia in quã quis prorumpit mente deliberata procedit ex ſuperbia hominis contra Deum ſe erigẽtis. Blaſphemia vero in quam quis prorumpit ex commotione animi procedit ex ira. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ odium, & ſi aliquando naſcatur ex ira, habet tamẽ aliquam priorem cauſam ex qua directius oritur, ſcilicet triſtitia.

Vtrum

*Vtrum Accidia ſit peccatum mortale.*

*Diuus Thomas 2. 2. quaſ. 35. ar. 1. 2. 3. 4.*

## QVAESTIO QVARTA.

Qvarto quæritur. Vtrum accidia ſit peccatū mortale capitale, cui conuenienter aſſignantur ſex filiæ, quę ſunt malitia, rancor, puſillanimitas, deſperatio, torpor circa præcepta: vagatio mentis circa illicita. Primo arg. ꝙ accidia non ſit peccatum, quia accidia eſt quædam paſſio: eſt enim ſpecies triſtitiæ: vt dicit Damaſcenus. Secundo arg. Accidia inuenitur ĩ viris perfectis. Dicit enim Caſſianus lib. de inſtitutis cœnobiorum, ꝙ accidia eſt ſolitariis magis experta, & in heremo cōmorantibus infeſtior hoſtis; ac frequens, ergo non eſt peccatum mortale. Tertio arguitur. Malitia eſt genus ad omnia vitia, & ſimiliter vagatio mentis circa illicita in omnibus vitiis inuenitur. Torpor autem circa præcepta idem videtur eſſe, quòd accidia, ergo huiuſmodi non ſunt filiæ accidiæ. Contra eſt Greg. ponens accidiam eſſe vitium capitale, & habere prædictas filias. Primo notandum, quòd accidia, vt hic ſumitur, nominat triſtitiam, ſiue faſtidium ſpiritualis boni: & ideo directe repugnat effectui charitatis, qui eſt gaudere de ſpirituali bono. Vnde patet, ꝙ accidia ſecundum ſuum genus eſt peccatum mortale. Eſt tamen conſiderandum ſicut etiam ante dictum eſt, ꝙ peccata, quæ ſecundum ſuum genus ſunt mortalia, non ſunt mortalia, niſi quando ſuam perfectionem conſequuntur. Eſt autem conſummatio peccati in cōſenſu rationis, vnde ſi deſit conſenſus rationis, tunc propter imperfectionem actus peccatum eſt veniale. Eſt ergo regula generalis, ꝙ in quocunque genere peccati ſenſus inordinati motus abſque conſenſu rationis expreſſo, aut interpretatiuo non poteſt habere rationem peccati mortalis, motus ergo accidiæ quando eſt propter repugnantiam carnis ad ſpiritum, ſi ratio ſibi non conſentit, eſt peccatum veniale, immo ſi ratio uiriliter deteſtetur, nullum pœnitus eſt peccatum: ſed materia exercendæ virtutis, quod etiam eſt intelligendum in omni genere peccati. Si vero motus accidiæ habeat conſenſum rationis, ita ꝙ voluntas deliberate fugiat, & horreat, & quaſi deteſtetur bonum diuinum, & ſpirituale carne omnino contra ſpiritum præualente, tunc manifeſtum eſt, ꝙ accidia eſt peccatum mortale. Secundo notandum, ꝙ ſicut prædictum eſt inuidia, quæ eſt triſtitia de bono proximi eſt vitium capitale, eo ꝙ ex inuidia homo impellitur ad aliqua facienda, vt fugiat triſtitiam, vel vt triſtitiæ ſatisfaciat, & ſic eadem ratione accidia, quæ eſt triſtitia de bono diuino, ponitur vitium capitale, cui Gregorius aſſignat ſex prædictas filias. Quia enim, vt dicit philoſophus octauo ethycorum. nullus poteſt diu abſque delectatione manere cum triſtitia, idem

ideo ex triſtitia cótingit aliquid dupliciter oriri. Vno modo, vt homo recedat a contriſtantibus. Alio modo, vt tranſeat ad delectantia, ſic enim illi qui non poſſunt gaudere ſpiritualibus delectationibus ſe transferunt ad corporales: vt dicit philoſoph. In fuga autem triſtitiæ primo fugit homo contriſtantia, & ſecundo etiam impugnat ea, quæ triſtitiā ingerunt: ſpiritualia autem bona, de quibus accidia triſtatur ſunt finis, & id quod eſt ad finē: fuga autem finis fit per deſperationem: fuga vero eorum, quæ ſunt ad finem, quantum ad ardua, quæ ſubſunt conſiliis fit per puſillanimitatem. quantum vero ad ea, quæ pertinent ad communem iuſtitiam fit per torporem circa pręcepta. Impugnatio autem bonorum ſpiritualiū contriſtantium, quandoque quidem eſt contra homines, qui ad bona ſpiritualia inducunt, & hæc dicitur rancor. Quandoque eſt contra ipſa ſpiritualia bona, quæ deteſtatur aliquis: & hæc proprie eſt malitia. Inquantum vero propter triſtitiam aliquis ſe transfert ad delectabilia exteriora, ponitur filia accidiæ euagatio circa illicita. patet itaque, quòd malitia hic non ſumitur ſecundum quòd eſt genus omnium vitiorum: neque etiam rancor accipitur hic communiter pro odio: ſed pro quadam indignatione contra eum, qui ad ſpiritualia bona inducit, neq; etiā hic accipitur vagatio mentis circa illicita, prout generaliter reperitur in omni peccato: ſed modo, quo dictum eſt ex his patet reſponſio ad tertium argumentum. His præmiſſis, ponenda eſt

8. Ethi.

talis concluſio. Accidia ex genere ſuo eſt peccatum mortale capitale, cui conuenienter aſſignātur ſex rami. ſiue filiæ: patet ex dictis tam in primo, quàm in ſecundo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd cóſequentia non valet, quia licet paſſio ſecundum ſe non habeat rationem peccati, tamen in paſſione immoderata, materialiter conſiſtit peccatum pro quanto voluntas debet moderari, ſiue regulare talem paſſionem, & tamen non regulat. Ad ſecundū argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad tertium argumentum ex tertio.

*Vtrum Auaritia ſit peccatum mortale.*

*Tho. 1. 2. q. 118. ar. 1. & 8.*

## QVAESTIO QVINTA.

Qvinto quæritur. Vtrum auaritia ſit peccatū mortale capitale, cui conuenienter aſſignantur ſeptem filiæ ſcilicet proditio, fraus, fallacia, periurium, inquietudo, violentia, & contra miſericordiam obduratio. Primo arg. quòd auaritia non ſit peccatum, quia quæ naturaliter adueniunt, non ſunt peccata, ſed auaritia naturaliter conſequitur ſenectutem, & quemlibet defectum. vt dicit philoſophus. igitur. Secundo ar. quod auaritia non ſit peccatum capitale: vitia enim capitalia, vt ſupra dictum eſt habent fines principales ad quos ordinātur fines aliorum vitiorum, ſed hoc non competit auaritiæ, quia diuitiæ quas auaritia appetit, non habent

bent rationē finis, vt dicitur primo ethi. igitur. Tertio ar. Auaritia opponitur liberalitati. proditio aut fraus, & fallacia opponuntur iuſtitiæ. ergo non pertinent ad auaritiam. Quarto ar. Iſidorus ponit nouem filias auaritiæ, quæ ſunt mendaciū. fraus, furtum, periurium, turpis lucri appetitus, falſa teſtimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. ergo prædicta aſſignatio non eſt conueniens. Contra eſt Grego. moralium. Primo notandum, quòd ea, quæ ſunt ad finem neceſſe eſt commenſurari fini, ſicut medicinam ſanitati, vt patet per philoſophum primo politicorum bona autem exteriora habent rationem vtilium ad finem ideo non ſunt optanda, niſi ſecundum menſuram prout videlicet ſunt neceſſaria ad vitā. Dum ergo aliquis immoderatæ vult ea acquirere vel retinere peccat quod pertinet ad rationem auaritiæ, quæ diffinitur eſſe immoderatus appetitus habendi. Et ſi ſumatur generaliter auaritia nō ſolum eſt pecuniæ, ſed etiā ſcientiæ & altitudinis, vt dicit Greg. in quadam omelia. & ſecundum hoc non eſt ſpeciale peccatum. ſi vero ſumatur ſpecialiter pro immoderato appetitu habendi vel retinendi poſſeſſiones, quæ nomine pecuniæ communiter deſignantur, ſic auaritia eſt ſpeciale peccatum. Secundo notandum, quòd auaritia ſpecialiter ſumpta dupliciter dicitur. Vno modo prout dicit immoderantiam immediatæ circa acceptionem, & conſeruationem diuitiarum inquantum, ſcilicet aliquis accipit, vel retinet vltra debitum, & ſic opponitur iuſtitiæ.

*Gre. 36*

& hoc modo ex genere ſuo eſt peccatum mortalem. Alio modo prout nominat immoderantiam circa interiores affectiones diuitiarum puta cum quis nimis amat vel deſiderat diuitias, aut nimis delectatur in eis. etiam ſi nolit rapere aliena, & hoc modo auaritia opponitur liberalitati. & ſi tantum excreſcat, quòd præferatur charitati Dei, vel proximi eſt peccatū mortale. alias autem eſt peccatum veniale. Tertio notandum, quòd ex auaritia nata ſunt oriri multa vitia ſecundum rationem finis. Diuitiæ enim quas appetit auaritia maximæ promittunt ſufficientiam, vt dicit Boetius iij. de conſolatione cuius ratio eſt, quia, ſicut dicit philoſophus. quinto Ethicorū. Denario vtimur quaſi fideiuſſore ad habenda omnia. Et ſapiens dicit, quòd pecuniæ obediunt omnia. ideo auaritia eſt vitium capitale ex quo oriūtur ſupradictæ ſeptem filiæ, quia auaritia, quę eſt ſuperfluus amor habendi diuitias in duobus excedit. Primo in retinendo, & ſic ex ea oritur obduratio cordis contra miſericordiam, quia ſcilicet cor auari, miſericordia nō emollitur, vt de ſuis diuitiis ſubueniat miſeris. ſecundo ſuperabundat in accipiendo, & ſecundum hoc auaritia poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum, quòd eſt in affectu. & ſic ex ea oritur inquietudo inquantum homini ingerit ſollicitudinem & curas ſuperfluas. Auarus enim non impletur pecunia, vt dicit Eccleſiaſtes. Alio modo conſiderari in effectu, & ſic in accipiendo vltra debitum quandoque vtitur vi, quod pertinet *Eccl. 5*

tinet ad violentiam, quandoque autem dolo, quæ ſi fiat in verbo ſic erit fallacia quantum ad ſimplex verbum. periurium autē ſi addatur confirmatio iuramenti. Si autem dolus committitur in opere, ſic quantum ad res erit fraus, quantum autem ad perſonas proditio, vt patet de iuda, qui ex auaritia prodidit Chriſtum. His præmiſſis ponēda eſt talis concluſio. Auaritia eſt peccatum capitale cui conueniēter aſſignantur ſeptem prædictæ filiæ, vt patet ex tertio notabili. Ad primum ar. dicendum, ꝙ naturales inclinationes ſunt regulandæ, ſecūdum rationē, & ideo quamuis ſenes propter naturæ defectum auidius rerum temporalium requirant ſubſidia, ſicut & omnis indigens quærit ſuæ indigentiæ ſupplementum non tamen a peccato excuſantur ſi immoderatæ diuitias ament. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet pecunia ordinetur ad finem, & habeat rationē medii & vtilis, quia tamen virtute ipſius cōquiri poſſunt omnia ſenſibilia ideo ſpecialem rationē appetibilitatis habet, & ſecundum hoc habet quodammodo rationem finis. Ad tertium ar. dicendum, ꝙ non oportet filias alicuius vitii capitalis ad idem genus vitii pertinere, quia ad finem vnius vitii poſſunt ordinari etiam peccata alterius generis. Aliud enim eſt peccatum habere filias, & habere ſpecies. Ad quartum ar. dicendnm, quòd illa nouem reducuntur ad iſta ſeptem. Nam mendacium falſum teſtimonium continētur ſub fallacia, & furtum ſub fraude. appetitus autem turpis lucri pertinet ad inqnietudinem, rapacitas ad violentiam, & inhumanitas ad obdurationem cōtra miſericordiam.

*Vtrum gula ſit peccatum mortale.*

*Thom. 2. 2. q. 148. arti. 1. 2. 3. 4. 5. 6.*

## QVAESTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum gula ſit peccatum mortale capitale. Cui cōuenienter aſſignentur quinque aliæ, ſcilicet inepta lætitia: ſcurrilitas, immūditia, multiloquium, ebetudo mentis, circa ſpiritualium intelligentiam. Primo argu. quòd gula non ſit peccatum mortale, quia omne peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi, & charitati, quod de gula non videtur. Secundo arguitur, quòd nō ſit vitium capitale, quia videtur eſſe minimum peccatorum, ſecundum genus ſuum, vtpote plus appropinquans ad id, quod eſt ſecundum naturam. igitur. Tertio arguitur. Inepta lætitia concomitatur omne peccatum, ergo non conuenienter ponitur filia gulæ. Contra eſt Gregori. 31. moralium. Primo notandū quòd gula nominat appetitum inordinatum edendi & bibendi. Poteſt eſſe autem illæ appetitus inordinatus dupliciter. Vno modo per carentiam ordinis debiti circa finem vltimum, quia videlicet ab eo auertit: puta cum quis delectationi gulæ inhæret tanquàm fini, & eam præfert diuinæ dilectioni, & ſic eſt peccatum mortale. Vnde etiam illæ

peccat

peccat mortaliter, qui ſcienter vult ſe inebriare, quia per ebrietatem tollitur vſus rationis, qui neceſſarius eſt ad peccata declinanda, & opera virtutum exercenda. Alio modo poteſt eſſe talis appetitus inordinatus, per carentiam ordinis in modo appetendi tantum: puta, cum quis nimis ardenter cócupiſcit delectationem ciborum, aut etiam aliquem exceſſum ſic tamen, quòd propter hoc nihil agere vellet contra legem Dei: tunc eſt peccatum veniale. Et ibi aduertendum eſt, quòd vitium gulæ non conſiſtit in ſubſtantia cibi & potus, ſed in concupiſcentia immoderata, & non regulata ratione: ideo ſi quis excedat in quantitate cibi non propter cibi concupiſcentiam: ſed æſtimans id ſibi neceſſarium eſſe hoc nó pertinet ad gulam, ſed ad aliquam imperitiam. Secundo notandú, quòd ex gula multa ſolent oriri vitia ex eo, quòd finis eius eſt multum appetibilis ex eo, quòd cibus eſt ordinatus ad conſeruationem vitæ: gula tamen magis eſt circa delectationes cibi, q̃ circa cibos, vt dictum eſt. ideo inter filias gulæ ponuntur illa vitia, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus, vt plurimum cóſequuntur, quæ quidem vitia poſſunt accipi, vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quantum ad rationẽ cuius acies per gulam ebetatur: & ſic ponitur filia gulæ ebetudo ſenſus, circa intelligentiam propter fumoſitates ciborum perturbantium caput. ſecundo q̃tum ad appetitum, qui per gulam deordinatur quaſi ſopito rationis gubernaculo, & quantum ad hoc ponitur inepta lætitia, omnes enim aliæ inordinatæ paſſiones ad lætitiam & triſtitiam ordinantur, vt habetur. Tertio quantum ad inordinatum verbum: & ſic pon tur multiloquiũ. Quarto quantum ad inordinatum actum, & ſic ponitur ſcurrilitas ideſt modus, ſiue geſtus exterior incompoſitus. Ex parte autem corporis ponitur immunditia, quæ attenditur, ſecundum inordinatam emiſſionem quarumcunque ſuperfluitatum. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Gula eſt peccatum capitale & ſibi conuenienter aſſignantur prædictæ filiæ. patet ex dictis. Ad primum argumentum dicẽdum, ꝙ gula eſt peccatum mortale inquantum auertit a Deo, & ita repugnat præcepto diuinę dilectionis. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ non oportet vitium capitale habere maximam grauitatem: ſed ſufficit, ꝙ habeat finem maximæ appetibilem: finis autem vt hic loquimur attẽditur in peccato ex parte conuerſionis. grauitas autem principalius attenditur ex parte auerſionis. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ lætitia de actu vel fine peccati concomitatur, aut cóſequitur omne peccatum maximæ quando procedit ex habitu: ſed lætitia vaga incópoſita, quæ hic dicitur inepta præcipuè oritur ex gula.

3. Eth.

*Vtrum luxuria ſit peccatum capitale.*

*D. Thom. 2. 2. q. 153. artic. 1. 2. 3. 4. 5.*

## QVAESTIO SEPTIMA.

Septimo quæritur. Vtrum luxuria ſit peccatū capitale cuius conuenienter aſsignantur octo filiæ, ſcilicet cæcitas mentis: inconſideratio. Præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odiū Dei, affectus præſentis ſæculi: horror vel deſperatio futuri. Primo arg. quòd luxuria non ſit peccatum, quia quilibet poteſt licitæ vti vtlibet eo, quod ſuum eſt: ſed in actu luxuriæ homo vtitur eo, quod ſuum eſt. igitur. Secundo arguitur. Luxuria cauſatur ex deſperatione. ſecūdum illud ad Ephe. 4. Qui deſperantes ſeipſos tradunt impudicitiæ, ſed deſperatio non eſt vitium capitale ergo multominus luxuria. Tertio ar. Amor ſui eſt principium omnis peccati, vt patet Aug.14 per Aug. de ciuitate Dei ergo nō eſt filia luxuriæ. Cōtra eſt Grego. 21. moralium. Primo notandum, quòd finis luxuriæ propriæ dictæ, vt hic ſumitur videlicet pro appetitu immoderato venereorum eſt delectatio ipſorū venereorum, quæ eſt maxima & maximè appetibilis, ſecundum appetitum ſenſitiuum. Tum propter eius vehementiam: tū propter connaturalitatē huiuſmodi concupiſcentiæ. ideo manifeſtū eſt, ꝙ luxuria eſt vitium capitale ex quo multa vitia oriuntur pro quāto videlicet per luxuriā deordinantur vires ſuperiores. ſ. ratio & voluntas per hoc, quòd voluntas nimis condeſcendit appetitui ſenſitiuo vehementer intendenti obiecto delectabili. Sūt autem quatuor actus rationis in agendis. Primus eſt intelligentia finis, quæ impeditur per luxuriā ſm illud Dan. Species decepit te & concupiſcentia ſubuertit cor tuum. Et ſm hoc ponitur cæcitas mentis. ſecundus eſt conſilium de agendis propter finem, quod etiam impeditur per cōcupiſcentiam luxuriæ. Vnde Terentius dicit, de amore libidinoſo, quæ res in ſe, neq; conſiliū, neq; modum habet. Et quantum ad hoc ponitur præcipitatio. q̄ nominat ſubtractionem conſilii. Tertius actus eſt iudiciū de agēdis, quod etiam impeditur p luxuriam iuxta illud, quod dicitur Dan. de ſenibus impudicis. auerterunt ſenſum, vt non recordarentur iudiciorum iuſtorum. & quantū ad hoc ponitur inconſideratio. Quartus eſt præceptū rationis de agendo, quod etiam impeditur p luxuriam, q̄ ex ſuo impetu retrahit hoīem ne exequatur illud, ꝙ decreuit eſſe faciendum, & q̄tum ad hoc ponit̄ inconſtantia mētis. Ex parte autē voluntatis cōſequitur duplex actus inordinatus. vnus eſt appetitus finis, & q̄tum ad hoc ponit̄ amor ſui inquantū. ſ. tendit ad propriam delectationem, & per oppoſitum ponitur odium Dei inquantū ſcilicet ipſe Deus prohibet talem delectationē. Alius autem eſt appetitus eorum, quæ ſunt ad finem, & quantū ad hoc ponitur affectus præſentis ſeculi in quo vult aliquis frui voluptate, & per oppoſitum ponitur deſperatio futuri ſeculi, quia dum quis adhæret carnalibus delectationibus non curat peruenire ad ſpirituales, ſed faſtidit eas. Secundo notandum, quòd in decretis trigeſimoſexto, quæſtione prima aſſignantur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet fornicatio ſimplex

Dan. 13.

Dan. 13.

plex, quæ videlicet eſt ſoluti cũ ſoluta: adulterium in quo violatur lex matrimonii: inceſtus, qui eſt concubitus conſanguineorũ, vel affinium: raptus quando videlicet rapitur mulier per violentiam, quæ poteſt quandoque inferri tam mulieri, quàm eius patri vel marito. quandoque vero fit talis violentia patri tantũ vel marito ipſa muliere conſentiente. Stuprum, quod eſt illicita defloratio virginis, ſub cura parentum exiſtentis, per quam deflorationem ponitur in via meretricandi. Et vitium contra naturam in quo homo tranſgreditur circa vſum venereum illud, quod eſt ſecundum naturam determinatum. Vnde inter omnes ſpecies luxuriæ hoc eſt vitium grauiſſimum. Fornicatio autem ſimplex habet minorem grauitatem inter omnes luxuriæ ſpecies & tamen certum eſt, quòd ipſa eſt peccatum mortale cum excludat a regno Dei; vt patet per apoſtolum. Vbi præmiſſa fornicatione cum quibuſdã aliis vitiis ſubdit. qui talia agunt re-

*1 ad Corin.6.* gnum Dei non poſſidebunt. Et primo ad Corinth. Sic dicit, neque fornicarii, neque idolis ſeruientes regnum Dei poſſidebũt:

*Eph.5.* & ad Ephe. Omnis fornicator aut immundus, non habet hæreditatem in regno Chriſti &

*Tho. in 2.2.* Dei. Vnde etiam di. beatus Tho. vbi etiam tractantur omnia, quę ſupra dicta ſunt de capitalibus vitiis, & earũ filiabus, quod fornicatio ſimplex, quæ eſt contra bonum prolis naſcituræ eſt grauius peccatum, ſecundum ſuam ſpeciem, q̃ illa, quæ ſunt contra bona exteriora cuiuſmodi ſunt furtum & rapina. Et tamen minus graue, quàm illa peccata, q̃ ſunt directæ cõtra Deũ, & quàm peccatum, quod eſt contra vitã hominis iam nati, ſcilicet homicidium. His præmiſsis ponenda eſt talis concluſio. Luxuria eſt vitium capitale cui conuenienter aſsignantur octo filiæ, & ſex ſpecies. patet ex dictis. Eſt autem aduertendum circa ſpecies luxuriæ, quòd ſacrilegium q̃nque numeratur inter ipſas, & dicitur eſſe ſacrilegium luxuria, per quã violatur obſeruãtia caſtitatis ad cultum Dei dedicatæ. Ad primum argumẽtum dicendum, ꝙ ex eo, ꝙ quis inordinatæ ſuo corpore vtitur per luxuriam, iniuriam facit dño, qui eſt principalis dñs corporis noſtri. Ad ſecundum arg. dicẽdum, ꝙ aliqui abſtinent a delectationibus luxuriæ præcipuè propter ſpem futuræ gloriæ, quã deſperatio ſubſtrahit: & ideo deſperatio dicitur cauſare luxuriam ad modũ remouentis prohibens, & non ſecundum rationem, aut modũ cauſæ finalis, quod requiritur ad vitium capitale. Ad tertiũ arg. dicendum, quòd amor ſui quantum ad quæcunq; bona, quæ ſibi quis appetit eſt cõmune principium omnium peccatorũ. ſed quantum ad appetitum eorum, quæ ſunt intentiua carnalis delectationis ponitur amor ſui filia luxuriæ.

*Vtrum infidelitas ſit maximum omnium peccatorum.*

*D.Tho.2.2.q.10.ar.3.*

CIrca tertiũ ſuperius in hac tertia parte propoſitũ, vbi videlicet eſt faciẽda ſpecifi-

lior cōſideratio aliquorū peccatorum, quorū videlicet non habetur ſufficiens determinatio ex predictis & magis neceſſaria videtur eorum amplior declaratio. Primo quæritur de infidelitate. An ſit grauiſſimum peccatorum. Primo arguitur, ꝙ non ſit peccatum: nullus enim peccat in eo, quod vitare non poteſt, ſed non eſt in poteſtate hominis vitare infidelitat. Vnde dicitur ad Rom. 11. quomodo credent qui nō audierunt? quomodo autē audient ſine prædicante? Secūdo arguitur. Omne peccatum eſt in voluntate ſecundum Auguſtinū. Sed infidelitas eſt in intellectu quemadmodum & fides, cui opponitur, & non in voluntate, igitur. Tertio arg. quòd infidelitas non ſit maximū peccatorum, quia infidelitas diminuit peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Thim. Fui blaſphemus & perſecutor, ſed miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans, hæc feci in incredulitate mea. Quarto arguitur. Maior pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus, ſecundum illud ad Hebr. 10. quanto magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui filium Dei conculcauerit, & ſanguinem teſtamenti pollutum duxerit, in quo ſanctificatus eſt, igitur. Contra. Augu. exponens illud Iohannis. Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem peccatum non haberent. Magnum inquit quoddam peccatum ſub generali nomine vult intelligi, ſcilicet peccatum infidelitatis. Primo notandum, quòd infidelitas poteſt dupliciter accipi, vt dicit Thom. Vno modo ſecundum puram negationem, quia ſcilicet aliquis non habet fidem eo, quòd nihil audiuit de fide. Alio modo ſecundum contrarietatem ad fidem, quia ſcilicet aliquis contemnit fidem, vel ei repugnat. Primo modo infidelitas non habet rationē peccati, ſed pœnæ inquantum talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis eſt conſecuta. qui autem ſic ſunt infideles damnantur non propter infidelitatis peccatum, ſed propter alia peccata, quæ ſine fide remitti non poſſunt. Infidelitas vero ſecundo modo dicta peccatum eſt, & oritur ex ſuperbia, & inani gloria inquantum videlicet homo non vult intellectum ſuum ſubijcere regulis fidei & ſano intellectui patrum. Secundo notandum, quòd peccatum infidelitatis, poteſt contingere dupliciter. Vno modo, quia aliquis renititur fidei iam ſuſceptæ. Et hoc dupliciter. Vel in figura, & ſic eſt infidelitas Iudæorum. Vel in ipſa manifeſtatione veritatis, & ſic eſt infidelitas hæreticorum & apoſtatando a fide. Alio modo nondum ſuſcepte, vt infidelitas paganorum. Hæreſis enim pertinet ad eos, qui fidem Chriſti profitentur, ſed eius dogmata corrumpunt. Apoſtaſia autem ſimpliciter, & abſolute dicta eſt infidelitas, per quam aliquis diſcedit a fide. Tertio notandum, quòd omne peccatum formaliter conſiſtit in auerſione a Deo. Vnde tanto peccatum grauius eſt, quanto per ipſum magis ſeparatur homo a Deo. Per infidelitatem autem maxime elongatur hono a Deo quia veram Dei cognitionem non habet, nec poteſt eſſe, ꝙ quan-

*Ro. 11.*

*Augu. in lib. de duabus animabus.*

*1. Thimot. 1.*

*2. 2. q. 10. art. 3.*

quantum ad aliquid cognoſcat Deum, qui aliquam falſam opinionem de ipſo habet, quia id quod ipſe opinatur, nõ eſt Deus. Vnde manifeſtum eſt, ꝙ peccatũ infidelitatis grauius eſt, quàm quæcunq; peccata, quæ contingunt in peruerſitate morũ. Secus aũt eſt de peccatis, quæ opponũtur aliis virtutib. theologicis. ſ. de deſperatione, & odio Dei, de quibus poſtea dicitur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Infidelitas, quæ importat cõtrarietatem ad fidem eſt grauius peccatum, quàm quęcunq; peccata oppoſita virtutibus moralibus: patet ex dictis. Ad primum ar. patet ſolutio ex primo notabili. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ licet omne peccatum quantum ad formale ſit in voluntate, non tamen quantum ad materiale remotum, cuiuſmodi eſt actus infidelitatis, qui ex hoc eſt culpabilis, quia imperatur a voluntate. Ad tertium arg. dicendum, quòd in infidelitate duo ſunt conſideranda, videlicet reuiſus ad ea, quæ ſunt fidei, & ignorantia adiuncta. Ex parte primi habet rationem grauiſſimi peccati. Ex parte autem ſecundi habet aliquam rationẽ excuſationis, maxime quando quis ex malitia non peccat, ſicut fuit in apoſtolo. Ad quartum argu. dicendum, ꝙ infidelis pro peccato infidelitatis grauius punitur, quàm quicunq; alius pro alio peccato virtutibus moralibus oppoſito: ſed pro eodem peccato commiſſo a fideli, & infideli ceteris paribus grauius punitur, & grauius peccat fidelis, quàm infidelis. Tum propter notitiam veritatis, quæ reddit eum inexcuſabilem. Tum etiam propter ſacramenta fidei, quibus eſt imbutus, quibus contumeliam facit in peccando.

*Vtrum deſperatio ſit grauiſſimum peccatum.*

*Tho. 2. 2. q. 20. ar. 1. & 3.*

## QVAESTIO SECVNDA.

Secundo quæritur de deſperatione. Vtrum ſit grauiſſimũ peccatorum? Primo arg. ꝙ non ſit peccatum, quia in omni peccato eſt cõuerſio ad bonum commutabile, & auerſio a bono incommutabili, vt dicit Aug. li. de libe. arbi. ſed deſperatio non habet conuerſionem ad bonum commutabile. Secundo arg. In damnatis eſt deſperatio continua: ergo ſi deſperatio ſit peccatum, ſequitur, ꝙ continue peccant, & cum creſcente peccato, creſcere debeat pœna: ſequeretur, ꝙ eorum pœna continue aggrauaretur, quod eſt falſum. Tertio arg. ꝙ deſperatio non ſit grauiſſimum peccatũ, quia maiori bono, maius malum opponitur, vt patet per philoſo. viij. ethic. ſed charitas eſt maius bonum ſpe, ergo odium Dei eſt maius peccatum, quàm deſperatio. Contra. Peccatum inſanabile videtur eſſe grauiſſimum ſm illud Hiere. xxx. Inſanabilis fractura tua peſſima plaga tua, ſed peccatum deſperationis eſt inſanabile ſecundum illud Hiere. xv. Plaga mea deſperabilis renuit curari. igitur. Primo notandum ꝙ ſecundum phil. in. vj. ethicorum. Illud quod eſt in intellectu affirmatio, vel negatio, eſt in

appetitu proſecutio vel fuga,& quod eſt in intellectu verum, vel falſum eſt in appetitu bonũ, vel malum,& ideo motus appetitiuus conformiter ſe habens Intellectui falſo eſt ſecundum ſe malus: falſa autem opinio eſt, quod peccatori pœnitenti veniam deneget Deus. Vnde patet quòd motus deſperationis eſt vitioſus. Non eſt tamen intelligendũ per prædicta, quòd deſperatio ſemper præſupponat infidelitatem, immo deſperans poteſt quandoque habere rectam fidem in vniuerſali, ſicut enim ille qui fornicatur eligendo fornicationem, vt bonum ſibi, vt tunc licet habeat exiſtimationem corruptam in particulari, tamen retinet in vniuerſali exiſtimationem veram ſecundum fidem, ſcilicet, quòd fornicatio ſit peccatum mortale, ita ſimul aliquis retinens in vniuerſali illam veram exiſtimationem fidei, quòd peccata remittuntur cuilibet vere pœnitẽti poteſt pati motum deſperationis, quaſi ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de venia corrupta exiſtimatiõe eius circa particulare. Secundo notandum, quòd, vt dicit Tho. in ſecunda ſecundæ. Peccata, quæ opponuntur virtutibus theologicis, ſunt ſecũdum genus ſuum alijs peccatis grauiora, eo quòd directius, & magis auertunt a Deo, in quo conſiſtit ratio prauitatis virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, deſperatio, & odium Dei. Si autem odium Dei, & infidelitas comparentur deſperationi, inueniuntur ſecundum ſe, ideſt ſecundum rationẽ propriæ ſpeciei grauiora. Infidelitas ei prouenit ex hoc, quòd homo Dei veritatem non credit. Odium vero Dei ex eo, quòd voluntas hominis diuinam bonitatem deteſtatur. Deſperatio vero ex hoc, quòd homo non ſperat ſe Dei bonitatẽ participare. Ex quo patet, quòd infidelitas, & odium Dei ſunt contra Deum, ſecundum quòd in ſe eſt: deſperatio vero ſecundum, quòd eius bonum participatur a nobis. Si vero comparetur deſperatio ad alia duo ex parte noſtra, ſic deſperatio eſt periculoſior, quia per ſpem reuocamur a malo: ideo ſublata ſpe irrefrenate labuntur homines in vitia. Vnde ſuper illud prouerbiorum. Si deſperaueris lapſus in die anguſtię, minuetur fortitudo tua. Dicit glo. Nihil eſt execrabilius deſperatione. Et Iſid. dicit li. de ſum. bono. Perpetrare flagitiũ aliquod mors ẽ animę, ſed deſperarẽ, eſt deſcẽdere in infernum. His premiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Deſperatio eſt peccatum grauiſſimum, periculoſiſſimum, & inſanabiliſſimum ex parte peccantis, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd in peccatis oppoſitis virtutibus theologicis peccans primo, & principaliter ſe auertit a Deo: ex conſequenti autem ſe conuertit ad bonum commutabile. In alijs autem peccatis primo, & principaliter vult ſe conuertere ad bonum commmutabile. Ex conſequenti autem recedit ab incõmutabili bono. Non enim qui fornicatur intendit a Deo recedere, ſed carnali delectationi inhærere. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd deſperatio

In damnatis non imputatur ad culpā, quia impoſſibilis eſt eis reditus ad gratiam, quemadmodum ſi quis in ſtatu viç deſperat de aliquo, quòd non eſt natus adipiſci non eſt peccatum deſperatio, ergo damnatorum non eſt peccatum: ſed pars damnationis ipſorum. Ad tertium arg. patet reſponſio ex ſecundo notabili.

*Vtrum odium Dei ſit maximum peccatorum.*

*Diuus Thomas 2. 2. q. 34. art. 2.*

## QVAESTIO TERTIA.

TErtio quæritur de odio Dei. Vtrum ſit ſimpliciter maximum peccatorum. Arguitur, quòd non, quia grauiſſimū peccatū eſt peccatū in ſ. ſ. quod eſt irremmiſſibile, vt dicitur Math. xij. ſed odium Dei non computatur inter peccata in ſpiritum ſanctum. igitur. Secundo arg. Infidelitas plus elongat a Deo cum auferat cognitionem Dei, quàm odium Dei, quod prçſupponit eius cognitionem. Contra. Optimo opponitur peſſimum. vt patet per philoſophum, ſed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua conſiſtit optimum hominis. igitur. Notandum, quòd Deus cum per eſſentiam ſuam ſit ipſa bonitas, non poteſt in ſe odio haberi, vt conuenientius, & veriſimilius tenetur: ſed poteſt odio haberi ratione aliquorum effectuum ſuorum qui repugnant inordinate voluntati, cuiuſmodi ſunt inflictio pœnę, & cohibitio peccatorū. In tali autem odio Dei per ſe includitur auerſio a Deo quæ in alijs peccatis videtur eſſe ſecundum aliud, cum ergo grauitas peccati conſiſtat in ipſa auerſione, ſequitur, ꝙ odium Dei eſt omnium peccatorum grauiſſimum. Et ſi quæratur de odio proximi. An ſit peccatum grauiſſimum inter pecca ta, quæ committuntur in proximum.

Matt. 12.

Ethico. lib. 8.

Dicendum, quòd grauitas in peccato commiſſo in proximum poteſt attendi dupliciter. Vno modo ex deordinatione peccatorum. Alio modo ex nocumento illato proximo. Primo modo odium proximi eſt peccatū grauiſſimum inter peccata in proximum, quia per illud maxime deordinatur voluntas hominis. Secundo autē modo peiora ſunt peccata exteriora: puta homicidium, aut membri mutilatio, & huiuſmodi quàm interius odiū. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Odium Dei ſimpliciter eſt peccatum grauiſſimum: patet ex dictis. Non eſt tamen intelligendum, quòd præciſe aliquis odiat Deum, eo ꝙ odit pœnas inflictas a Deo, aut cohibitione peccatorum, multi enim odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt ex reuerentia diuinæ maieſtatis: ſed, quia odit ipſum Deum, non ſecundum ſe abſolute, ſed inquantum eſt afflictor pœnarum, & cohibitor vitiorum. Ad primum argumētum dicendum, ꝙ ſicut dicit Gregorius. Aliud eſt bona non facere: & aliud bonorum odiſſe datorem, ſicut aliud eſt ex præcipitatione, & aliud ex deliberatione peccare. Ex quo datur intelligi, ꝙ odire Deum ſit cum deliberatione peccare, quod eſt pec- Grego. 25. moral.

catum

catum in ſpiritum ſanctum: ideo autem non computatur inter ſpecies peccati in ſpiritumſanctum, quia generaliter inuenitur in omni ſpecie talis peccati. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ infidelitas non habet rationē culpæ, niſi inquantum eſt voluntaria. Quod autem ſit voluntaria, ex hoc prouenit, ꝙ aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Vnde patet, quòd ratio peccati in infidelitate ſit ex odio Dei, circa cuius veritatem eſt fides.

*Vtrum negligentia ſit peccatum mortale.*

*D. Tho. 2.2. q.54. ar.3.*

## QVAESTIO QVARTA.

Qvarto quæritur de negligentia. Vtrum ſit peccatum mortale. Arg. quòd
Iob.10. non: quia ſuper illud Iob. Verebar opera mea. &c. Dicit gl. Gregorij, quòd negligentiam minor amor Dei exagerat, ſed vbicunque eſt peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. igitur.
Prou. 19. Contra. Prou. Qui negligit vitā ſuam mortificabitur. Notādum,
2. 2. q. 54. quod ſicut dicit Tho. Negligentia pertinet ad imprudentiam, ſicut ſollicitudo ad prudentiam. Vnde etiam ſecundum Iſid. lib. ethimol. Negligens dicitur quaſi nec eligens. Electio aūt recta eorum, quæ ſunt ad finem, pertinet ad prudentiam: ideo negligentia oppoſita pertinet ad imprudentiam. Ex prudentia.n. prouenit, ꝙ ratio ſollicitatur, vt præcipiat quæ debet, vel eo modo, quo debet. Si ergo per negligentiam prætermittatur illud, quod eſt de neceſſitate ſalutis, vel ſi voluntas intantum ſit remiſſa circa ea quæ Dei ſunt, vt omnino a Dei charitate deſſiciat: ſic negligentia eſt peccatum mortale. Et hoc præcipue contingit quando negligentia eſt contemptum. Si autem negligentia proueniat ex aliquo defectu feruoris in præter miſſione alicuius actus, vel circunſtantiæ, quæ non ſit de neceſſitate ſalutis, ſic negligentia eſt peccatum veniale tantum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Negligentia quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale tantum, patet ex dictis. Ad ar. dicendum, quòd minor amor Dei poteſt intelligi dupliciter. Vno modo per defectum feruoris, charitatis, & ſic ex eo prouenit negligentia venialis. Alio modo ꝓ defectu ipſius charitatis, ſicut dicitur minor amor Dei, quando quis diligit Deum amore naturali tantum, & ſic ex eo procedit negligentia mortalis.

*Vtrum omne mendacium ſit peccatum.*

*Tho. 2.2. q.100. ar. 3.4. Duran. 3. d. 38. q. 1. & 2.*

## QVAESTIO QVINTA.

Qvinto quęritur de mendacio. Vtrum omne mendacium ſit peccatū. Ar. quòd non. dicit Abraham: ego & puer illuc vſque properantes, Geneſ. 22.
poſtquam adorauerimus reuertemur ad vos. ipſe autem intendebat occidere puerum: ergo mentie-

mentiebatur, dicendo puerum reuerſurum ſecum. Nec tamen eſt veriſimile, quòd tunc peccauerit. Secundo arguitur Geneſ. dicit Iacob ſe eſſe primogenitum, quod tamen ſciebat falſum. Tertio arguitur. Geneſ. Dicit Ioſeph fratribus ſuis. Exploratores eſtis: & tamen ſciebat oppoſitum eſſe verum. Quarto arguitur. Item dicit de cipho inuento in ſacco Beniamin ſe augurari cum eo, cum tamen non eſſet augurator, quia non licebat augurari habentibus legem Dei. Quinto arguitur Raab mentiebatur de illis exploratoribus. Et Iudith ſimiliter, & Rachel ſternens ſibi ſtramenta cameli ſuper Deos patri ſuo dicens ſibi accidere ſecundum conſuetudinem mulierum. Sexto arguitur. Obſtetrices mentiebantur, dicentes, de mulieribus hebræis, quòd haberent artem obſtetricandi, nec videntur peccaſſe in hoc, quia benefecit eis Deus. Præterea non eſt maius peccatum ſimulatio in verbis, quàm in factis, ſed ſimulatio in facto, non ſemper eſt peccatum, ſicut patet in illo facto Dauid, qui coram Achis ſimulabat ſe furere. Iehu etiam ſimulabat ſe colere Baal, nec tamen ex hoc vituperatur. igitur. Contra eſt Auguſt. Item mentiri eſt abuti voce, & ad hæc enim voces inuentæ ſunt ſecundum Platonem in Thimeo, vt præſto fiant voluntatis indicia. Mentientes autem non vtuntur vocibus tanquam indiciis voluntatis, ſed oppoſiti. Primo notandum, quòd mentiri ex ratione ſua dicit intentionem malam, ſcilicet intentionem decipiendi, ideo

*Geneſ. 27.* *Geneſ. 42.* *Ioſ. 2.* *Exo. 1.* *1. Reg. 21.* *4. Reg.* *Lib. de mend.*

formaliter includit malum velle: & ſic non poteſt eſſe actus bonus. Hoc autem ſic exponit Scotus, quia licet poſitiuus, & malitia non ſint vnum per ſe, nec in conceptu: poteſt tamen aliquod nomen imponi ad ſignificãdum non actum ſolum, nec deformitatem ſolam, ſed totum ſimul, ſicut hoc nomen furtum ſignificat non ſolum acceptionem rei alienæ, ſed etiam contra voluntatem eius, cuius eſt, & cuiuſcunque alterius ſuperioris domini. Non poteſt ergo totum illud quod importat nomine furti bene fieri, ſed tamen actum accipiendi rem alienam poſſibile eſt eſſe ſine deformitate: ita in propoſito prolatio quorumcunque verborum poteſt eſſe ſine peccato, ſed prolatio eorum cum conſcientia oppoſiti: & per conſequens cũ intentione fallendi nõ poteſt eſſe ſine peccato. Secũdo notandum, ꝙ ſicut di. Sco. vbi ſupra triplex eſt mendacium. ſ. pniciosum, officioſum, & iocoſũ. Perniciosum eſt, quod vel eſt nociuum ex ſe, vel nocet cui mentior, vel de quo mentior, & ſi nocumentum eſt circa fidem, vel mores: tunc eſt graue peccatum mortale. Si vero quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem coniugalem non ſeruandam, vel quãtum ad prolem, vel perſonas qualitercunq; ſibi coniunctas auferendas, vel quantum ad alia bona temporalia, ſecundum quam plus, & minus nocet, quod penſatur ex bono, cuius eſt ablatiuum, ſecũdum hoc penſatur grauius, & minus graue: & vniuerſaliter oẽ tale mendacium ex deliberatione dictum eſt peccatũ mortale.

*3. diſt. 38.*

Probibe-

Prohibetur enim ſimpliciter illo præcepto. Non dices contra proximum tuum falſum teſtimonium. Non enim falſum teſtimonium eſt præciſe in iudicio: ſed quandocunque aliquis ex certa deliberatione aſſerit, quod ignorat, vel cuius oppoſitum ſcit. Officioſum autem eſt mendacium, quod nulli nocet, & alicui vtile eſt. Iocoſum autem mendacium non eſt narrare fabulam, de qua omnes audientes ſciunt, quòd non eſt verum, nec narratur tanquam verum, vbi nec loquens intendit decipere: nec ſermo de ſe eſt deceptiuus: quia non eſt talis, qui ſit natus credi ab audientibus. Sed mendacium iocoſum eſt quando aliquis iocando intendit decipere: non tamen intendens magnum nocumentum inferre: quemadmodum dicit Auguſtin. fuiſſe de mendacio Ioſeph, qui veraciter voluit decipere fratres ſuos in verbis ſuis dicens. exploratores eſtis. &c. tamen ipſe ſciebat veritatem: ſed iocari potuit de ipſorum deceptione, & de timore quem incurrebunt decepti. Et ſi qui alii hoc ſciuiſſent, percepiſſent tandem ipſum non serioſe, ſed iocoſe fuiſſe locutum. De iſtis autem duobus, ſcilicet officioſo, & iocoſo communiter cõceditur: quia neutrum eſt peccatum mortale in viris imperfectis: quia neutrum eſt ex ſe contra charitatem, nec contra aliquid de ſe requiſitum ad ſtatum talium perſonarum. Sed in viris perfectis dicitur a quibuſdam vtrunque eſſe peccatum mortale: quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eius: & in hoc faciunt ſtatum ſuum vileſcere, & etiam obſunt audientibus propter ſcandalum. Sed contra hoc arguit Scotus, quia nulla circunſtantia facit quod eſt veniale in vno, eſſe mortale in alio, niſi ille alius neceſſario obligetur ad id quod alter non obligatur: ſed vir perfectus non obligauit ſe ad veritatem ſeruandã in verbis aliquo voto, vel iuramento pluſquam quicunq; chriſtianus: ergo circunſtantia perſonæ, quæ non eſt ſpecialiter obligata, non transfert veniale in mortale.

Tertio notãdum ſecundum Sco. ibidem, quòd dupliciter intelligi poteſt aliquam perſonam eſſe in ſtatu perfectionis. Vno modo in ſtatu perfectionis exercendæ vt prælatus. Alio modo in ſtatu perfectionis acquirendæ, vt religioſus. De primo concedi poteſt, quòd exercendo actus ſibi competentes ratione talis ſtatus: puta docere, iudicare, prædicare vtrunque mẽdacium eſſet in eo peccatum mortale: quia aufert auctoritatem doctrinæ, quã prædicat iuxta illud Aug. Si ad ſcripturas ſacras admiſſa fuerint quãtumcunque iocoſa mendacia nihil in eis remanet ſoliditatis. Et ſimiliter ſi prælatus prædicans intermiſceat aliquod mendaciũ iocoſum nihil ſoliditatis remanet in doctrina illa: poteſt enim quilibet dubitare de quocunque dicto ab eo, ſicut de mendacio: & ita peribit auctoritas doctorũ in docendo, & vtilitas populi audientis. Conſimiliter etiam peribit auctoritas in iudicio ſolemni & intelligendum eſt hoc, quando ſic profertur mendaciũ, quòd non percipitur eſſe dictum ſeorſum ab actu docendi, vel iudicandi: dum enim aliquis ſedet ad

*Augu. in epiſ. ad Hieronym.*

ad iudicandum contingere poſeſt eum aliquam trupham miſcere, quæ ex modo loquendi ſcitur non eſſe de iudicio. videtur tamen quòd vnicum mẽdacium iocoſum, vel officioſum non impediat auctoritatem docentis, vel iudicantis: ſed tale mendacium frequentatum, vel conſuetudo ſic mentiendi: ſed tunc cũ ſecundum iura. Secundus actus conſuetudinem inducit: ſequitur quòd actus ſecundus ſit peccatũ mortale, & non primus: cum tamen ſecundus ſit omnino ſimilis primo, vt videtur ſecundum omnes circunſtantias. Quicquid autem fit de vno, vel de pluribus. ſaltem vti talibus mẽdaciis in actibus aliis a prædicando, & iudicando non eſſet eis peccatũ mortale, excluſa ratione ſcandali. Sed de illo, qui eſt in ſtatu perfectionis acquirendæ non exercendæ videtur aliud dicendum, videlicet, quòd non ſit obligatus pluſquam cæteri, niſi ad illa quæ vouit: ideo ſi talis non exerceat actus perfectionis cuiuſmodi ſunt docere, & prædicare, & huiuſmodi, nõ videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioſo, vel iocoſo, quàm alius chriſtianus niſi forte propter ſcandalum: quia imperfecti poſſunt magis ſcandalizari de medio talis perſonæ, quàm perſonę communis: ſed facta non debẽt iudicari eſſe talia qualia ſunt ex ſcandalo conſequente, vel non conſequente: vniuerſaliter enim ſecundum legem euangelicã vitanda ſunt quæcunque ſcandala puſillorum: ſecundum illud *Matt. 18.* Mat. Veh homini illi per quem ſcandalum venit. Scandala autem phariſæorum non data: ſed accepta non ſunt vitanda. iuxta illud Matth. dicentibus diſcipulis. *Matt. 15.* Scis, quia phariſei audito hoc verbo, ſcandalizati ſunt. Reſpondit Chriſtus. Sinite eos, ceci ſunt & duces cecorum. Siue igitur in factis, quæ habent aliquam malitiam puta venialem, ſiue in factis indifferentibus ex ſe cuiuſmodi eſt comedere carnes: de quo dicitur Apoſtolus. Si frater meus ſcandalizatur, non manducabo carnes in ęternum. Si talia facta nata ſunt ſcandalizarę occaſionaliter puſillos pręſentes, vitanda ſunt propter ſcandalum: ſed per hoc non poſſumus iudicare quale ſit iſtud factum ex natura facti in ſe. Quantum eſt igitur ex natura mendacii officioſi, & iocoſi in factis ſecundo modo dictis non videtur, quòd exiſtẽs in ſtatu perfectionis acquirendę plus obligetur ad vitandum tale peccatum, quàm quicunq; chriſtianus. Veruntamen ſi recta ratio dictet, quòd actus eius vnicus, vel frequentatus ſit ſcandalum audientibus, quamuis conſimilis actus in alio non eſſet ſcãdalizatiuus ille tenetur ex charitate proximi vitare ſcandalum, ſicut tempore perſecutionis tenetur paſtor non fugere. quando videlicet ex tali fuga alij ſcãdalizantur: & etiam quando in ſubditis propter eius abſentiam eſſet detrimentum ſalutis. Alius autem qui eſt in ſtatu perfectionis acquirendæ, & qui non eſt paſtor, non ſic tenetur ex neceſſitate non fugere: ſed tamen tenetur non ſcandalizare proximum fugiendo. Et quandoque eius fuga eſſet ſcandalizatiua, vbi fuga infirmi non eſſet ſcandalizatiua, Iudicarẽt enim alij ex fuga eius,

ex quo talis qui talem vitam elegit non exponit vitam ſuam pro fide defendenda, quòd non eſt vita exponenda pro tali cauſa, vel, quòd non bene ſentit de fide. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Omne mendacium eſt peccatum patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Mendacium pernicioſum eſt peccatum mortale: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Mendacium officioſum, & iocoſum communiter ſunt peccata venialia: in viris tamen perfectis quandoque poſſunt eſſe mortalia: patet ex tertio notabili. Ad primum argu. dicendum, quòd Abraham non dicit contra illud, quod habuit in mente. Nam ſicut refert Ioſephus lib. antiquitatum, dum iret ſolus cum filio informauit eum qualiter fuerit miraculoſe conceptus, & quòd ſi immolaretur Deus eum reſuſcitaret: & hoc creditur firmiter expectaſſe: quia non dubitauit de promiſſione Dei. In Iſaac vocabitur tibi ſemen: credebat igitur Iſaac ſecum reuerſurum. Ad ſecundum arg. licet aliqui conentur ſaluare Iacob, & aliquos patres veteris teſtamenti non fuiſſe mentitos: nulla tamen videtur neceſſitas aſſerendi eos nunquam fuiſſe mentitos: poſſunt tamen dici tales ſermones figuratiuæ intellectu, quàm verba primo exprimant. Vnde dici poteſt, quòd Iacob miſtice dicit ſe Eſau eſſe primogenitum Iſaac: quia videlicet primogenita illi de iure debebantur. Ad tertium argu. dicendum quòd mendacium Ioſeph contra fratres non fuit niſi iocoſum: in fine enim aperuit fratribus veritatem, & interim dum terruit eos puniuit ipſos de proditione qua vendiderant eum. Ad quartum argu. ſimiliter dicendum eſt. Ad quintum, & ſextum dicendum, quòd non oportet excuſare Raab Rachelem, & obſtetrices: non enim in ſcriptura commendatur factum earum quantum ad mendacium: licet cõmendetur prudentia Raab qua ſibi, & ſuis procurauit ſalutem. De obſtetricibus autem ſunt opiniones diuerſæ, & forte illa eſt probabilior, quæ dicit eas habuiſſe bonum motum pietatis, propter quæ remunerauit eas Deus temporaliter. Vel probabilius dici poteſt, quòd mendacium illud fuit officioſum: quia nulli nociuum & vtile ad ſalutem paruulorum, & Deum remuneraſſe eas pro bono motu: nec tamen eis abnegaſſe vitam æternam pro peccato veniali. Sed tunc eſt dubium ſi quando ſit eligendum peccatum veniale cum magno motu pietatis aut ſimul vtrunque fugiendum. dicendum, quòd nunquam eſt licitum mendacium dicere ad hoc, quòd aliquis alium a quocunque periculo liberet: licet tamen veritatem occultare prudenter ſub aliqua diſſimulatione, vt Auguſtinus dicit. Ad illud autem, quod dicitur de Iudith: dicunt aliqui, quod illa verba exceſſiua, quæ dixit non dicebat Oloferni, ſed Deo. Non enim tenebatur loqui extraneo ſecundum intentionem audientis. Alij autem dicunt, quòd non eſt magnum inconueniens concedere eam fuiſſe mentitam officioſe genti ſuæ: licet pernicioſe

perniciosſe illi cuius mortem intendebat. Iſta tamen officioſitas præfertur illi pernicioſitati: quia bonum reipublicæ populi colentis Deum, præferendum eſt bono temporali perſonæ infidelis. Sed huic obuiat, quia in bellando contra quæcunque oportet ſeruare fidem, ita quòd infidelitas, vel mendacium cuiuſcunque chriſtiani in bello contra infidelem damnatur: licet poſſit vti aliquibus cautelis belli, quæ non per ſe repugnant veritati. Non videtur ergo omnino certum, quòd ipſa ſit omnino excuſanda a peccato: licet factum eius narretur in ſcriptura tanquam laudabile quãtum ad aliqua. Ad ſeptimum argu. dicit Sco. quòd aliquis poteſt ſimulare per aliqua ſigna ſe habere aliqua bona, quæ non habet, & talis ſimulatio eſt ypocriſis, & peccatum mortale, quidem quãdo ypocrita non curat ſanctitatem habere: ſed ſolum ſanctus apparere. Si vero intendat ſolum modo apparentiam ſanctitatis non contemnẽdo illam, tunc eſt peccatum veniale, niſi ordinet talem ſimulationem ad aliquem finem contrarium charitati Dei, vel proximi: puta ad ſeminandum falſam doctrinam; vel ad adipiſcendum eccleſiaſticam dignitatem indigne: tunc enim eſſet peccatum mortale. Alio modo poteſt aliquis ſimulare mala non ineſſe ſibi: & hoc dupliciter, vel oſtendendo ſigna oppoſita illis malis, vel non oſtendendo ſigna, quę conſueuerunt ſequi mala illa. Primũ iſto mõ videtur pertinere ad ypocriſim: puta ſi lubricus audiẽs loqui de mulieribus ſpuat in ſignũ caſtitatis. Secundum vero nõ eſt malũ, immo aliquo mõ laudabile cum ex oppoſito vituperabile ſit prædicare proprium peccatum. In indifferentibus autem poteſt aliquis facere aliqua, quæ ex natura ſua ſunt ſigna alicuius, ſicut ſudare ſignum eſt fatigationis: & aliqua quæ ex natura rei non ſunt ſigna: ſed ſcit ea cõcipi a circunſtantibus tanquã ſigna, ſicut ſpumare ex natura ſua nõ eſt ſignũ inſanę mẽtis: ſ͂ põt ſcire aliquis illud iudicari a circunſtantibus tanquam furiæ ſignũ. Vniuerſaliter ergo de prima, & ſecunda ſimulatione dicẽdum, quòd ſunt peccata, & frequenter mortalia, quia ypocriſis. Simulatio autẽ tertia, dummodo malum aliud nõ cõmittatur, eſt laudabilis. In differentibus vero ſimulatio prima: licet quandoq; eſſet mala: non tamen grauiter: ſimulatio autem quinta, quæ eſt ſecunda in indifferentibus, nullum peccatum eſt & talis fuit ſimulatio Dauid. Simulationem vero Iehu, non oportet excuſare: quia pręter illam ſimulationẽ adduxit mendacia dicens. Sacrificium mihi magnum eſt Baal: quod mendacium, licet ſecundum intentionem ſuã eſſet quodam modo officioſum, quia deſtructiuum cultus Baal. Tamen ex ratione ſua erat pernicioſſimũ: non ſolum, quia procuratiuum mortis eorum: ſed etiam, quia procuratiuum mortis quantum erat ex ſe ad cultum Baal. Et licet commendetur inquantum deteſtabatur, & perſequebatur cultum Baal vituperatur tamen quia non receſſit a cultu Ieroboam: nec fuit verus cultor dę Iſrael.

*Vtrum periurium ſit peccatum mortale.*

*Th.1.2.q.98.ar.2. & .3. Dur.3.d.39.q.5.*

## QVAESTIO SEXTA.

SExto quæritur de periurio. Vtrum omne periurium ſit peccatum mortale? Arguitur quòd non, quia poteſt quis iurare, quod eſt illicitum implere: ergo non implendo, illud nõ eſt peccatum. Et tamen ille qui iurauit, non implendo quod iurauit, periurat: igitur. Secundo arguitur. Grauius eſt iurare per Deum, quàm per euangelium: ergo periurare per Deum eſt grauiſſimum: ergo communes perſonæ tota die peccant mortaliter: quia pro nihilo habent iurare per Deum: etiam aſſerendo falſum. Tertio arguitur. Non omne iuramentum promiſſoriũ obligat neceſſario: igitur, nec omne periurium eſt peccatum mortale. Antecedens patet primo de iuramento coacto. extra de iureiurando: ſecundo de iuramento doloſo, in quo iurans, non intendit ſe obligare: nullus autem obligatur, niſi intendat ſe
Exo.31 obligare. Contra. Non periurabis: reddes autẽ domino Deo iuramenta tua. Primo notandum, quòd iuramentum eſt aſſertio dicti humani, quòd ipſum ſit verum, & hoc vltimate iuxta
Heb.12 illud ad Hebræos. Omnis controuerſiæ finis eſt iuramentum: homo enim ſciens hominem eſſe mendacem, & ignorantem: & per conſequens poſſe fallere, & falli non poteſt certam fidẽ adhibere dictis humanis: & ideo inuentus eſt modus aſſerendi dicta humana, adducendo alium in teſtem, qui eſt verax, & ſciens qui nec fallere, nec falli poteſt quod ſit, dum in iurando adducitur ipſe Deus in teſtem. Ex hoc ergo ſequitur, quòd in periurio eſt irreuerentia immediate contra Deũ, quia adducere Deũ tanquam teſtem falſi, eſt facere irreuerentiam Deo. Secundo notandum, quòd communiter conceditur, quòd vnicum periurium leue nõ eſt peccatum mortale ex eo, ꝙ habitus generatus ex multis actibus ĩclinat ad grauiorem actum quàm ſint præcedentes. Sed contra hoc ſic arguit Scot. quia habitus inclinãs nõ poteſt facere grauiorem culpam. Nam ſi quis acquiſiuit magnum habitum incontinentiæ, & poſtea pœnitet, ſi poſt pœnitẽtiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licet ad illum inclinet magnus habitus, non tamen eſt in eo peccatum mortale. Videtur ergo dicendum, ꝙ habitus, vel conſuetudo nihil facit ad propoſitum: ſed periurium ex pleno conſenſu eſt cõtra præceptum primæ tabulæ, & per conſequens immediate auertẽs a fine vltimo, & ſic eſt peccatum mortale. Si autẽ fiat periurium indeliberate quantumcunq; frequenter fiat, non eſt peccatum mortale, cum enim actus meritorius requirat, ꝙ ſit plene humanus, quod eſt eſſe ex plena deliberatione: ſequitur, ꝙ actus demeritorius etiam hoc requirat. Non enim pronior eſt Deus ad condemnãdum, quàm ad parcendum. Aduertendum tamẽ, ꝙ ſicut virtuoſus aliquando breuem deliberationem habet de

bono operæ, quia promptus eſt ad deliberandum, quaſi in tempore imperceptibili, ita poſſet aliquis ex habitu oppoſito prõptæ deliberare de oppoſito. Tertio notandum, ſecundum Scotum, vbi ſupra. quòd ille cui iuratur ſi concipit ex lege poſitiua, vel ex conſuetudine iuramẽtum tanquàm ſimpliciter aſſertiuum iurati, tunc iurans quodcunque dubium, quod videlicet non eſt ſimpliciter certũ peccat mortaliter, quia inducit Deum in teſtem aſſerendo, aliquid eſſe ſimpliciter certum, quod non eſt certum. Et hoc modo debent intelligi omnia iuramenta, quæ fiunt in iudicio pro quorum teſtimonio conſueuit ferri ſententia, quæ non debet ferri, niſi pro certo. Vnde quicunque ſic periurat peccat mortaliter. Nec tãtum fit ibi irreuerentia diuino nomini: ſed etiam eſt quid pernitioſum proximo. Et ſi dicas, quòd illud eſt vtile reipublicæ alioquin mali nimis multiplicarentur dicendum, quòd quædam ſunt mala, quæ non ſunt punienda per homines, ſed relinquenda diuinæ vltioni puta omnia, quæ homo vt homo non poteſt ſufficienter ſcire, & de quibus non poteſt ſufficiẽter doceri veritas, vt oportet ad hoc, quòd iuſtè feratur ſententia. Si autem ille cui iuratur ſciat, quòd ex cõſuetudine teſtes non teſtificantur ſub iuramento, niſi de credulitate tũc non debet ferre ſententiam qualis eſſet ferenda, ſi culpa eſſet ſimpliciter probata. ſi autem ex lege poſitiua, vel ex conſuetudine habeatur, quòd iurans non tenetur deponere de certitudine, ſed de credulitate tunc iurans non peccat, dummodo ex ſignis probabilibus coniecturet magis partem iſtam, q̃ aliam ſicut habetur extra de teſtimonio, & ſcrutinio in ordine faciendo c. vnico vbi dicit Papa, quod in tali teſtificatione aliquem peccare non credimus in promotionibus igitur talibus ſiue etiam ad dignitates, per electionem fiendum, ſi ſit conſuetudo, ꝙ tales teſtificationes, aut electiones fiant ſub iuramento præſtito, vel ſub fide data, vel ſub obedientia promiſſa non debent intelligi, niſi de credulitate quantum ſinit humana fragilitas noſcere. Qui enim non nouit aliquem indignum, debet eum æſtimare dignum, nec teſtificans hoc modo peccat, quàmuis ſi promotus non ſit dignus, nec etiam promouens talẽ peccat, quia conſuetudo eſt, vt talis teſtificatio de credulitate ſufficiat. Hic enim fauor ampliatur, & odium reſtringitur, iuxta regulam iuris. In condemnationibus ergo oportet teſtem iurantem ſtrictæ dicere veritatem certam, aliter non eſſet propter talem teſtificationem ſententia condemnationis ferenda. Ad ſententiam vero, quæ fertur in fauorem ſufficit iuramentum de credulitate. vniuerſaliter autem, ſiue in fauoribus, ſiue in odiis iurans de illo cuius oppoſitum magis credit, vel de illo de quo eſt dubius ſic, quod magis non aſſentit vni parti, quàm alteri peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquàm teſtem alicuius, quod neutro modo eſt ſibi certum. Quarto notandum, quod in periurio eſt, quandoque duplex peccatum, ſcilicet mendacium

cium, quod pertinet ad præceptum ſecundæ tabulæ,& aſſumptio nominis Dei in vanũ, quæ pertinet ad præceptum primæ tabulæ. Poteſt autem quandoque eſſe periurium, abſque mendacio puta ſi ſimpliciter dubitans iurat partem de qua dubitat, quam tamen dicendo non mentitur, quia non habet oppoſitum in mente, aut ſaltem in aliquo caſu vbi iurans tenetur eſſe certus: periurat ſi non eſt ita certus, & tamẽ ſi illud aſſereret, ſine iuramento credẽs, illud pluſquàm oppoſitum non mentiretur.

Quinto notandum, ſecundũ Scotum, vbi ſupra, quòd duplex eſt iuramẽtum, ſcilicet aſſertorium & promiſſorium. Aſſertorium autem obligat iurantem ad dicendum verum. Promiſſorium vero obligat iurantem, vt faciat illud eſſe verum, quod iurat. Vnde ad hoc manet ſemper obligatus donec impleat illud ſi poſſet.

Iuramentum autem promiſſorium, poteſt eſſe quadruplex ſcilicet doloſum, incautum, coactũ, & carens iſtis tribus conditionibus indebitis: doloſum eſt quando iurans ſe aliquid eſſe facturũ in ipſo actu iurandi intendit oppoſitum, nec intendit ſe obligare. Et talis iurando peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquàm teſtem ſui propoſiti de aliquo implendo, cum tamen intendat oppoſitum, tamen poſt iuramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus priuatis nullus obligatur, non intendens ſe obligare. nec ſequitur, quòd ex dolo reportet commodum ſi nõ eſt obligatus, quia reportat peccatũ mortale, quod non haberet ſi non iuraſſet doloſæ, licet teneretur implere iuramentum, quæ tamẽ tentio nõ ſic eſt damnoſa, vt peccatũ mortale. Iuramentum autem incautum poteſt eſſe dupliciter. Vno modo, quia tranſit ſuper illicitum. vt cum quis iurat ſe occiſũrum aliquem, & talis ſic iurans non obligatur implere, quod iurat, quia nullus obligari poteſt ad illicitum, vnde ſi impleret, adderet peccatum peccato. Si enim iurando non habuit intentionẽ implendi, iam peccauit mortaliter adducendo Deum, in teſtimonium falſi. Si autem habuerit intentionem implendi, etiã peccauit mortaliter volendo illicitum & prohibitum. Alio modo eſt iuramentum incautum, quod tranſit ſuper aliquid, quod eſſet de ſe licitum: ſed non eſt licita materia iuramenti, vt cum quis iurat ſe non facere opera perfectionis. in hoc enim ponit obicem motioni ſpiritusſancti: tale ergo iuramentum non eſt ſeruãdum, licet enim abſolutè liceat non facere opera perfectionis, tamen non licet habere velle fixum nunq̃ faciendi. Poſſet etiã poni iuramentum incautum, q̃n quis iurat ſe facturum, quod nõ poteſt facere, licet quando iurat putet ſe poſſe illud facere, & de hoc dicendum eſt, quòd ſi poſſet implere in futurum tenetur: ſi autem nõ poſſit excuſatur in fauorem. Iuramentum autem coactum dicitur, quod fit propter metum. & de hoc dicit Doctor ſanctus in ij. ij. q. nonageſimaſeptima. quòd actio non aufert iuramento promiſſorio vim obligandi reſpectu eius, quod licitæ fieri poteſt. & ideo ſi quis non impleat, quod coactus iurauit nihil- 2.2.q. 97.

nihilominus periurium incurrit. & mortaliter peccat. poteſt tamen per auctoritatem ſummi pontificis, ab obligatione iuramenti abſolui præſertim, ſi coactus fuerit tali metu, qui poſſet cadere in conſtantem virum. Iuramentum autem promiſſorium carens prædictis tribus cõditionibus, ſcilicet dolo in cautela: & coactione obligat iurantem ad nunquàm habendũ oppoſitam voluntatem eius, quod iurauit. si tamen differat implere illud propter circunſtantias, propter quas videtur rationabiliter differendum nõ peccat, nec tunc vult Deum eſſe teſtem falſi. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Omne periurium cum deliberatione factũ eſt peccatum mortale. patet ex primo notabili. Ad primum argu. dicendum, quod talis iurando peccat mortaliter; vt patet ex dictis. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd cæteris paribus maximum eſt iurare per Deum. quædam tamen alia iuramenta cum maiori ſolennitate fiunt de quibus præſumitur, ꝙ nunꝙ fiant ſine deliberatione, per Deum autem frequenter iuratur, ſine deliberatione. Et ſi quæratur quare periurans per euangelia eſt infamis non autem iurans ꝑ Deum. Dicendum, quia infamatio non ſemper ſequitur qualitatem culpæ: ſed crimen publicum. Statutum eſt autem, quòd iuramẽtum publicum, & cum deliberatione eſt quando iuratur ſuper euangelia, ideo talis ſic periurans rationabiliter habetur infamis. Ad tertium argumentum patet reſponſio, ex dictis in vltimo notabili.

*Vtrum ſacrilegium ſit ſpeciale peccatum.*

*D. Thom. 2. 2. q. 99. artic. 2.*

## QVAESTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum ſacrilegium, ſit ſpeciale peccatum. Ar. ꝙ non, quia continetur, ſub diuerſis generibus peccatorum. puta ſub homicidio, ſi quis occidat ſacerdotẽ, ſub luxuria ſi quis virginem ſacratã violet, vel quamcũq; mulierem in loco ſacro: ſub furto ſi quis rem ſacram furatus fuerit: igitur. Contra. Sacrilegium opponitur ſpeciali virtuti, ad quam pertinent reuereri diuina. Primo notandum ſecundum Tho. in ſecũda ſecundæ, ꝙ ſacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad diuinũ cultum ordinatur, & ideo rei ſacræ debetur reuerentia, quæ refertur in Deum. Omne igitur illud qđ pertinet ad irreuerentiam rei ſacræ ad iniuriam Dei pertinet, & dicitur ſacrilegium. Et, quia ibi inuenitur ſpecialis ratio deformitatis, ſcilicet priuatio reuerentiæ debitæ, ideo eſt ſpeciale peccatum. Secundo notandum ſm Tho. vbi ſupra, ꝙ tanto ſacrilegium grauius eſt, quanto res ſacra in quam peccatur maiorem obtinet ſanctitatem. Attribuitur autem ſanctitas perſonis ſacris, locis ſacris: & quibuſdam aliis rebus ſacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad ſanctitatem hominis, qui in loco ſacro cultum exhibet Deo. dicitur enim ſecundi Macha: Non propter locum gẽtem, ſed propter gentem locũ dominus elegit. Grauius ergo eſt

*Tho. in 2. 2. q. 98.*

*Mach. 5.*

ſacrilegium contra perſonam ſacram, quàm contra locum ſacrum. In vtraque autem iſtarum ſpecierum ſacrilegii ſunt diuerſi gradus, ſecundum differentiam perſonarum & locorum. similiter etiam alia ſpecies ſacrilegii, quæ circa alias res ſacras cõmittitur habet diuerſos gradus, ſecundum differentiam rerũ ſacrarum inter quas primum gradum obtinent ſacramenta quibus homo ſanctificatur quorũ præcipuum eſt eucharistia, ideo ſacrilegium cõtra ipſam eſt grauiſſimum. Secundum autem locum tenent vaſa conſecrata ad ſacramentorum diſpenſationem & ſanctorum reliquiæ, ac etiam imagines ſacræ in quibus quodam modo ſancti venerãtur, vel dehonorantur. Et deinde ea, quę pertinent ad ornatum eccleſiæ, & miniſtrorum: deinde ea, quæ ſunt deputata ad ſuſtẽtationem miniſtrorum, ſiue mobilia, ſiue immobilia. Quicunque autem contra quodcunque prædictorum peccat crimen ſacrilegii incurrit. Tertio notandum, ſecundum eundem Thom. vbi ſupra, quòd omne peccatum, quod ſacra perſona committit, poteſt aliquo modo dici ſacrilegium, quia per hoc fit irreuerentia ſanctitati perſonæ, & violentia ſiue derogatio. Vnde dicit Hiero. ꝙ omne peccatum ſacerdotis ſacrilegium eſt. tamen formaliter loquendo, & propriæ illud ſolum peccatum ſacræ perſonæ eſt ſacrilegium, quod directæ committitur cõtra ſanctitatem eius puta cum perſona, quæ caſtitatem ſuam Deo dedicauit fornicatur. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Sacrilegium eſt ſpeciale peccatum, ſub ſe habens multas ſpecies patet, ex dictis. Ad arg. dicendum, quòd nihil prohibet vnam ſpeciem peccati inuenire in pluribus peccatorum generibus. Plerunque enim in eodem actu inueniuntur diſtinctæ deformitates, in quibus formaliter ſunt rationes diuerſorum peccatorum. vnde hoc modo in quocunque genere actus aliquis facit contra reuerentiam debitam rebus ſacris ſacrilegium committit. Inuenitur tamen interdum ſacrilegium, ſine aliis peccatis, quia videlicet in actu nulla eſt alia deformitas, niſi quia res ſacra violatur. puta ſi iudex rapiat aliquem de loco ſacro, quem in aliis locis licitè capere poſſet.

*Vtrum Simonia committatur pro ſacramentis &c.*

*D. Tho. 22. q. 100. ar. 2.*

## QVAESTIO OCTAVA.

OCtauo quæritur. Vtrum Simonia committatur quandoque pro ſacramentis, aut pro actibus ſpiritualib⁹, aut pro his, quæ ſunt ſpiritualibus annexa datur, vel ſumitur pecunia. Primo arg. ꝙ non, quia ſi ſacerdos puerum morientem, ſine pretio baptizare non vellet videtur quòd in illo caſu licitum ſit ei dare pecuniam ne videlicet paruulus moriatur, ſine baptiſmo. Secundo arg. Pro miſſis cantandis quibus conſecratur ſacramẽtum euchariſtiæ. ſacerdotes pecuniam accipiunt. & ſimiliter

pro ſacramento pœnitentiæ. igi
tur. Tertio ar. Licet vnicuique
redimere ſuam vexationem er-
go poteſt aliquis dare alicui pe-
cuniam ne ipſum impediat ab
epiſcopatu obtinẽdo, vel alia di
gnitate. Quarto arg. ad impe-
trandum orationũ ſuffragia da-
tur pecunia ſanctis viris prædi
cantibus, etiam ſpiritualia ſemi-
nantibus temporalia debentur,
Cor. 9. vt dicit Paulus primæ ad Corin.
igitur. Quinto arguitur. Scien-
tia non eſt minus ſpiritualis, q̃
poteſtas, ſed pro vſu ſcientiæ li-
cet accipere pecuniam, igitur
etiam pro vſu ſpiritualis pote-
ſtatis. Sexto arg. Religio eſt ſta
tus ſpiritualis perfectionis. ſed
in aliquibus monaſteriis aliq̃d
exigitur ab his, quæ recipiuntur
ergo. ſeptimo arg. Licet ven-
dere calicem, pro redemptione
captiuorum, vt dicit Ambro. &
tamen eſt aliquid ſpiritualibus
annexum. igitur. Octauo argu.
Spiritualibus annexa videntur
eſſe ius ſepulturæ ius patrona-
tus, & ius primogenituræ, quia
primogeniti ante legem ſacer-
dotis officio fungebantur, & e-
tiam ius accipiendi decimas.
Sed Abrahaam, ſicut habetur
Gen.22 Gene. emit ab ephron ſpelun-
cam duplicem pro ſepultura.
Iacob autem emit ius primoge-
Gen.25 nituræ. vt habetur Gene. Ius au
tem patronatus, cum re vendita
tranſit infeudum decimæ etiam
conceſſæ ſunt aliquando quibuſ-
dam militibus, & redimi poſſunt
prælati etiam interdum, ſibi re-
tinent ad tempus fructus præ-
bendarum, quas conferunt cum
tamen præbendæ, ſint ſpiritua-
Quæ. 1 libus annexæ. Contra. Prima di
citur. Qui per pecuniam quem-
quam conſecrauerit alienus, ſit
a ſacerdotio. Et ibidem dicitur.
Quicquid per inuiſibilis gratiæ
collationem tribuitur nũquàm
quibuſlibet venundari debet.
Et prima quæſt. j. c. Si quis obie- 1.q.1.
cerit dicitur, quiſquis eorũ ven- 6.
didit alterum ſine quo, nec alte-
rum prouenit neutrum in ven-
ditum derelinquit. Ex quo ſequi
tur, quòd ſi venditur annexum
ſpirituali venditur etiam, & ſpi-
rituale. & ſic eſt Simonia. Primo
notandum, quòd aliquis actus
eſt malus ex genere eo, q cadit
ſuper materiam indebitam, ſi-
cut autem dicit Tho. in ſecunda Tho. in
ſecundæ. Res ſpiritualis eſt ma- 2. 2. q.
teria indebita emptionis & ven 99.
ditionis triplici ratione. Primo
quia non poteſt temporali præ-
tio compenſari. Secundo, quia
prælatus eccleſiæ non eſt domi-
nus rerum ſpiritualium, ſed di-
ſpenſator. Tertio, quia venditio
repugnat ſpiritualiũ origini pro
ueniunt enim ex gratuita Dei
voluntate. Vnde, & dominus di-
cit Math. Gratis accepiſtis, gra- Mat.9
tis datæ. Ex quibus ſequitur, q
aliquis vendendo, vel emendo
rem ſpiritualem irreuerentiam
facit Deo tale autem vitium Si-
monia dicitur, quod nomẽ ſum-
ptum eſt a Simone mago, de quo
legitur Actuũ octauo, quod apo Act.8
ſtolis obtulit pecuniam ad ſpi-
ritualem poteſtatem emendam.
Et ſicut dicit prima, ad hoc vo- Quæ.1.
luit emere ſpiritualem poteſta-
tem, vt deinde ex venditione ſi-
gnorum, quæ per eum fierent
multam pecuniã lucraretur, ideo
tam venditores, quàm empto-
res ſpiritualium ſimoniaci di-
cuntur: venditores tamen etiam
vocantur giezitæ a giezi; de quo

3. Reg. 4. legitur, quòd pecuniam accepit a leproſo mundato: nomine autem emptionis & venditionis in propoſito intelligitur omnis actus non gratuitus, vnde nec permutatio præbendarum, vel etiam aliorum beneficiorum eccleſiaſticorum fieri poteſt auctoritate partium abſque peccato ſymoniæ, ſicut nec tranſactio, vt iura determinant. poteſt tamen prælatus ex officio ſuo huiuſmodi permutationes facere pro cauſa neceſſaria, vel vtili. Ex prædictis ergo ſequitur, quòd accipere pecuniam pro ſpirituali ſacramentorum gratia, eſt crimen ſymoniæ, quod nulla conſuetudine excuſari poteſt. Cõſuetudo enim non præiudicat iuri naturali, vel diuino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud, cuius pretium poteſt per pecuniam eſtimari, vt dicit Philoſophus. 4. Ethicorum. Accipere tamen aliquid ad ſuſtentationem miniſtrorum ſecundum ordinationem eccleſiæ, & conſuetudines approbatas non eſt peccatum. Vnde ſuper illud ad Thimotheum. Qui bene præſunt præsbyteri, &c. 1. Thimot. 5. Dicit gloſa Auguſtini. Accipiãt ſuſtentationem neceſſitatis a populo, mercedem autem diſpenſationis a domino. Et ſimiliter dicendum eſt, quòd in actibus, qui ex ſpirituali gratia procedunt, & ad eam diſponunt vendere, quod ſpirituale eſt, aut emere, ſymoniacum eſt. Sed dare, vel accipere pro ſuſtentatione miniſtrantium ſecundum ordinationes, & conſuetudines approbatas, licitum eſt. Ita tamen, ꝙ in omnibus huiuſmodi deſit intentio venditionis, & emptionis, & quòd ab inuitis non exigatur aliquid per ſubſtractionẽ ſpiritualium hæc enim haberent quandam venditionis ſpeciem: ſpiritualibus aũt ipſis iam prius exhibitis licite poſſunt conſuetæ oblationes, aut alij conuentus exigi etiam a nolentibus auctoritate ſuperioris interueniente. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thom. vbi ſupra aliquid poteſt eſſe ſpiritualibus annexũ dupliciter. Vno modo ſicut ex ſpiritualibus dependens ſicut habere eccleſiaſticum beneficium. Hoc enim non competit niſi habẽti officium clericale. vnde huiuſmodi nullo modo vendere licet, quia eis venditis, intelligitur ſpiritualia ſubijci venditioni. Alio modo aliquid eſt ſpirituali annexum inquantũ ad ſpirituale ordinatur, ſicut ius patronatus, quod ordinatur ad præſentandum clericos ad eccleſiaſtica beneficia, & vaſa ſacra, quæ ordinantur ad ſacramentorum vſum. Vnde huiuſmodi non præſupponunt ſpiritualia: ſed magis ea præcedunt, ideo aliquo modo vendi poſſunt: ſed non inquantum ſunt ſpiritualibus annexa.

Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd cum obſequium hominis ordinetur ad aliquam vtilitatem, quæ poteſt precio pecuniæ æſtimari idẽ eſt, quòd aliquis det rem ſpiritualem pro temporali obſequio exhibito, vel exhibendo ac ſi daret pro pecunia. Et ſimiliter, quòd aliquis ſatisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam, hoc ordinatur ad vtilitatem, quæ poteſt per pecuniam æſtimari, & ideo ſicut committitur ſimonia accipiendo pecuniam, vel aliam rem exterio-

rem, quod pertinent ad munus a manu, ita etiam committitur per munus a lingua, & ab obſequio. Dicitur autem munus a lingua laus pertinens ad fauorem humanum, qui ſub precio cadit, vel etiam preces, quibus fauor acquiritur, vel contrarium euitatur, & ideo ſi quis principaliter ad hoc intendit. puta cum porriguntur preces pro indigno, ſymonia eſt. Si vero preces porrigantur pro digno, ipſum factum nõ eſt ſymoniacum, quia ſubeſt cauſa debita, pro qua ſpirituale conferatur: poteſt tamen ibi eſſe ſymonia in intentione, ſi non attendatur ad dignitatem perſonæ: ſed ad fauorem humanum: per munus autem ab obſequio in propoſito, intelligitur obſequium inhoneſtum, vel ad carnalia, & terrena ordinatum: puta ſi quis ſeruit prælato ad vtilitatem conſanguineorum ſuorũ, vel ſui patrimonii. Si vero quis impendat prælato obſequiũ ordinatum ad ſpiritualia, puta ad eccleſiæ vtilitatem, vel ad auxilium miniſtrorum eius, ex hoc non redditur indignus eccleſiaſtico beneficio, nec in hoc committitur ſymonia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Quandocunque pro ſacramentis, aut actibus ſpiritualibus, aut pro his, quę ſunt ſpiritualib. annexa inquantum huiuſmodi datur, vel ſumitur pecunia, committitur crimen ſymoniæ, patet ex dictis. Ad primum argum. dicendum, quòd in caſu neceſſitatis poteſt quilibet baptizare, & ideo ſi ſacerdos abſque precio baptizare non velit cum nullo modo peccandum ſit, & ſic in illo caſu idem eſt, ac ſi non eſſet qui baptizaret. Tunc ille qui curam pueri gerit, vel alius quicunque licite poteſt eum baptizare, poteſt tamen a ſacerdote, vel ab alio, emi aqua, quæ eſt pure elementaris, & corporalis, de qua poſtea baptizetur aliquis. Si quis autem adultus volens baptizari, neminem habere poſſet, qui ſine precio velit eum baptizare, debet potius eligere mori ſine baptiſmo, quia in tali caſu ſufficeret ei baptiſmus flaminis. Ad ſecundum arg. patet ſolutio ex primo notabili. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ antequam acquiratur ius ĩ eccleſiaſtico beneficio ſymonia cum eſſet aduerſantium obſtacula pecunia redimere, ſic enim per pecuniã pararet aliquis ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendã, ſed poſtquam ius habet acquiſitum, licet pro pecunia impedimenta iniuſta remouere. Ad quartum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad quintum argumentum dicendum, quòd ille, cui committitur ſpiritualis poteſtas obligatur ex officio ad eius vſum, & pro ſua ſuſtentatione habet ſtatuta ſtipendia, ideo ſi quid acciperet, intelligeretur vendere ipſum ſpiritualis gratiæ vſum, licet tamen prælatis accipere procurationes quando ſubditos viſitant, non quaſi precium correctionis, ſed quaſi ſtipendium debitum pro ſuſtentatione ſua: ille vero, qui ſcientiam habet, non propter hoc habet officium, ex quo obligetur alijs vſum ſcientiæ impẽdere, & ideo licite põt pro vſu ſcientiæ precium accipere, non quaſi veritatem, aut ſcientiam

vendens, ſed quaſi operas ſuas locans, ſi autem ad hoc ex officio teneretur intelligeretur ipſam veritatem vendere, & ſic peccaret. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd pro ingreſſu monaſterij non licet aliquibus exigere, vel accipere quaſi pretium, ſi tamen monaſterium ſic tenue ſit, quòd non ſufficiat ad tot perſonas nutriendas, licet accipere aliquid pro victu perſonæ, quæ fuerit in monaſterio nutrienda. Similiter etiam licitum eſt, quòd propter deuotionem quam oſtendit aliquis ad monaſterium largas elemoſinas faciẽdo, facilius in monaſterio recipiatur, ſicut econtra etiam licitum eſt aliquem prouocare ad deuotionem monaſterij per tẽporalia beneficia, vt ex hoc inclinetur ad monaſterij ingreſſum, licet non ſit licitum ex pacto aliquid dare, vel accipere pro ingreſſu monaſterij, quinimmo ingreſſus monaſterii ſemper gratis exhibendus eſt. vt patet prima quęſtione.ii.c.quàm pio. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd conſecratio vaſorum vendi non poteſt, ſed tamẽ pro neceſſitate eccleſiæ, & pauperum materia vendi poteſt.

Ad octauum argu. dicendum, quòd Abraham non emit terrã cõſecratam, quamuis etiam nũc terram vbi fuit eccleſia, licet vendere, vel emere in caſu neceſſitatis, ſicut & de materia vaſorum ſacrorum dictum eſt. Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex diuina electione: ideo peccauit Eſau primogenitavendens, Iacob autem nõ peccauit emendo, quia intelligitur ſuam vexationem redemiſſe. Ius autem patronatus per ſe vendi nõ poteſt, nec in feudum dari: ſed tranſit cum agro, qui venditur, vel cõceditur. Ius autem ſpirituale accipiendi decimas, non conceditur laicis: ſed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur. Circa collationem vero beneficiorum notandum, quòd ſi epiſcopus antequam beneficium conferat, ob cauſam aliquam ordinauerit aliquid ſubſtrahendum de fructibus beneficii conferendi, & in pios vſus expendendum non eſt illicitum. Si vero ab eo cui beneficium confert, requirat ſibi aliquid exhiberi de fructibus beneficii, idem eſt, ac ſi aliud munus ab eo exigeret, nec caret vitio ſymoniæ.

*Vtrum ſuperſtitio ſit vitium religioni contrarium.*

*D.Th.2.2.q.92.art.1.*

## QVAESTIO NONA.

Nono quæritur. Vtrum ſuperſtitio ſit vitium religioni contrarium. Arguitur, quòd non, quia religio ponitur in diffinitione ſuperſtitionis: dicitur enim ſuperſtitio eſt religio ſupra modum ſeruata, vt patet in gloſ. ad Colloſſenſes.ii. ſuper illud rationem habentia ſapientię in ſuperſtitione. Contra dicit Auguſtinus. Tangis primam chordã qua colitur vnus Deus, & cecidit beſtia ſuperſtitionis: ſed cultus vnius Dei pertinet ad religionem, ergo ſuperſtitio opponitur religioni. *Augu. libr. de decem chordis.*

Primo

Primo notandum, quòd religio dicitur virtus moralis, pertinens ad iuſtitiam, ſecundum quam homo reddit honorem Deo debitum. Omnis autem virtus moralis in medio conſiſtit, vt habetur. Si ergo in cultu diuino qui eſt religionis actus ſit aliquis exceſſus, inquantum videlicet exhibetur cultus diuinus, vel cui non debetur, vel eo modo quo non debetur: illud eſt vicioſum, & dicitur ſuperſticioſum. Sicut aũt dicit Thomas, diuerſificantur ſuperſtitionis ſpecies. Primo quidem ex parte obiecti: poteſt enim diuinus cultus exhiberi vno modo cui exhibendus eſt. ſ. Deo vero modo tamen indebito, & ſic eſt prima ſuperſtitionis ſpecies quando videlicet in cultu diuino ſit aliquid, quod de ſe non pertinet ad gloriam Dei, neque ad hoc, ꝙ mens hominis feratur ĩ Deum, neque ad refrenationem concupiſcentię carnis, aut etiam quando ſit aliquid præter Dei, & eccleſiæ inſtitutionem, vel contra communẽ conſuetudinem, quæ ſecundum Aug. pro lege eſt habenda. Alio modo poteſt cultus diuinus exhiberi cui nõ eſt exhibendus, & ſecundum hoc eſt aliud ſuperſtitionis genus, quod in multas ſpecies ſubdiuiditur ſecundum diuerſos fines diuini cultus: ordinaẽ enim primo diuinus cultus ad reuerentiam Deo exhibendam. Eſt ergo prima ſpecies huius generis ſuperſtitionis idolatria, quæ diuinam reuerentiam creaturæ tribuit, & quantum in ſe eſt alium Deum ponit minuens diuinum principatum: ex quo patet maxima eius grauitas. Secundo ordinatur cultus diuinus ad hoc, ꝙ homo inſtruatur a Deo quem colit: eſt ergo ſecunda ſpecies ſuperſtitionis prædictæ. Superſtitio diuinatiua, quæ dæmones conſulit per aliqua pacta cum eis inita tacita, vel expreſſa, ſi quis autem aliter pręnunciet ea quæ neceſſario eueniunt, vel, vt in pluribus, & quæ ratione humana prænoſci poſſunt, aut ſi futura contingentia Deo reuelante cognoſcat talis non dicitur diuinare, ideſt quòd diuinum eſt vſurpare. Tertio ordinatur cultus diuinus ad quandam directionem humanorum actuum ſecundum inſtituta Dei, qui colitur. Eſt ergo tertia ſpecies ſuperſtitionis pręd ictæ. Superſtitio quarundam obſeruationũ, quæ dependent ex operationibus dæmonum ſiue ordinentur ad ſcientiæ acquiſitionẽ, ſiue ad corporũ immutationẽ, ſiue ad euſortuniorũ, vel infortuniorũ ꝓcognitionẽ. His præmiſſis, ponenda eſt talis concl. Superſtitio eſt vitium religioni contrarium: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut bonum methaphorice dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem: ita etiam nomina virtutum quandoque tranſumptiuæ dicuntur in malis, ſicut prudentia, quandoque ponitur pro aſtutia, & per hunc modum ſuperſtitio dicitur eſſe religio.

*2. Ethicorum.*

*Thom. 2.2. q. 92.*

*Vtrum ingratitudo ſit peccatum mortale.*

*Diuus Thomas 2. 2. quæſ. 107. ar. 1. 2. 3.*

## QVAESTIO DECIMA.

Decimo quæritur. Vtrum ingratitudo ſit peccatum mortale. Ar. quòd ſic quia contrariatur charitati ex qua procedit debitum gratitudinis. Contra. Quandoque non eſt in poteſtate hominis ingratitudinem vitare. puta cum non habet vnde reddat. Primo notandum, quòd debitum gratitudinis eſt quoddam debitum honeſtatis quam virtus requirit. Vnde patet, quòd ingratitudo repugnat virtuti, tamen ad reddendum gratitudinis debitum ſufficit ſola voluntas ſi potentia deſit. Obliuio autem beneficij ſi ex negligentia proueniat, pertinet ad ingratitudinē. Vnde di. Seneca. Apparet illum non ſæpe de reddendo cogitaſſe cui beneficium obtexit obliuio. Secundo notandum, quòd ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per ſolam omiſſionem, quia videlicet non recognoſcit nec laudat, nec retribuit vices pro beneficio accepto, & hoc non ſemper eſt peccatum mortale, quia debitum gratitudinis eſt, vt homo aliquid etiam ſpecialiter tribuat ad quod non tenetur. Si ergo illud prætermittit non peccat mortaliter, licet venialiter propter negligentiā. Poſſet tamen contingere, quòd etiam talis ingratitudo eſſet peccatum mortale, vel propter interiorem contemptum, vel propter conditionem eius, quod ſubſtrahitur, quod ex neceſſitate debetur beneficio, vel ſimpliciter, vel in aliquo neceſſitatis caſu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non ſolum præter mittit implere gratitudinis debitum: ſed etiam contrarium agit, & hoc etiam ſecundum cōditionem eius, quod agitur quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ingratitudo quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale: patet ex dictis. Ad ar. dicendum, quòd ingratitudo venialis non eſt contraria charitati. non enim tollit habitum charitatis: ſed eſt præter ipſam inquantum aliquem actum ipſius excludit.

Seneca. 3. de beneficijs

*Vtrum uendendum rem pluſquam ualeat, committatur peccatum uſura.*

*Th. 2.2.q. 77. ar. 1, & 4. & quaſt. 78. ar. 4.*

## QVAESTIO XI.

Vndecimo quæritur. Vtrum vendendo rem pluſquam valeat, ſemper cōmittatur peccatum fraudulentiæ, & accipienda aliquid pro pecunia mutuata peccatum vſuræ. Primo ar. contra primam partem, quia ſecundum leges ciuiles licitum eſt emptori, & venditori ſe inuicem decipere, quod fit quando venditor rem vendit pluſquam valeat. Secundo ar. contra ſecundum, quia nullus peccat, qui ſequitur exemplum Chriſti: ſed dominus de ſeipſo dicit. Ego veniens cum vſuris exegiſſem illā ſcilicet pecuniam mutuatam. igitur. Tertio ar. In lege diuina conceditur aliqua vſura: vt patet Deuteron. Quarto ar. ſecūdum leges ciuiles conceditur

Luc. 19

Deut. 23. & 28.

vſuras accipere. igitur. &c. Quinto argu. Prætermittere cõſilia non obligat ad peccatum; ſed Luc. vi. Inter alia cõſilia ponitur:, date mutuum nihil inde ſperantes. Sexto arg. Pecuniã accipere pro eo, quod quis facere non tenetur non videtur eſſe ſemper ſecundum ſe peccatum, ſed non in quolibet caſu tenetur pecuniã habens eã proximo mutuare. igitur. Septimo argui. Argentum monetatum, & argentum in vaſa formatum nõ differunt ſpecie, ſed licet accipere precium pro vaſis argenteis accõmodatis igitur. Octauo ar. Quilibet põt licite accipere rem quã ei dñs rei volũtariæ tradit: ſed ille, qui accipit mutuũ, voluntariæ tradit vſurã, ergo ille, qui dat mutuũ licitę accipit eam. Cõtra quãtũ ad primũ dicitur Math. Omnia quæcũque vultis, vt faciãt vobis homines, & vos facite illis: ſed nullus vult rẽ ſibi vendi carius, quàm valeat. igitur. Et quantũ ad ſecundum dicitur Exo. Si pecuniã mutuam dederis pauperi non vrgebis eum nec vſuris opprimes. Primo notandum, quòd de lege naturę, vel diuina non ſunt rerum diſtincta dominia pro ſtatu innocentiæ: vt patet in decretis. Vnde dicit Aug. ſup Ioh. quòd iure humano. hæc domus mea eſt, & hæc villa mea eſt. Ratio autem prędictorum eſt, quia in ſtatu innocentiæ communis vſus plus valebat ad pacificam conuerſationem, & neceſſariam ſubſtentationem. Nullus enim tunc occupaſſet, quod fuiſſet alteri neceſſarium, nec oporteret illud ab ipſo per violentiam extorqueri: poſt lapſum vero naturæ humanæ cõmunitas oĩum rerum eſſet contra pacificam conuerſationem. Cupidus enim occuparet vltra, quàm eſſet ſibi neceſſarium: eſſet etiam contra neceſſariã ſuſtentationem, quia fortiores priuarent alios neceſſarijs. Secundo notandum ſecundum Scotum, quòd translatio rerum poteſt fieri dupliciter. Vno modo quantum ad dominium. Alio modo quãtum ad vſum ſiue ius vtendi manente dominio apud transferentem. Translatio autem dominii ſi fiat auctoritate legis iuſtę, iuſta eſt. Probatur, quia lex iuſta potuit iuſte determinare prima dominia, & nõ minor ẽ auctoritas legis poſt diuiſionem dñiorum, q̃ ante. Ex hoc aũt ſequitur, ꝙ præſcriptio in immobilib. & vſucapio in mobilibus eſt iuſta trãslatio, vt hẽ extra de pręſcrip. c. Vigilanti. In gl. ſuper illud. Aliena. Ratio aũt huius eſt, quia illud neceſſariũ eſt ad pacificam cõuerſationem hoium. Si. n. in præſcriptione, & vſucapione, non transferretur dñium in occupãtem, ſed remaneret apud primũ poſt quantũcunque tp̃s eſſent lites immortales, quas impoſſibile eſſet decidere, & ſic turbaretur tota pax reip. Item ex hoc iuſte punitur ille, qui rem ſuam tãto tempore neglexit, cuius negligentia vergit in detrimentum reip. Translatio etiam poteſt iuſte fieri per actum priuatæ perſonæ immediate habentis dominium rei ſiue ſit actus mere liberalis, ſiue ſm quid liberalis. Primus eſt qñ transferens nullam expectat redditionem. Secundus eſt qñ pro eo, quòd transfert, expectat aliquid ſibi reddi. Probatur hoc, quantum

Mat. 7
Exo. 22
d. 8. c. 1
4. d. 16

quãtum ad primum actum qui eſt actus donationis, quia aliquis eſt dominus rei ſuæ per actum ſuæ voluntatis, ergo pro voluntate poteſt ceſſare eſſe dominus, ergo ſi alius vult recipere, poteſt incipere eſſe dominus. Ex hoc patet quòd ad iuſtam donationẽ requiritur liberalis translatio ex parte donantis, & voluntas recipiendi ex parte illius cui fit donatio, & libertas ex parte amborum huius donandi, & illius recipiendi. Vnde propter defectum huius tertii nõ poteſt monachus dare ſine licentia abbatis, nec filiusfamilias ſine voluntate parentis, nec clericus ſine voluntate, vel ſaltem contra voluntatem Papæ: vt habetur extra de cenſibus.cap.Romana. Huic autem translationi, quę eſt donatio correſpondet in translatione vſus liberalis accommodatio, & habet ſimiles leges ad hoc quòd ſit iuſta. Alia autem translatio, vel accõmodatio, quæ non eſt mere liberalis, vbi videlicet transferẽs expectat aliquid ęquiualens ei quod transfert, proprie dicitur contractus, quia ſimul trahuntur voluntates partium. Huiuſmodi autem contractus in quibus dominia transferuntur, ſunt in multiplici differentia. Quidam ſunt rei vtilis pro re vtili immediate, ſicut vini pro blado, & huiuſmodi: & tales dicuntur rerum trãſmutationes. Alius eſt contractus rei vtilis, pro nũmiſmate, vel econuerſo, quia.n. difficile erat res vſuales immediate commutare. Ideo inuentum eſt medium, per quod talis commutatio facilius fieret. Dicitur autem commutatio nummiſmatis pro re vtili emptio & conuerſo vero venditio. Alius eſt nummiſmatis pro nummiſmate, & dicitur mutui datio, & mutui acceptio. In contractibus autem, in quibus transfertur vſus, vel ius vtendi retento dominio rerum permutationi correſpondet mutua accommodatio, emptioni conductio, & venditioni locatio, mutuationi vero non correſpondet proprie aliquid in translatione vſus rei. Tertio notandum, quòd de prima translatione, ſcilicet rerum permutatiane ſecundum Scotum, vbi ſupra notanda eſt talis regula. Permutatio iuſta eſt, quando fit a dominis rerum ſine fraude ſeruando æqualitatem valoris in commutatis ſecundum rectam rationem, intelligendo etiam hic conditiones prius poſitas ad iuſtam donationem. Per hoc autem quod dicitur ſine fraude, excluditur fraus in ſubſtantia quãtitate & qualitate. Exemplum de primo, vt ſi commutetur auricalcum pro auro. De ſecundo, vt ſi menſuretur res iniuſta mẽſura, vel pondere. De tertio, vt ſi detur vinum corruptum pro vino puro. Quod autem dicitur de æqualitate valoris, intelligendũ eſt quantum ad vſum hominis, quia frequenter res in ſe nobilior ſecundum naturam, minus eſt vtilis vſui hominum, & per hoc minus precioſa: ſicut ſecundum Augu. Melior eſt in domo panis, quàm muſca: cum tamen omne viuum nobilius ſit ſimpliciter non viuo. Et propter hoc in prædicta regula additur ſecũdum rectam rationem attendentem, ſcilicet naturam rei in cõparatione ad vſum humanum, propter quem fit iſta commutatio.

*Augu. libr. 9. de ci. Dei.*

tio. Iſta autem æqualitas ſecundum rectam rationem, non conſiſtit in indiuiſibili puncto æquiualentiæ rei, & rei quod quaſi impoſſibile eſſet attingere, ſed habet latitudinem, quæ poteſt perpendi quandoque ex lege poſitiua. Lex enim reſcindit contractum, vbi contrahens, decipitur vltra medietatem iuſti pretii, tamen etiam infra illud, ſi ex alio appareret iniuſtitia, deberet reſtitutio fieri correſpondẽs: quandoq; autem relinquitur ipſis cõmutantibus, vt penſata mutua neceſſitate, reputent ſibi mutuo dare æquiualens hincinde, & accipere, & probabile eſt, quòd quando ſunt mutuo cõtenti, volunt ſibi inuicem remittere, ſi ſecundũ aliquid deficiunt ab omnimoda æqualitate iuſtitiæ. Cõſimilis autem regula omnino eſt de iuſta emptione, & venditione quia ibi oportet ex vna parte cõſiderare nummiſma, ſicut hic rẽ permutatam. Aduertendum eſt autem, quòd in iſtis contractibus licet permutantem, vel vendentem, penſare damnum ſuum in carius vendendo, vel permutando, non autem commodum ipſius ementis, vel eius cũ quo permutat. Si quis enim multum indiget re ſua, & inſtanter inducitur ab alio, vt vendat, vel permutet, poteſt carius vendere, vt ſe præſeruet indemnem. Sed ſi emens, magnum commodum conſequitur ex re vendita, vel permutata, non propter hoc poteſt carius vendi, vel permutari. Ex hoc enim res mea nec eſt in ſe precioſior, nec mihi melior. Quod autem dictum eſt de permutatione emptione, & venditione, quantũ ad dominium, idẽ intelligendum eſt de accõmodatione, conductione, & locatione quantum ad vſum. De vltimo autem contractu, ſcilicet de mutui datione notanda eſt talis regula ſecundum eundem Scotum ad iuſte cõtrahendum mutuum, oportet ſeruare æqualitatẽ ſimpliciter in numero, & pondere. Ratio eſt, quia in mutuatione trãsfertur dominium, hoc enim ſonat vocabulum mutuo, id eſt, do tibi meum. Ille ergo qui dat mutuum, non manet dominus pecuniæ mutuatæ, & per conſequens ſi pro illa recipit aliquid vltra ſortem pro non ſuo recipit. Item eſto, quòd pecunia maneret ſua, tamen ex natura ſua non habet aliquem fructum ſed tantum prouenit fructus ex induſtria vtentis. Excipiuntur autẽ duo caſus in genere, quandoque enim licet accipere vltra capitale ex pacto, quandoque enim non ex pacto. Primum tripliciter. Primo modo, vel ratione pœnæ conuentionalis, dum tamen non fiat in fraudem vſurarum verbigratia. Ego indigeo pecunia mea ad mercandum, Concedo tamen tibi ad certum diem tali pacto, quòd niſi tali die ſoluas, dabis decem vltra capitale, quia multum damnificabor hæc pœna adiecta licita eſt, quia licet me ſeruare indemnem ſic præmonendo illum cum quo contraho: ſignum autem, quòd non eſt in fraude vſurarum, eſt quando mercator magis vellet pecuniam ſibi ſolui die præfixo, quàm in craſtino pœna adiecta, & per oppoſitum eſt in fraudem quando vult diem tranſiri potius quàm pecuniam ipſo die ſolui. Secũdo modo ratione intereſſe: debitor

debitor enim ex cuius non ſolutione creditor notabiliter damnificatur, tenetur ex iuſtitia ſatisfacere creditori de intereſſe, licet creditor non poſſit habere contra eum actionem in foro exteriori. Tertio modo quando vtrunque ſcilicet capitale, & illud ſuperfluum ponitur in certo quod probatur extra de vſuris nauiganti. Arguendo per locũ a ſimili, quia ſicut hic incertitudo excuſat, ita ibi ſine pacto etiam quandoque licet accipere vltra capitale. ſolus enim animus ſine omni pacto verbali, vel alio ſigno æquiualenti oſtendente debitori, quàm mutuans non mutuaret ſine ſpe lucri, nõ facit illum recipientem vltra ſortem habere alienum. Intelligendum etiam præterea, quòd pecunia habet aliquem vſum ex propria natura, puta ad orãdum, vel oſtendendum aliquem tanquam diuitem, & ad illum finem locari, & pro vſu tali retento dominió pecunia recipi. tunc enim eſt contractus locationis, vel conductionis, non autem mutuationis. Hæ regulæ prædictæ oſtendunt quid iuſtum & quid iniuſtum in commutationibus ſtatim factis, quando ſcilicet vterque commutans, ſtatim dat, vel recipit illud, pro quo commutat. Quando autem differtur huiuſmodi datio, vel receptio præter regulas prædictas addendæ ſunt iſtæ duæ. Prima eſt, quòd commutans, non commutet, vel vendat tempus, quia tempus non eſt ſuum. Secunda, quòd non ponat ſe in tuto de lucrãdo, & illum cum quo contrahit de damno, intelligendum eſt autem in tuto ſemper, vel vt in pluribus: Quarto notandum, quòd dictæ regulæ de iuſto, & iniuſto datæ, ſunt pro commutatione iconomica, quæ eſt quando commutans intendit rem accipere, non vt mercetur ea, ſed vt ea vtatur. de commutatione autem negociatiua, ſiue lucratiua, vbi commutans intẽdit mercari, & lucrari de re quã accipit. Vltra prædictas regulas addendę ſunt duæ neceſſariæ cõditiones ad hoc, vt iuſte fiat, ſecundum Scotum, vbi ſupra. Prima eſt, quòd talis commutatio ſit vtilis rei publicæ, vtile eſt n. reipublicæ habere conſeruatores rerum venalium, vt prompte poſſint inueniri ab indigentibus: vtile eſt etiam afferentes res neceſſarias, quibus illa patria non abundat. Ex his ſequitur, quòd mercator qui affert rem de patria in qua abundat: ad patriam vbi deficit, vel qui illam emptam conſeruat, vt prõpte inueniatur venalis a volentibus emere, habet actum vtilem reipublicæ. Secunda eſt, ꝙ commutans iuxta diligentiam ſuam & prudentiam, & pericula accipiat in commutatione precium correſpondens: oportet. n. vnumquenque in opere honeſto reipublicæ ſeruientem de ſuo labore viuere. Notanter autem dicitur honeſto propter meretrices, & hyſtriones inhoneſtæ viuẽtes. Põt ergo vnaſquiſq; induſtriam ſuam, & ſollicitudinem transferendi res de patria in patriã iuſte vendere. Et præterea ex quo periculo ſuo trãsfert, aut etiam cuſtodit propter hoc periculum licitè põt accipere aliquid correſpondens, & maxime ſi quandoque ſine culpa ſua in tali ſerui-

tio communitatis damnificatus eſt. Ex iſtis duabus conditionib. patet, quàm vituperandi ſunt illi negociatores, qui nec transferunt, nec conſeruant, nec eorum induſtria melioratur res venalis: ſed modo emunt, vt ſtatim ſine prædictis conditionibus vẽdant, & eſſent tales exterminandi a republica, quia prohibent immediatam commutationem volentium emere, vel commutare iconomice, & ſic faciunt res venales cariores ementi, quàm deberent eſſe, & viliores vendenti, & ſic damnificāt vtranq; partem. Quinto notandum, ꝙ ex iuſtitia determinata in regulis, & conditionibus prædictis apparet iniuſtitia, quæ accidit in talibus: rectum enim eſt iudex ſui, & obliqui, vt dicitur primo de anima. Hoc autem ſic exponit Scotus, vbi ſupra. In donatione enim eſt iniuſtitia, ſi donans non mere, liberaliter donat, vel cõtra voluntatem alicuius, a quo dependet in donando: non autẽ mere liberaliter donat deceptus vel quaſi ex neceſſitate tractus; quia ignorantia, & coactio excludunt voluntarium, vt patet iij. Ethicorum. Ex quo ſequitur quòd deceptus de eo, cui donat quantum ad rationem, propter quam donat, non ſimpliciter donat, puta ſi dat alicui, vt egeno: qui tamen non eſt egenus. Conſimiliter ſi neceſſitate attractus, vt in vſuris dandis non eſt mere donatio liberalis. Conſimiliter dicendum eſt de accommodante, licet non ſit ibi æqualis defectus, quia translatio vſus ad tẽpus non requirit tantam liberalitatem, quantam translatio dominii. In permutatione autem eſt iniuſtitia ex eiſdẽ cauſis, ſcilicet ex deceptione: & ĩ volũtario & prohibitione ſuperioris, cui commutans ſubeſt in commutando. Et ex hoc poteſt dici iniuſta commutatio, quæ fit in ludis alearum, & huiuſmodi iuxta illud quod habetur. ff. de aleatoribus. l. fi. & extra de vi. & hon. cle. c. Clerici. ſuper illud. Officia in glo. Tamen iſta lex non ligat niſi illos, qui viuendo politice ſubſunt legi imperiali. In emptione autem, & vẽditione qualiter fit iniuſtitia, ſatis patet ex tertio notabili, iuxta hoc de locatione, & conductione. In commutatione autẽ iniuſtitia præcipua eſt vſura, cuius vituperatio habetur extra de vſuris ſuper eo Vſuræ crimen. Vtraq; pagina deteſtatur: patet in veteri teſtamento per Ezechielem. Ad vſuram nõ accommodabis &c. Et in nouo teſtamento. Date mutuum nihil inde ſperãtes. Et ſi inſtetur, ꝙ vbicunque licet in contractibus ſe ſeruare indemnem: ergo licet mutuãti aliquid accipere vltra ſortem, vt ſe ſeruet indemnem. Ad hoc dicendũ, quòd ſi non vult damnificari pecuniam ſibi neceſſariã reſeruet. Si aũt vult miſericordiam facere: neceſſitatur ex lege diuina, vt non faciat eam vitiatam. Conſimiliter poteſt dici de iniuſtitijs, vbi eſt dilatio recipiendi. Eſt enim iniuſtitia vendendo tẽpus, vel ponendo in ſe certo de lucrando vel ſimpliciter, vel vt in pluribus. Conſimiliter in commutatione negociatiua eſt iniuſtitia ſi officit reipublicæ actus eius, vel ſi immoderate recipit vltra induſtriam, diligentiam, ſollicitudinem, & pericula.

*Ezech. ca. 18.*

*Luc. 6.*

Sexto

2.2. q. 77. Sexto notandum ſecundũ Tho. quòd ſi quis ignoret in re vendita defectum in ſubſtantia quantitate, vel qualitate, vendendo nõ peccat, niſi aliunde fraudem cõmittat. Et licet tunc faciat iniuſtum materialiter: non tamen eſt eius actio iniuſta: tenetur tamen cum ad eius notitiam peruenerit damnum recompenſare emptori. Sicut autem dictum eſt de venditore, qui ſi ſcienter rem ſuam carius vendit, quàm rei valor exigit iniuſte agit: ſic etiam intelligendum eſt de emptore: ſi enim cognoſcat rem quam emit eſſe magis precioſam quantum ad ſpeciem, quàm venditor credat: tunc iniuſte emit, puta ſi emat aurum loco auricalci. Si autem quærat aliquis. An venditor teneatur dicere vitium rei venditæ? Dicit ipſe Thomas, ꝙ ſi emptor ex vitio rei damnum, vel periculum incurrere poſſit, tenetur manifeſtare: alias eſt illicita venditio, & tenetur venditor ad damni recompenſationẽ: maxime ſi fuerit vitium rei occultum. Si vero vitium ſit manifeſtum, aut ſi vſus rei, & ſi non competit venditori: poteſt tamẽ aliis eſſe conueniens: & ipſe vẽditor propter huiuſmodi vitium ſubſtrahit quantum oportet de precio, non tenetur ad manifeſtandum vitium rei, quia forte propter huius vitium emptor vellet plus ſubſtrahi de precio, quàm eſſet ſubſtrahendum. Ideo poteſt venditor licite indemnitati ſuæ conſulere vitium rei celando. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In commutationibus, ſiue contractibus rerum temporalium multipliciter poteſt contingere peccatum: patet ſatis ex dictis. Secunda concluſio. Poteſt aliquid vendi pluſquam valeat ſm ſe, ſed non pluſquam valeat habenti: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. In contractu mutuationis accipere aliquid vltra ſortem vitioſum eſt, & vſurarium certis exceptis caſibus patet ex tertio notabili.

Ad primum argumentum dicendum, quòd lex humana non potuit prohibere quicquid eſt contra virtutem, ſed ſufficit ei prohibere ea, quæ deſtruunt humanum conuictum: aliqua vero vitioſa permittit non approbãdo: ſed non puniendo, & hoc eſt ſi abſque fraude venditor rem ſuperuendat, aut emptor vilius emat, niſi ſit nimius exceſſus, quia tunc cogit ad reſtituendũ, puta ſi quis ſit deceptus vltra mediam iuſti precij quantitatẽ. Lex autem diuina nihil impunitum relinquit, quod ſit virtuti contrarium. Vnde ſecundum legem diuinam non licet in emptione, & venditione aliquem damnificare maxime damno notabili tollendo æqualitatem iuſtitiæ: dicitur autem notabili, quia iuſtum precium rerũ quandoque non eſt punctaliter determinatum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd vſura ibi ſumitur methaphorice pro ſuper excreſcentia bonorũ ſpiritualium quam exigit Deus volens, vt ſemper proficiamus nõ ad eius vtilitatem, ſed noſtram. Ad tertium argumentum dicendum, quòd iudæis prohibitum fuit accipere vſuram a fratribus ſuis. In ſtatu autem euangelij ad quem omnes vocantur omnem hominem habere debemus, vt fratrem.

fratrem. Ab extraneis autem nõ fuit eis conceſſum vſuram accipere quaſi licitum, ſed ꝑmiſſum ad maius malum euitandũ ne.ſ. a iudæis Deum colentibus vſuras acciperent propter auaritiã cui dediti erãt. Ad quartum dicendum, ꝙ leges humanæ, vt dictum eſt dimittunt aliqua peccata impunita. Ad quintũ dicendum, ꝙ dare mutuum non ſemꝑ tenetur homo: & ideo quantum ad hoc ponitur inter cõcilia, ſed quòd homo de mutuo lucrum non quærat hoc cadit, ſub ratione præcepti. Ad ſextum dicendum, quòd illæ qui mutuare nõ tenetur, & mutuat recompenſatur, ſecundum æqualitatem iuſtitiæ, ſi tantum ei reddatur quantum dedit: ſi enim amplius exigat iniuſta eſt exactio, quod eſt intelligendum de eo, cuius precium pecunia menſurari poteſt. Si.n. pro mutuo exigat beniuolentiam, & amorem eius cui mutuauit, vel aliq̃d huiuſmodi non videtur illicitum. Si autem accipiat aliquid cuius precium pecunia menſurari poteſt non quidẽ quaſi exigens, nec quaſi ex aliqua obligatione tacita, vel expreſſa: ſed ſicut donum gratuitũ nõ peccat, quia etiam anteq̃ pecuniam mutuaſſet licitè poterat aliquod donum accipere, nec peioris conditionis efficitur ꝑ hoc quod mutuauit. Ad ſeptimum arg. dicendum, ꝙ vaſa argentea vſum habent pro quo licitè aliquid accipi poteſt: nõ ſic autem eſt de principali vſu pecuniæ. Ad vltimũ dicendum, ꝙ qui dat vſuram non ſimpliciter voluntariæ dat. ſed cũ quadam neceſſitate propter indigẽtiam. Vnde & ſi transferat dñium tamen recipiens tenetur reſtituere, ſicut in mutui datione transfertur: & tamen debitor tenetur tandem reſtituere creditori. Et ſi quærat aliquis, an liceat pecuniam accipere mutuo ſub vſura: dicẽdum ſecundum thomam, ꝙ nullo modo licet inducere aliquẽ ad mutuandum ſub vſuris: tamẽ licet ab eo, qui vſuras exercet mutuũ accipere, ſub vſuris propter ſubuentionem ſuæ neceſſitatis, vel alterius non quidem conſentiendo in peccatum vſurarii: ſed vtẽdo peccato illius ad bonum.

*Vtrum furtum ſit peccatum grauius quam rapina.*

*D. Tho. 22. q. 66. art. 4. 6. 9.*

## QVAESTIO XII.

DVodecimo quæritur. Vtrum furtum ſit peccatũ grauius, q̃ rapina? Primo ar. quòd furtum non ſit peccatum: Deus enim inuenitur prȩcepiſſe furtũ. Dicitur enim Exod. Fecerunt filii iſrael, ſicut præceperat dominus, & expoliauerunt egyptios: igitur. *Exo. 12* Secundo arguitur. Ille, qui inuenit rem non ſuam, & accipit eam: videtur furtum committere, quia accipit rem alienã, ſed hoc videtur licitum eſſe, ſm naturalem æquitatem, vt iuriſtæ dicunt: igitur. Tertio ar. Nullus peccat accipiendo, quod ſuũ eſt, ſed furtum etiam committitur ſi quis occultè accipiat rem ſuã ab alio cuſtoditam: igitur. Quarto arguitur, quòd rapina non ſit peccatum, quia prædam accipere ab hoſtibus videtur pertinere ad rapinam: & tamen hoc licitum eſt: igitur. Quinto argui-

tur. Dicit Aug. in epiſtola ad vincentium donatiſtam. Res falſo appellatis veſtras quas, nec iuſtę poſſidetis, & ſecundum leges terrenorum regum amittere iuſſi eſtis: ergo licet ab infidelibus res quas habent rapere. Sexto arguitur. Terrarum principes multa a ſubditis violẽter extorquẽt quod videtur ad rapinam pertinere: graue autem videtur dicere, quòd in hoc peccent: ergo rapina in hoc caſu eſt licita. Septimo arguitur, quòd furtũ, & rapina non ſunt peccata differentia ſpecie, quia ſicut rapitur aliquid ad poſſidendum: ita rapitur mulier ad fornicandum: ſed raptus dicitur, ſiue mulier auferatur publicè ſiue occultè: ergo & res poſſeſſa rapi dicitur, ſiue publicè, ſiue occultè capiatur: ergo non differunt furtum & rapina. Octauo arguitur, ꝙ furtum ſit grauius, quàm rapina, quia per furtum poteſt inferri nocumẽtum magnis & paruis: per rapinam autem ſolum in potentibus quibus, poteſt inferri violentia: igitur. Contra, quòd furtum ſit peccatum, quia prohibetur Exod. Non furtum
*Eſa. 31.* facies. Et de rapina dicitur Eſa. Ego dominus odio habens rapinam. Et, quòd furtum differat a rapina habetur ex philoſopho in v. Ethicorum. vbi ponit furtum occultum, & rapinam violentam. Et, quòd rapina ſit grauior furto arguitur, quia ſecundum leges grauius punitur. Primo notandum, ſm Thomam ſecunda ſecundæ. q. lxv, ꝙ ſicut di
*Polit. 1* cit philoſophus. Poſſeſſio rerum exteriorum eſt hominis naturalis: ſemper enim imperfectiora ſunt naturaliter propter perfectiora. Hoc autem exigit iuſtitia & pax reipublicè, ꝙ homo propriam habeat poſſeſſionẽ quantum ad poteſtatem procurandi, & diſpenſandi. Si ergo cõtra voluntatem eius auferatur ab eo, quod poſſidet, talis acceptio eſt iniuſta, quia iuſtitiæ oppoſita. Poteſt autem eſſe contra voluntatem poſſidentis dupliciter, ſm ꝙ inuolũtarium dicitur ꝑ ignorantiam & per violentiam. vt habetur. 3. Ethico. Et ſecundum hæc duo ponitur differentia inter furtum & rapinam. Secũdo notandum, ꝙ in furto occurrit duplex rõ peccati. vt dicit Thomas vbi ſupra. Prima propter contrarietatem ad iuſtitiam. Secunda ratione doli ſeu fraudis, quia fur occultè, & quaſi ex inſidiis rem alienam vſurpat. Et ex his ſequitur, quòd furtum eſt peccatum mortale: contrariatur enim charitati proximi. Eſt tamen aduertendum, quòd cum ius humanum non poſſit derogare iuri naturali vel diuino. ideo per appropriationem rerum, quæ eſt de iure humano non impeditur, quin ſit ſubueniendum neceſſitati hominis de huiuſmodi rebus: & ideo res, quas aliqui ſuperabundanter habent ex natulari iure debentur pauperum inſtentationi. Vnde Ambroſius. dicit & habetur in decretis diſtin. Eſurientium panis eſt quem tu detines nudorũ indumentum, quod tu recludis: miſerorum redemptio eſt pecunia quem tu defodis, quia tamẽ multi ſunt neceſſitatem patientes: & non poteſt ex eadem re omnibus ſubueniri: ideo committitur arbitrio vniuſcuiuſque diſpenſatio propriarum rerum,
*Diſtin. 47.*

vt ex eis ſubueniat indigētibus. Si autem ſit a Deo urgens,& eui dens neceſsitas, quę requirat in dilatam ſubuentionē, puta cum imminet vitæ periculum,& aliter ſubueniri non pōt, tunc lici te pōt aliquis ex rebus alienis ſuæ neceſsitati, vel alterius ſubuenire accipiendo manifeſte, aut occulte: nec talis acceptio propriæ habet rationem furti, uel rapine: quia per talem neceſſitatem efficitur ſuum id quod accipit. Tertio notādū quòd rapina violentiā quandā importat, & coactionē. Nullus aūt coactionē habet ſuper alium niſi per publicā poteſtatē: ideo perſona priuata non vtens publica poteſtate, ſi aliquid alteri aufert, iniuſte agit. Illi etiam quibus eſt commiſſa publica poteſtas ſi violentia,& coactione vtuntur aliquid auferendo aliter, quàm ſecundū iuſtitiæ tenorem, iniuſtæ agunt. Vnde patet, quòd rapina eſt peccatum mortale: quia eſt contraria iuſtitiæ. Si autem illi quibus eſt cōmiſſa publica poteſtas per violentiam aliquid auferunt ad iuſtitiæ cuſtodiam: puta contra hoſtes pugnando, vel malefactores puniendo, illud non habet rationem rapine cum non ſit contra iuſtitiam. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Furtum,& rapina ſunt peccata diſtincta: patet ex primo notabili. Eſt tamen aduertendum, quòd furtum quandoque generaliter accipitur pro quacunque iniuſta vſurpatione rei alienæ, & ſic eſt genus ad rapinam. Secunda cōcluſio. Tam furtum, quā rapina eſt peccatum mortale: patet ex ſecundo,& tertio notabili. Tertia concluſio. Rapina eſt peccatum grauius, quam furtum, probat Thomas vbi ſupra: quia furtū, & rapina rationem habent peccati propter inuoluntariū, quod eſt ex parte eius cui aliquid auſertur: ſed magis eſt inuoluntarium aliquid per violentiam cuiuſmodi eſt rapina: quā per ignorantiam cuiuſmodi eſt in furto: quia violentia directiuis opponitur uoluntati, quā ignorātia: igitur. Item per rapinam nō ſolum infertur alicui damnum in rebus: ſed etiā hoc uergit in quā dam perſonæ ignominiam, uel iniuriā & hoc prępondera t fraudi, vel dolo, qui pertinet ad furtū. Ad primū argumentū dicendū, quòd accipere rem alienam auctoritate iudicis hoc decernētis, non eſt iniuſtum. Filij ergo Iſrael auferētes bona ægyptiorū de præcepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus, quas ab ægyptijs paſsi erant non commiſerunt furtum. Ad ſecundum argumentum dicendū, quòd illa quæ nunquā fuerūt in dominio alicuius puta gēme inuente in littore maris cōceduntur primo occupanti: & eadem ratione de theſauris antiquo tēpore ſub terra occultatis quorum non eſt aliquis poſſeſſor niſi, quòd ſecūdū leges ciuiles medietatē tenetur inuētor dare Domino agri ſi id alieno agro inueniūtur, propter quod dicitur Matth. de inuento re theſauri abſconditi in agro ꝙ emit agrum, vt quaſi habere ius poſsidendi totum theſaurum. Res uero inuentas, quæ de propinquo fuerunt in bonis alicuius ſiquis accipiat animo reſtituendi Domino qui eas pro derelictis non habebat non com- *Math. 13.*

mittit furtum. Et ſimiliter ſi pro derelictis habeantur, & hæc credat inuentor: licet ſibi retineat non committit furtum, alias autem committitur peccatum furti. Vnde dicit Augu. in quadam
14.q.5. omelia. & habetur cauſa. Si q̄d inueniſti, & nõ reddidiſti rapuiſti. Poſſet aliquis quærere de minimis rebus inuentis, aut etiam aliter furtiuè ſumptis, an accipiens peccet mortaliter. Dicendum, ꝙ quia illud, quod modicũ eſt ratio appræhẽdi quaſi nihil: ideo illæ, qui accipit huiuſmodi res ſi præſumat hoc non eſſe cõtra volũtatem eius cuius res eſt: excuſari poteſt a peccato mortali, ſi tamen habeat animum furandi, & credat ſe inferre nocumentum proximo faciendo contra eius voluntatem: etiam in talibus minimis poteſt eſſe peccatum mortale. Nam etiam in ſolo cogitatu per conſenſum peccare poteſt homo mortaliter. Ad tertium argumentum dicẽdum, ꝙ qui furtiuè accipit rem ſuam apud alium depoſitã grauat depoſitarium, qui tenetur reſtituere, vel ſe oſtendere innoxiũ. Qui vero furtim accipit rem ſuam apud alium iniuſtæ detentam: peccat quidem non, quia grauat eum qui detinet, & ideo non tenetur reſtituere: ſed peccat contra communem iuſtitiam vſurpando, ſibi ſuæ rei iudicium iuris ordine prætermiſſo, & ideo tenetur ſatisfacere Deo, & dare operam vt ſcandalum proximorum ſi inde fuerit exortum ſedetur. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ deprædari hoſtes per violentiam in bello iuſto licitum eſt, nec habet rationem rapinæ. Poſſunt tamen ſic deprædantes peccare per cupiditatẽ, quando videlicet nõ propter iuſtitiam, ſed propter prædã principaliter pugnant. Vnde di. Auguſt. lib. de verbis domini. Propter prędam militare, peccatum eſt. Deprædantes vero ſi habeãt bellum iniuſtum rapinam committunt, & reſtituere tenentur. Ad quintum argu. concedendũ eſt, ꝙ ab infidelibus poſſunt res ab eis poſſeſſe per violentiã ſubſtrahi non priuata auctoritate: ſed publica videlicet, ſecundum leges terrenorum principum. Ad ſextum argu. dicendum, ꝙ ſi principes a ſubditis exigant etiã cum violentia, quod ſecundum iuſtitiam debetur propter bonũ commune conſeruandũ non eſt rapina. Si vero extorqueant per violentiam indebitã, rapina eſt. Vnde dicit Auguſt. iiij. de ciui. Dei. Remota iuſtitia, quid ſunt regna niſi magna latrocinia, q̄a & latrocinia quid ſunt niſi parua regna. Princeps ĩ medio eius Ezech. 22.
quaſi lupi rapientes prædam. Vnde ad reſtitutionem tenentur & grauius peccant, quàm latrones quantomagis contra iuſtitiam publicam agunt cuius cuſtodes eſſe debent. Ad ſeptimũ argu. dicẽdum, quòd raptus mulieris nõ poteſt eſſe occultus ex parte mulieris, quæ rapitur & cui violentia infertur. ideo ſemper ibi eſt rõ rapinæ. Ad octauum arg. dicendum, quòd licet pluribus poſſit noceri per furtum, quàm per rapinam tamen grauiora nocumenta inferuntur per rapinam.

*Vtrum detractio ſit peccatum mortale.*

*D. Thom. 22. q. 73. arti. 2. & q. 74. art 1. & 2. & q. 75. artic. 1. & q. 76. art. 2.*

QVAESTIO XIII.

DEcimotertio quæritur. Vtrũ detractio ſit peccatum mortale grauius, quàm contumelia: ſuſurratio, deriſio aut maledictio. Primo arguitur, quòd detractio non ſit peccatum mortale, quia reuelare peccatum occultum ad detractionem pertinet: & tamen hoc poteſt bene fieri denunciando, vel accuſando ad emẽdationem, aut correctionem fratris: igitur. ſecundo arguitur ſuper illud prouer. Cum detractoribus non commiſcearis. Dicit gloſa. Hoc ſpecialiter peccato periclitatur pœnæ totũ genus humanum: ſed nullũ peccatum mortale inuenitur in toto genere humano multi enim abſtinent a mortali. igitur. Tertio arg. ꝙ contumelia non ſit peccatum mortale, quia legitur apoſtolus cõtumeliã dixiſſe ad Gal. O inſentati galathæ. Et dñs Luc. O ſtulti & tardi corde ad credendum. igitur. Quarto arg. quòd ſuſurratio non ſit peccatum diſtinctum a detractione, quia Ecleſia. dicitur. Suſurro, & bilinguis maledictus. Bilinguis autẽ videtur eſſe idem, quòd detractor. Detractor enim duplici lingua loquitur; aliter videlicet in abſentia, & aliter in præſentia. Quinto ar. ꝙ deriſio nõ ſit peccatum mortale, quia nõ videtur contrariari charitati. agit enim quandoque ludo inter amicos. igitur. Sexto arg. ꝙ maledicere non ſit peccatum mortale, quia Auguſt. in omelia de igne purgatorio. numerat maledictionem inter peccata leuia. Septimo arg. ꝙ detractio ſit grauius peccatũ, q̃ contumelia quia contumeliam poteſt homo repellere non autem detractionem latentem. Octauo ar. ꝙ detractio ſit grauius peccatum. q̃ ſuſurratio, quia plus nocet proximo. quicunq; .n. aufert famam alicui aufert ei non ſolum vnũ amicũ: ſed multos. Detractor autem aufert famam. Suſurratio vero aufert vnum ſolum amicum. Nono arguitur, quòd maledictio ſit grauius peccatũ, q̃ detractio. Maledictio enim videtur eſſe, quædam blaſphemia. Dicitur.n. in canonica Iudæ, ꝙ cum Angelus cum diabolo diſputans altercaretur, de Moyſi corpore nõ eſt auſus inferre iudicium blaſphemiæ, & accipitur ibi blaſphemia pro maledictione, ſm Glo. Blaſphemia autem eſt grauius peccatum, q̃ detractio. igitur. Contra. quòd detractio ſit peccatum mortale, quia ad Ro. dicitur. Detractores Deo odibiles. Et de contumelia dicitur. Qui dixerit fratri ſuo fatue: reus erit gehennæ ignis. Et de ſuſurratione ad Roma. ſuper illud. Suſurrones. Dicit gloſa. Suſurrones inter amicos diſcordiam ſeminantes. Et de deriſione dicitur prouer. Ipſe deridet illuſores. i. æternaliter punit. Et de maledictione dicitur. Neq; maledici regnum Dei poſſidebunt. Primo notandum, quòd peccata verborũ, ſicut dicit Tho. Penſanda ſunt præcipuè, ſm intentionẽ profe-

[Marginal notes: *Prouerbio. 3.* — *Gal. 3.* — *Lu. vl.* — *Eccleſ. 28.* — *Rom. 1* — *Mat. 5* — *Rom. 1* — *Prouerbio. 3.* — *1. ad Corin. 6.* — *Th. 2. 2*]

proferentis, & ideo diſtinguũtur ſecundum diuerſas intentiones loquentis. Vnde dicitur contumelia cũ aliquis per verba ſua intendit derogare honori alicuius, quod proprie fit ſibi improperando defectum culpæ. Si autem improperet ei defectum aliquem corporalem, puta dicendo eum eſſe cæcũ, tunc proprie dicitur conuicium. Quando vero aliquis alicui dicit defectum indigentiæ, qui etiam quodammodo derogat honori, tunc proprie dicitur improperium. puta cum aliquis iniurioſe alteri ad memoriam reducit auxilium, quod ei contulit neceſſitatem patienti. quandoque tamen vnum iſtorum pro alio ponitur. Dicitur autẽ detractio derogatio famæ alienæ per verba occulta, videlicet in abſentia eius, contra quem loquitur: & in hoc differt contumelia. Suſurratio autem dicitur, cum quis per verba occulta intendit inimicitiam inter aliquos ſeminare. Deriſio autẽ dicitur cum quis propter verbũ aliquod in præſentia alicuius intendens eum confundere, ſiue in eo erubeſcentiam generare. Maledictio vero dicitur pronunciatio alicuius mali contra aliquẽ imprecando, vel optando. Secundo nótandum ſecundũ Tho. quòd ſi proferens verbum contumelioſum intẽdat auferre honorem alterius, hoc eſt peccatũ mortale non minus, quàm furtũ, vel rapina. Non enim homo minus amat honorem ſuum, quàm rem poſſeſſam. Si vero verbum conuicij, vel contumeliæ dixerit, non tamen animo dehonorãdi, ſed propter correctionem, vel aliud hujuſmodi non dicit

*Tho. 2. 2. q. 72.*

contumeliam, vel conuicium formaliter & per ſe, ſed per accidens & materialiter. ideo poteſt hoc eſſe peccatum veniale, & quandoque ſine peccato. Neceſſaria eſt tamen diſcretio vtendo talibus verbis, ne incautè proferendo auferat homo honorem alterius. Si quis autem quærat an debeat aliquis illatas ſibi cõtumelias ſuſtinere. Dicit Tho. vbi ſupra, quòd tenemur habere animũ ad contumelias tolerandas ſi expediens fuerit. quandoque tamen oportet, vt contumeliam illatam repellamus. Tum propter eius bonum, qui infert, vt videlicet eius reprimatur audacia. Tũ propter bonum multorum, quorum profectus impediretur per contumelias nobis illatas. puta propter contumeliam prædicatori illatã contemneretur eius prædicatio. Tertio notandum, quòd inter res temporales videtur fama eſſe precioſior, per cuius defectum impeditur homo a multis bene agendis, ideo detractio per ſe loquendo eſt peccatum mortale, & grauius, quàm ſit furtum, & rapina minus tamẽ graue, quàm homicidium, per quod tollitur vita proximi, & quàm adulterium, quod eſt contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam eſt introitus ad vitã. Eſt etiã minus graue, quàm contumelia. Contumelia enim maiorem habet contemptũ proximi paruipendẽdo ipſum. Detractor autem videtur vereri proximum, & non paruipendere. Contingit tamen quandoq; ꝙ dicẽs verba diminutiua fame non intendit hoc, ſed aliquid aliud, & tunc non eſt detractio per ſe, &

forma-

formaliter,ſed ſolũ materialiter. Et ſi quidem hæc verba proferantur propter aliquod bonum vtile,vel neceſſarium,obſeruatis debitis circunſtantiis,nõ eſt peccatum,nec dici debet detractio. Si autem proferantur ex animi leuitate,non propter aliquod neceſſarium peccatum eſt veniale, niſi forte verbum, quod dicitur ſit a Deo graue, quòd notabiliter famam alicuius lædat præcipue in his, quæ ſpectant ad honeſtatem vitæ: hoc enim ex ipſo genere verborũ pertinet ad rationem peccati mortalis, & tenetur ad reſtitutionem famæ. Si quis autem quærat de auditoribus,qui tolerant detractores,dicendum ſecundum Thom. vbi ſupra. ꝙ ſi quis audiat detractiones abſque reſiſtentia videtur detractori conſentire, & fit particeps ſui peccati. Et ſi inducit eum ad detrahendum,vel ſi placeat ei detractio,non minus peccat,quàm detrahens, ſed quandoque magis. Si vero non placeat ei detractio,ſed ex timore, vel negligentia, aut verecundia quadam omittit repellere, peccat quidem, ſed multominus q̃ detrahens: & plerunque venialiter.Quandoq; tñ põt eſſe peccatum mortale, vel ex hoc, ꝙ alicui ex officio incumbit detrahentem corripere, vel propter aliquod periculum conſequens, vel propter radicem,quia timor humanus qñque põt eſſe peccatum mortale,ſi excludat charitatem Dei,aut proximi.Quarto notãdum,ꝙ ſicut dicit Tho. vbi ſupra. Tanto peccatum in proximũ grauius eſt, quanto ꝑ ipſum maius nocumentũ infertur proximo. Nocumentum aũt maius eſt,ꝑ quod maius bonũ tollitur inter cetera vero bona exteriora præeminet amicus, quia ſine amicis nullus viuere põt,vt dicit phil.Vnde dicitur Eccl.Amico fideli nulla eſt comparatio, quia & bona fama, quæ tollitur per detractionẽ,ad hoc maxime neceſſaria eſt,vt homo idoneus ſit amari: ideo ſuſurratio grauius ẽ peccatum,quàm detractio, & ẽt q̃ contumelia,quia amicus ẽ melior q̃ honor:& amari,quàm honorari:vt dicit phil. Quinto notandum,ꝙ ſicut di. Tho. Irriſio non fit, niſi de aliquo malo, vel defectu.Malum aũt ſi ſit magnũ, nõ pro ludo accipitur,ſed ſerioſe: vnde ſi in riſum vertitur,hoc eſt, quia accipitur vt paruum, quod poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ſecundum ſe, & ſic eſt peccatum veniale, & leue, quando videlicet, quod eſt malum paruum in ſe vertitur in ludum. Alio modo ratione perſonæ, ſicut defectus puerorum,& ſtultorum parum ponderamus. ſic ergo aliquem irridere eſt eum ſic paruipendere, vt de malo eius non ſit curandum,ſed quaſi pro ludo habendum, & ſic deriſio eſt peccatum mortale etiam grauius eſt, quàm contumelia,quia contumelioſus videtur accipere malum alterius ſerioſe illuſor autem in ludum. Sexto notanda ſunt quattuor dicta de maledictione, ſecundum Thomam in ſecunda ſecundæ quæſtio.lxxvj. Primum eſt,quòd male dicere, vt hic ſumitur, eſt malum dicere imprecando, vel optando, & hoc eſt omnino illicitum, loquendo de malo ſub ratione mali. Si quis autem imperet, vel optet malum alterius

8.Ethi. Eccl.6. 8.Ethi. 2.2.q.75. 2.2.q.76.

ſub ratione boni ſic eſt licitum, nec eſt maledictio per ſe, & formaliter loquẽdo. Intentio enim dicentis fertur ad bonum, puta ad bonum iuſtitiæ, ſicut cum eccleſia maledicit anathematizando, vel etiam ad bonum vtile, ſicut ſi quis optet peccatorem pati ægritudinem, vt melior efficiatur, vel ab aliorum nocumento ceſſet. Secundum eſt, quòd benedictio, vel maledictio ad illam rem pertinet cui poteſt aliquid bene, vel male contingere, ſcilicet rationali creaturæ irrationalibus autem bonum, vel malum dicitur cõtingere in ordine ad creaturam rationalem propter quam ſunt, quod poteſt contingere multipliciter. Primo modo per modum ſubuentionis, & hoc modo dixit dominus homini. Maledicta terra in opere tuo, vt ſcilicet per eius ſterilitatem puniretur homo. Alio modo per modum ſignationis, & ſic maledicit dominus ficulneam. Tertio modo per modum continentis, ſcilicet temporis, vel loci, & ſic maledixit Iob diem natiuitatis ſuæ, propter culpam originalem, & ſequentes pœnalitates quas naſcendo contraxit. Hoc etiam intelligi poteſt maledixiſſe David montibus Gelboe: ſcilicet propter cedem populi, quæ ibi contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus in quantum ſunt creaturæ Dei, eſt peccatum blaſphemiæ. Maledicere autem eis ſecũdum ſe conſideratis eſt ocioſum & vanum, & per conſequens illicitum. Tertium eſt, quòd velle malum alteri ſecundum ſe repugnat charitati, & ideo maledictio creaturæ rationalis ex genere ſuo eſt peccatum mortale, licet quandoque ſit veniale propter paruitatẽ mali, quod quis maledicendo imprecatur. Et quandoque propter affectum maledicentis dum ex leui motu, vel ex ludo aut ſurreptione aliqua talia verba profert, quia peccata verborum maxime ſunt ex affectu penſanda. Quartum eſt, quod cum malum culpæ ſit peius, quàm malum pœnę, ſequitur, quòd dicere malum culpę peius eſt quàm dicere malum pœnę, ſi tamen ſit idem modus dicendi. Ad contumelioſum autem, & ſuſurronem, & detractorem, & irriſorem pertinet dicere malum culpæ. Ad maledicentem vero prout hic loquimur pertinet dicere malum pęne, nõ autem malum culpæ, niſi forte ſub ratione pœnæ. Non eſt tamen idem modus dicendi, quia ad prædicta quattuor vitia pertinet dicere malum culpæ ſolũ enunciando: per maledictionem vero dicitur malum pœnæ cauſando per modum imperij, vel optando: ipſa autem enunciatio culpæ peccatum eſt inquantum ex hoc aliquod nocumentum infertur proximo: grauius autem eſt nocumentum inferre, quàm deſiderare ceteris paribus. Vnde ſequitur, quòd detractio ſecundum commune rationem grauius peccatũ eſt, quàm maledictio ſimpliciter optatiua. maledictio vero imperatiua cum habeat rationem cauſę poteſt eſſe detractione grauior ſi maius nocumentum inferat, quàm ſit denigratio famæ, vel leuior ſi minus, & hęc quidem accipienda ſunt ſecundum ea, quæ per ſe pertinent ad rationem horum vitiorum:

Geneſ. 3.

Matt. 21.

2. Reg. 2.

vitiorum: poſſunt enim alia in prædictis vitijs conſiderari, quæ vel augent culpã, vel minuunt. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Tam contumelia, quàm detractio, ſuſurratio, & maledictio ex ſuo genere eſt peccatum mortale: patet ex dictis. Secunda concluſio. Deriſio quandoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale: patet ex quinto notabili. Tertia concluſio. Suſurratio grauius eſt peccatum, quàm cõtumelia, & contumelia, quàm detractio; & detractio, quàm maledictio ſimpliciter optatiua: deriſio autem quandoque eſt peccatum grauius, quàm contumelia. Hæc omnia patent ex dictis. Ad primum argumen. dicendum, quòd reuelare peccatum alicuius propter eius emendationem denunciãdo, vel propter bonum publicæ iuſtitiæ accuſando non eſt detrahere. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ illa gloſa eſt intelligenda, non omnino vniuerſaliter: ſed, quia pauci ſunt, qui non quandoque animi leuitate aliquid dicant quo fama alterius in aliquo minoretur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut licitum eſt aliquem verberare cauſa diſciplinę, ita & verbum contuicioſum dicere. Tamen ſicut dicit Auguſtinus in libro de ſermone domini in monte. Raro, & ex magna neceſſitate obiurgationes ſunt adhibendæ, in quibus non, vt nobis, ſed vt domino ſeruiatur inſtemus. Ad quartum argumentum dicendum, quòd bilinguis propriæ dicitur ſuſurro cum enim amicitia ſit inter duos nititur ſuſurro ex vtraque parte amicitiam rumpere. Et ideo duabus linguis vtitur ad duos vni dicens malum de alio. Ad quintum argumentum dicendum, quòd ludus propter contemptum annnexum eius cum vel de quo luditur repugnat charitati. Ad ſextum ar. patet reſponſio ex ſexto notabili. Ad ſeptimum ar. negatur conſequentia, quia in contumelia maior eſt contemptus proximi, quàm in detractione. Ad octauum ar. dicendũ, quòd fama eſt diſpoſitio ad amicitiã, & infamia ad inimicitiã: diſpoſitio autem deficit ab eo, ad quod diſponit. Et ideo ille, qui operatur diſponendo ad inimicitiam minus peccat, quàm ille, qui directe operatur ad inimicitiam cauſando. Ad nonum ar. dicẽdum, quòd maledictio creaturæ inquantum creatura eſt redundat in Deum: & ſic per accidens habet rationem blaſphemiæ: non autem ſi maledicatur creatura propter culpam.

*Vtrum ſcandalum ſit peccatum mortale.*

*D. Th. 2. 2. q. 43. art. 2. 3. 4.*

## QVAESTIO XIIII.

DEcimoquarto quæritur. Vtrum ſcandalum ſit ſpeciale peccatũ mortale, propter quod euitandum omittenda ſint interdum bona tam temporalia, quàm ſpiritualia. Primo arguitur, quòd ſcandalum ſit peccatum: quia nullum peccatũ neceſſario euenit cum ſit voluntarium: ſed Matth. xviij. dicitur. Neceſſe eſt, vt veniant ſcandala. *Matth. 18.*

ſcandala.igitur. Secundo arguitur. Dicit dominus Petro. Scandalum mihi es, nec tamen videtur peccaſſe Petrus.igitur. Tertio arguitur, quòd ſcandalum non ſit ſpeciale peccatum, quia ſcandalum non videtur ſeparatum ab alijs peccatis. igitur. Quarto arguitur, quòd ſcandalum ſemper ſit peccatum mortale, quia contrariatur charitati fraternæ.igitur. Quinto argu.quòd bona temporalia ſint dimittenda propter ſcandalum, quia magis ſunt diligenda ſpiritualia, quæ concernunt ſalutem proximi, quàm temporalia bona.igitur.Sexto ar. Apoſtolus. Noli cibo tuo illum perdere pro quo Chriſtus mortuus eſt.ergo cibus eſt prętermittendus propter ſcandalum. Vnde etiam, ſicut habetur primæ ad Corin. ix. Apoſtolus ſeminans ſpiritualia, nõ accepit temporalia ſtipendia, ne offendiculum daret euangelio. Septimo ar. ꝙ ſpiritualia ſint propter ſcandalum dimittenda, quia dicit Aug. lib. de ci. Dei: quòd correctio fraterna interdum ex charitate dimittitur propter vitandum aliorum ſcandalum.Item ceſſandũ eſt a doctrina ſacra, propter ſcandalum, ſecundum illud Mathe. xviii. Nolite ſanctum dare canibus.igitur. Contra, ſcandalum dicitur dictum, vel factũ minus rectum, ergo ſcandalum eſt peccatum. Et, quia ſpeciali virtuti opponitur, ſcilicet charitati, ideo eſt peccatum ſpeciale, quia vero dictum, vel factum minus rectum non ſemper eſt mortale peccatum, ideo nec ſcãdalum:quòd autem propter ſcãdalum non ſint temporalia dimittenda: patet, quia beatus Tho. Cãtuarien.repetijt tres eccleſias cum ſcandalo regis: & quo ad bona ſpiritualia dicit Greg. ſuper Ezech. Si de veritate ſcãdalum ſumitur, vtilius naſci permittitur ſcandalũ, quàm veritas relinquatur. Primo notandum ſecundũ Tho. quòd ſicut Hiero. dicit ſuper Math. quod græcæ ſcandalum dicitur nos offenſionẽ, vel ruinam, aut impactionem pedis poſſumus dicere. Vnde obex cui aliquis impingit in via corporali dicitur ſcandalum. In via aut ſpirituali contingit aliquem diſponi ad ruinam ſpiritualem per dictum, vel factum alterius inductione videlicet aut exemplo, & hoc proprie dicitur ſcandalũ. Nihil autem diſponit ad ſpiritualem ruinam, niſi quod habet aliquem defectus rectitudinis, & ideo conuenienter dicitur ſcandalum eſſe dictum, vel factum minus rectum præbens alteri occaſionem ruinæ. Secundo notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd duplex eſt ſcandalũ.ſ. paſſiuum in eo, qui ſcandalizatur, & actiuum in eo qui ſcandalizat dans occaſionem ruinæ, quia videlicet verbo, vel facto intendit alium ad peccatum inducere, aut ſi ipſe hoc non intendit, tamẽ dictum, vel factum eſt tale, quod de ratione ſui inductiuum eſt ad peccandum. Si vero aliquis ſcandalizetur ex dicto, vel facto alterius præter intentionem dicentis, & facientis, aut etiam præter conditionem operis, tunc eſt ibi ſcandalum paſſiuum acceptum, & non datum. Vnde eſt ibi ſcandalum paſſiuum ſine actiuo inquantum, videlicet

Marginal notes: Math. 16. — Rom. 14. — 1. Co. 9 — Aug. libr. de ci. Dei. — Math. 7. — 2. 2. q. xliij.

delicet ruit aliquis ſpiritualiter ſumens occaſionem ex dictis, vel factis alterius, qui tamen hoc non intendit. Tertio notandum, quòd cum omnis ſpiritualis ruina pertineat ad peccatum, oportet dicere omne ſcandalum paſſiuum eſſe peccatum, & per conſequens ſcandalum actiuum in eo qui intendit ſcandalizare: paſſiuum autem ſcandalum non poteſt dici ſpeciale peccatum, quia ex dicto, vel facto alterius contingit aliquem ruere ſecundum omne genus peccati. Scandalum vero actiuum, quod eſt per ſe, & formaliter ſcandalum quando videlicet aliquis ſuo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccatum, ſortitur rationem ſpecialis peccati ex intentione ſpecialis finis inordinati, & quandoque quidem eſt peccatum mortale, videlicet ſi intendat inducere ad peccandum mortaliter, aut ſi intendat inducere etiam ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis: veniale autem peccatum eſt ſi intendat inducere ad peccandum venialiter per actum peccati venialis. Scandalum autem actiuum, quod eſt per accidens tantum, quando videlicet ex dicto, vel facto alicuius præter eius intentionem, aliquis ſcandalizatur, quandoque eſt peccatum veniale, puta cum quis per actum peccati venialis, vel per actũ, qui non eſt ſm ſe peccatum: ſed tamen habet aliquam ſpeciem mali cum aliqua leui indiſcretione ſcandalizat alios: quandoque vero eſt peccatum mortale quando videlicet ſit per actum peccati mortalis, aut quia ſic contemnit ſalutem proximi, vt pro ea conſeruanda non prætermittat facere quodcunque libuerit. Ex prædictis autem inferri poteſt, ꝙ in his qui perfecte Deo adhærent per amorem, ſcandalum nõ inuenitur, quantumcunq; enim videant alios inordinate ſe habere in dictis, vel factis ipſi a ſua rectitudine non recedunt, & ſic non ſcandalizantur paſſiuè, tales etiam in dictis ſuis, vel factis non intantum deficiunt, vt ex hoc rationabiliter poſſit ab alio ſumi peccandi occaſio. Quarto notandum, quòd cum duplex ſit ſcandalum, ſcilicet actiuum, & paſſiuum cum quęritur. An propter ſcandalum euitandum ſint bona temporalia aut ſpiritualia dimittenda: quæſtio non habet locum de ſcandalo actiuo, quia cum ſcandalum actiuum ſit dictum, vel factum minus rectum nihil eſt faciendum cum ſcandalo actiuo: habet autem locum quæſtio ſi intelligatur de ſcandalo paſſiuo. Pro cuius declaratione ſecundum Thomam, vbi ſupra. Notandæ ſunt tres diſtinctiones. Prima eſt de bonis temporalibus, aut enim ſunt noſtra, ita quòd ſumus eorum domini, aut ſunt nobis ad conſeruandum pro aliis commiſſa, ſicut bona eccleſiæ committuntur prælatis, & bona cõia quibuſcunque reipublice rectoribus. Secunda diſtinctio eſt de bonis ſpiritualibus: quędam enim ſunt de neceſſitate ſalutis: alia vero non. Tertia diſtinctio eſt de ſcandalo: quoddam enim eſt ſcandalum phariſæorum, quod ſcilicet oritur ex malitia, quemadmodum phariſæi

de

de doctrina domini ſcandalizabantur volentes eam impedire. Aliud vero eſt ſcandalum puſillorum, quod ſcilicet prouenit ex infirmitate, vel ignorantia. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinq; concluſiones. Prima eſt. Scandalum actiuum eſt ſpeciale peccatum, non autem ſcandalū paſſiuum: patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Scandalum quādoque eſt peccatum mortale, & quandoque veniale: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Propter ſcandalum phariſeorum non ſunt bona dimittenda, nec temporalia, nec
Math. 15. ſpiritualia. Probatur, quia dominus docuit tale ſcandalum eſſe contemnendum. Item ſic probatur, quia ſi propter tale ſcandalum dimitterentur bona ſiue ſpiritualia, ſiue temporalia hoc nulli prodeſſe poſſet, ſed obeſſe etiā his qui ſcandalizantur, quia ex hoc etiam efficerentur peiores. Si enim dimitterentur eis bona temporalia, daretur eis occaſio ſemper remanendi in peccato: alienum retinendo, ac etiam occaſio vlterius rapiendi. Si autē omitterentur bona ſpiritualia, puta doctrina, vel exhortatio ex hoc malitioſi fierent obſtinatiores. Quarta concluſio. Propter euitandum ſcandalum puſillorum, non ſunt dimittenda bona temporalia nobis commiſſa: ſed temporalia quorum ſumus domini ſunt totaliter dimittenda, vel aliter ſcandalum ſedandum. Primum patet, quia talium bonorum conſeruatio imminet, his quibus ſunt commiſſa ex neceſſitate ſalutis. Secūdum patet, quia ſalus animarum præferenda eſt quibuſcunque temporalibus bonis: ideo nunquam debemus aut retinere, aut repetere temporalia bona in præiudicium ſalutis animarum. igitur. &c. Quinta concluſio. Propter ſcandalum puſillorum occultanda ſunt, vel interdum etiam differenda opera ſpiritualia, quæ non ſunt de neceſſitate ſalutis. Primum patet, quia ex charitate tenemur non dare impedimentum ſaluti proximorum: ergo vbi non imminet periculum propriæ ſalutis ſunt ſpiritualia occultanda, vel differenda ne vergant in detrimentum ſalutis proximorum, quod eſt intelligendum quouſq; reddita ratione huiuſmodi ſcandalum ceſſet. Si autem poſt redditam rationem huiuſmodi ſcādalum duret: iam videtur eſſe malitia, & ſic propter ipſum nō ſunt huiuſmodi ſpiritualia dimittenda. Secunda pars probatur, quia ſecundum ordinē charitatis plus tenetur homo diligere ſalutem ſuam, quàm alterius: ergo nullus debet mortaliter peccare, vt peccatum alterius impediat. Peccaret autem mortaliter ſi omitteret ea, quæ ſunt de neceſſitate ſalutis. Ad primum Math. 18.
argumentum dicendum, quòd non eſt ſermo de neceſſitate abſoluta, ſed conditionali, quia ſcilicet neceſſe eſt ſcandala euenire neceſſitate finis, quia vtilia ſunt ad exercitium bonorum, vel' neceſſe eſt euenire ſcandala ſecundum conditionem hominum, qui ſibi a peccatis non cauent. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ſcādalum ibi large ſumitur pro quolibet impedimento. volebat enim Petrus quodam pietatis affectu paſſionem Chriſti impedire. Ad

tertium

tertium argumentum dicēdum, quòd omne peccatū poteſt quaſi materialiter ſe habere ad ſcandalum actiuum, & tamen poteſt inueniri ſcandalum actiuum ſeparatum ab aliis peccatis : puta cum quis proximum ſcandalizat facto, quod de ſe non eſt peccatum, ſed habet ſpeciem mali. Ad quartum argumentum patet ſolutio ex tertio notabili. Ad quintum argumentum patet reſponſio ex quinta cōcluſione. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd non eſt de inuentione apoſtoli mouere, quòd cibus totaliter dimittatur propter ſcādalum, quia ſumere cibum, eſt de neceſſitate ſalutis, ſed talis cibus puta caro eſt propter ſcandalum dimittendus : ſecundum
1.Cor.8 illud. Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum ſcandalizem. Scandalum autem quod vitabat apoſtolus, nō accipiens temporalia ſtipendia erat ſcandalum procedens ex ignorantia gentilium, qui hoc non conſueuerant: & ideo prius erāt inſtruendi hoc eſſe debitum, & ex ſimili cauſa eccleſia abſtinet a decimis exigendis in terris, in quibus non eſt conſuetum decimas ſoluere. Ad ſeptimum argumentum dicendum, quòd correctio fraterna intantum computanda eſt inter ſpiritualia bona, inquantum pertinet ad emendationem fratris, non autem pertinet ad emendationem, ſi inde frater ſcandalizetur. Circa doctrinam autem duo ſunt conſideranda. Primum eſt veritas, quæ docetur, & hoc eſt de neceſſitate ſalutis, vt ſcilicet nunquam aliquis doceat contrarium veritati. Ideo propter nullum ſcandalum vitandum, debet homo falſitatem docere. Secundum eſt ipſe actus docendi, qui computatur inter ſpirituales elemoſinas. Et ſi propter iniunctum officiū teneatur aliquis ad actum docēdi non debet omittere propter vitandum ſcandalum : ſecus autem eſt vbi non tenetur aliquis exercere actum docendi de neceſſitate ſalutis. Ex dictis itaque patet, quòd in omnibus ſic eſt agendum, quòd nullum fiat præiudicium ſaluti proximorū: principalius tamen ex charitate attendendum eſt, & prouidendum ſaluti propriæ, ad quod neceſſarium eſt ſuper omnia principaliſſime intendere ad Dei laudem & gloriam, qui eſt benedictus in ſecula. Amen.

Finis tertij tractatus.

# SEQVITVR QVARTVS TRACTATVS.

SVPERIVS *dictū eſt de Dei perfectione in primo tractatu. Et deinde in ſecundo de mundi conditione. Et præterea in tertio de hominis præuaricatione. Conſequenter dicendum eſt in hoc quarto tractatu de verbi Dei reparatiua incarnatione. Et diuidendus eſt tractatus iſte in tres partes principales. Prima eſt de ipſa verbi incarnatione. Secunda eſt de incarnati peregrinatione. Tertia eſt de peregrinationis conſummatione. In prima parte primo dicendum eſt de naturæ humanæ ad verbum vnione. Secundo de vnionis modificatione. Tertio de naturæ aſſumptæ perfectione. Quarto de quarundam veritatum hanc vnionem conſequentium*

*ſequentium declaratione. Et quinto de ipſius incarnati verbi temporali conceptione.*

## QVAESTIO PRIMA.

*Vtrum poſſibile fuerit naturam humanam uniri uerbo in unitate ſuppoſiti.*

*Sco.3. diſtin.1.qua.1.*

CIrca primum. Primo quæritur. Vtrum poſſibile fuerit naturam humanam vniri verbo in vnitate ſuppoſiti. Arg. quòd non, primo ſic. Actus purus, & infinitus non eſt alicui componibilis, cum non poſſit habere rationem partis, verbũ eſt huiuſmodi. igitur. Secundo arg. Inter vnibilia eſt aliqua proportio, ſed finiti ad infinitũ nulla eſt proportio, verbum autem eſt infinitum, & natura humana eſt finita. igitur. Tertio arg. Contraria non poſſunt eſſe ſimul, ſed natura creata, & increata plus diſtant, quàm contraria. igitur. Quarto ar. Incarnare eſt agere, ergo incarnari eſt pati, ſed verbum diuinũ non patitur, ergo non incarnatur. Quinto arg. Omnis dependentia eſt ad independens, & ad abſolutum, ſed perſona diuina inquantum talis non eſt abſoluta. igitur natura humana non dependet ad perſonam, inquãtum perſona, ergo non vnitur perſonæ. Contra. Verbum caro factum eſt. Vbi, ſecundum Auguſtinum, caro ſumitur pro homine. *Ioh.1.* Primo notandum, quòd iſta tria ſe habent per ordinem diſtinctio, vnio, & compoſitio. Vbicunque enim eſt compoſitio eſt vnio, ſed non econtra. ad compoſitionem enim exigitur, ꝙ vtrunque componens ſit finitum cum habeat rationem partis, non autem ad vnionem. Vnde diuinum verbum, quod carni vnitur eſt infinitum. Et præterea vbicunque eſt vnio, eſt etiam diſtinctio, ſed non econtra. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scot. Vnio perſonalis, ſiue ypoſtatica, eſt relatio diſquiparantiæ realis quidem in vno extremo, cui in altero nulla realis relatio correſpondet: eo quòd verbum relatione reali non poteſt referri ad extra. Iſta eſt ergo relatio ordinis in extremo relato, ſcilicet in natura aſſumpta. *Sco.1.* Et ex hac parte tres ſunt vniones. Prima, animæ: Secunda, corporis. Tertia coniuncti, ſcilicet humanitatis. Et patet, quòd diſtinguantur, quia fundamenta diſtinguuntur. Vnde proprie iſta vnio eſt relatio extrinſecus adueniens, terminata ad verbum diuinum, & fundata in aſſumpto. Nec debet dici relatio quaſi dependentis ad cauſam effectiuam, quia tunc omnis creatura eſſet verbo vnita. Et præterea, quia talis relatio eſt communis ad totam trinitatem: neque eſt relatio quaſi effectus poſterioris ad priorem, quia verbum nõ eſt effectum, ſed eſt relatio ſuſtentificati ad ſuſtentificans. Et apparet exemplum in ſubiecto reſpectu accidentis. Accidens enim poteſt comparari ad ſubiectum dupliciter. Vno modo per modũ informantis, & hoc eſt imperfectionis tam in accidente, quàm in ſubiecto. Alio modo per modum ſuſtentificati ad ſuſtentificans, ſiue per modum poſterioris

tis naturaliter ad prius a quo dependet, non vt ab aliqua cauſa ſi enim habet ſubiectum pro aliqua cauſa, habet ipſum pro cauſa materiali, & hoc eſt inquantum informat ipſum. Hæc autem habitudo notat imperfectionem in ſubiecto. Relinquatur ergo primum, quod eſt imperfectionis, & capiatur ſecundum: & tunc habetur exemplũ ad propoſitum. Dicitur autem iſta vnio ypoſtatica, quia fit in vnitate ſuppoſiti, & perſonæ.

Tertio notandum, quòd ſecundum Sco. perſonalitas creata dicit negationem dependentiæ actualis ad aliud, vt ad ſuppoſitum illius naturæ, & etiam dependentiæ aptitudinalis, quæ quantũ eſt de ſe ſemper eſſet in actu, ſicut anima ſeparata ſemper dependeret ad corpus, quantum eſt ex naturali aptitudine eius, non poteſt autem poni in natura creata negatio dependentiæ potentialis ad verbum, quia nulla eſt entitas creata, cui repugnet contradictorie dependere ad verbum. Negatio tamen dependentiæ aptitudinalis ad verbum, bene eſt in natura creata: nec tamen hæc independentia aptitudinalis ponit repugnantiã ad dependentiam actualem. natura enim creata eſt in perfecta obedientia ad depẽdentiam per actionem agentis ſupernaturalis: & quando datur ſibi talis dependentia, perſonatur perſonalitate illa ad quem dependet. Quando autem non datur, perſonatur in ſe iſta negatione formaliter: & non aliquo poſitiuo addito vltra illam entitatem poſitiuam, quæ eſt hæc natura.

Quarto notandum, ſecundum eundem Scotum, quòd non eſt ponenda aliqua entitas abſoluta, quæ ſit proprium fundamentum huius dependentiæ, & vnionis ad verbum, ita quòd ipſa poſita, neceſſario eam conſequatur talis relatio: illud enim abſolutum eſſet neceſſario vnitum verbo: nulla autem talis entitas abſoluta videtur eſſe in creatura. Et ſi inſtetur, quia niſi ponatur talis entitas abſoluta, ſequitur, quòd mutatio eſſet primo ad relationem, & a relatione. Si enim aſſumeret verbum naturam modo perſonatam in Petro, primus terminus huius mutationis eſſet relatio noua, & ſi dimitteret naturam aſſumptam mutatio primo eſſet a relatione. Hoc autem eſt contra philoſophum. v. phiſic. dicentem, quòd in ad aliquid non eſt motus, nec mutatio. Ad hoc reſpondet Sco. quòd relatio poteſt tripliciter ſe habere ad fundamentum. Vno modo ſic, quòd fundamentum non poteſt poni ſine relatione illa abſque contradictione, quia videlicet neceſſario requirit terminum talis relationis ad ſui eſſe: & huiuſmodi eſt relatio creaturæ ad creatorem, & talis relatio eſt idem realiter fundamento. Alio modo ſic, quia fundamentum poteſt eſſe ſine relatione, quia poteſt eſſe ſine termino: tamen fundamento, & termino poſitis, neceſſario conſequitur talis relatio. Exemplum de ſimilitudine in albo & albo. Tertio modo relatio, poteſt non neceſſario conſequi fundamentum, quia fundamentum non neceſſario coexigit terminũ, nec ẽt habitudinem illã ad terminũ. Vnde fundamento, & termino

poſi-

poſitis, non neceſſario ſequitur relatio: ſed contingenter aduenit, & huiuſmodi ſunt vniones abſoluti ad abſolutum. Si enim ſubiectum per ſe eſſet, & accidens per ſe, vt panis, & albedo ſi de nouo vniantur nullum abſolutum nouum eſt in altero extremo, ſed iſta relatio contingenter ſe habet etiam extremis poſitis. Tunc ergo dicendum, ꝙ non eſt motus, nec mutatio per ſe ad relationem primo, vel ſecũdo modo ſe habentem, & per conſequens, nec vniuerſaliter ad relationem de genere relationis, quia talis non aduenit niſi propter nouitatem alicuius abſoluti in altero extremo, ſed ad relationem tertio modo ſe habentem, quia illa eſt extrinſecus adueniens, ideſt non neceſſario cõſequens fundamentum, & terminum bene eſt mutatio. Vnde etiã ſecundum philoſophum motus eſt ad vbi. Quinto notandum quòd aliqui dixerunt, ſicut Guillermus Varronis, quòd ideo perſona diuina poteſt terminare vnionem naturæ aſſumptæ, quia ipſa continet in ſe virtualiter ꝑfectionem cuiuslibet perſonæ creatæ, & ſic poteſt ſupplere vicem eius & quia in natura aſſumpta eſt potentia obedientialis reſpectu perſonæ diuinæ, & tunc oporteret dicere, quòd eſſentia eſſet propria, & formalis ratio terminandi illam vnionem. Proprietas enim perſonalis non poteſt eſſe ratio continendi multas perfectiones virtualiter, quòd probat Scot. quia illud, quod eſt ratio continendi multas perfectiones virtualiter, & ſic quantũ eſt de ſe infinitas, oportet quod ſit perfectio ſimpliciter. Proprietas autem perſonalis non eſt perfectio ſimpliciter. Ideo vt dicit ipſe Scot. opinio prædicta eſt falſa, quia iſta vnio, ſiue dependentia eſt alterius rationis ab omni dependentia cauſati ad cauſam, vt dictum eſt. Continentia autem virtualis, quæ eſt in termino, & potentia obedientialis in dependente, vel contento pertinet ad dependentiam cauſati ad cauſam. Ideo non eſt dicendum verbum poſſe terminare illam dependentiam propter rationes prædictas, ſed propter ſubſiſtentiam independentem. i. verbi.

3. Phiſ.

His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque cõcluſiones. Prima eſt. Poſſibile fuit naturam humanã vniri verbo Dei in vnitate ſuppoſiti. Patet, quia nulla eſt in hoc repugnantia, neque ex parte naturæ aſſumptæ, neque ex parte verbi aſſumentis. Primum patet, quia natura illa eſt in plena obedientia ad dependẽdum ad verbum per actionem agentis ſupernaturalis. Et ſecundum probatur ſecundum Scot. quia ſi eſſet repugnantia ex parte verbi, aut hoc eſſet inquantum eſt perſona diuina, vel inquantum eſt hæc perſona. Non primum, quia terminare dependentiam naturæ aſſumptæ, non infert aliquid repugnans perſonę diuinę, quia nec compoſitionem, nec potentiam, nec limitationẽ, nec etiam dependentiam in perſona diuina. Non enim oportet, niſi quòd terminans hanc dependentiam ſit in ſe aliquid independens. Nec ſecundum, quia licet reſpectus conſequens naturam, vel terminare talem reſpectum ſit commune tribus, non tamen oportet, quòd terminare iſtum

reſpectum

reſpectum dependentiæ ſit com mune tribus, immo omnis entitas perſonalis independens poteſt illam dependentiam ſufficienter terminare. Talis autem eſt entitas propria cuiuſcunque perſonæ, etiam, vt diſtinguitur ab alia. Secunda concluſio. Nō eſt poſſibile perſonam creatam aſſumi a perſona diuina patet, quia contradictio eſt naturam actualiter dependere ad perſonā extrinſecam, & non dependere. naturam autem aliquam aſſumi eſt ipſam actualiter dependere hac dependentia ſpeciali, ergo contradictio eſt ipſam aſſumi, & ſimul habere perſonalitatē propriam, quæ vt dictum eſt conſiſtit in negatione dependentiæ, tam actualis, quàm aptitudinalis. Et ſi arguatur, quia omne pertinens ad dignitatē in creatura eſt aliquid poſitiuum, & ſic aſſumptibile, perſona autem eſt huiuſmodi. igitur. Dicendum ſecundum Scot. quòd perſona in creaturis non dicit dignitatem generaliter, ſed tantū ratione naturæ intellectualis, quàm connotat, non autem formaliter rōne incommunicabilitatis. Tertia concluſio. Licet eſſentia diuina ſit ratio faciendi aſſumptionem, ſiue vnionem naturę humanæ ad verbum, non eſt tamen ratio terminandi eam, ſed proprietas perſonalis. Primum patet, q̃a potentia effectiua, & illius potentiæ operatio in Deo communis eſt tribus perſonis. Indiuiſa ſunt enim opa trinitatis ad extra. Illud autem, quod eſt commune tribus perſonis eſt eſſentiale. igitur. ſecunda pars probatur, quia vt dicit Sco. In quocunq; ſuppoſito eſt formalis ratio terminandi iſtam vnionem prius naturaliter, quàm iſta vnio ſit facta ipſum terminat eā, ſed certum eſt, quòd eſſentia diuina habet a tribus naturaliter prius quàm iſta vnio ſit facta, ergo oporteret, quòd pater terminaret illam vnionem, ſicut & verbum. Et ſi arguatur, quia aſſumens communicat eſſe naturæ aſſumptæ, ſed eſſe in diuinis eſt eſſentiale ergo aliquid eſſe, quòd præciſe eſt ratio eſſendi eſt etiam ratio terminandi. Dicendum ſecundum Sco. ꝙ aſſumens dicitur communicare eſſe naturæ aſſumptæ non per informationem, neque etiam per efficientiam, vt ſic: ſed terminando dependentiam exiſtentiæ actualis naturæ aſſumptæ, quod fit per exiſtentiam incōmunicabilem aſſumentis tanquàm per rationē formalem terminandi huiuſmodi dependentiam. Quarta concluſio. Congruum fuit, & decens diuinā perſonam incarnari. probatur ſm Tho. & Bon. quia hoc maximæ pertinet ad manifeſtationem diuinæ bonitatis, & ſapientiæ iuſtitiæ & potentiæ. Vnde dicit Damaſcenus in principio tertii. Per incarnationis miſteriū monſtratur ſimul bonitas, & ſapientia, & iuſtitia, & potētia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, quoniā non deſpexit proprii plaſmatis infirmitatem. Iuſtitia vero, quoniam hoīe victo non alium fecit vincere tyrannum, neq; vi eripuit ex morte hominem. Sapientia vero, quoniam inuenit difficillimi decentiſſimam ſolutionem. Potentia vero, ſiue virtus infinita, quia nihil eſt maius quàm Deum fieri hominem, ergo conueniens fuit Deum incarnari.

nari. Et ſi quæratur. An hoc fuerit neceſſarium dicẽdum, quòd certum eſt illud non eſſe neceſſarium neceſſitate abſoluta, cũ oppoſitum non implicet contradictionem, neq; etiam fuit neceſſarium ſimpliciter propter humani generis ſalutem, quã poterat Deus aliter facere. Sed ſm Tho. in tertia parte. hoc neceſſarium fuit ad conuenientiorem conſecutionem humanæ ſalutis, quia non erat alius cõuenientior modus. Quinta concluſio. Magis congruum fuit perſonam verbi incarnari, quàm aliam perſonã diuinam probat hic. Bon. dupliciter. Primo ſic, quia verbũ eſt imago patris, verbum, & filius, inquantum eſt imago congruit ei aſſumere naturam humanam quæ facta eſt ad imaginem Dei inquantum autem eſt verbum conuenit ei vniri carni ſenſibili ad manifeſtationem patris quẽadmodum verbum intelligibile copulatur voci ſenſibili ad manifeſtationem intentionis. Inquãtum autẽ eſt filius magis ei congruit filium hominis fieri, quàm patri vel ſpirituiſancto. Et præter ea, quia verbum eſt media perſona in trinitate, ideo magis decebat vt mediator fieret inter Deum & hominem, q̃ alia perſona. Secundo probat ex parte humanæ reparationis, quia.n. homo peccauerat appetendo ſcientiam & æqualitatem Dei. Ideo conuenienter facta eſt reparatio per filium cui appropriatur, ſcientia & æqualitas. Præterea, quia reparatio facta eſt per obedientiam & ſupplicationem mediatoris, & magis congruit filiũ ſupplicare patri, & obedire. ideo &c. Poſtremo, quia incarnatio ad hoc ordinanda erat, vt efficeremur filii Dei congruum fuit, vt filius naturalis incarnaretur per quem efficeremur filii adoptiui. Ad primum argumẽtum dicendum, ꝙ infinitum licet non ſit componibile, vt pars eſt tamen vnibile.i. potens terminare dependentiam alterius ad ipſum. Et ſi dicatur, ꝙ infinito non poteſt fieri additio dicẽdum, ꝙ infinitum non habet in ſe quodcunque ens formaliter, licet virtualiter vel eminenter, & ita verbum eo modo, quo non habet in ſe naturam humanam illa poteſt ſibi addi, hoc eſt dependere ad ipſum. Ad ſecundũ arg. dicendum, ꝙ inter vnibilia requiritur proportio, ideſt determinata habitudo non quantitatiua qualis dicitur eſſe dupli ad dimidium: ſed proportio ordinis qualis dicitur eſſe generaliter paſsiui ad actiuum & econtra. Ad tertium argumentum, dicendum ꝙ contraria ſunt incompoſsibilia non quia diuerſa, ſed quia repugnantia, licet in multis conueniant, qualis repugnantia non eſt in illis, quæ in nullo vel paucis conueniunt. Natura igitur diuina, & humana licet ſint magis diuerſa, q̃ cõtraria non tamen magis repugnantia. Exemplum: ſuperficies, & albedo cum ſint diuerſorum generum ſunt magis diuerſa, q̃ album & nigrum & tamen ſuꝑficies poteſt eſſe alba. album autem non poteſt eſſe nigrum formaliter. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ incarnationi cum ſit actio tranſiens correſpõdet aliqua paſsio. ſed illa non ſignificatur per hoc, quod eſt incarnari. ſed ꝑ hoc, quod eſt vni-

*Bon. in 3. diſt. 1*

ri, vel aſſumi. Iſta enim actio, vt tranſit in obiectum trãſit in naturam humanam, & non in verbum. Licet igitur vocaliter & grammaticè incarnari videatur ſignificare paſsionẽ huius actionis: incarnare: tamen realiter ſignificatur per hoc, quod eſt vniri vel aſſumi, & verum eſt, ꝙ natura aſſumpta patitur, & eſt in potentia. Ad quintum argumentum concedendum eſt, quòd omnis dependentia eſt ad independens: ſed non oportet, quòd ſit ad abſolutum, licet enim relatiuum inq̃tum tale non poſsit terminare dependentiam cauſati ad cauſam, poteſt tamen terminare dependentiam, quæ eſt naturæ ad ſuppoſitum inquantũ ſuppoſitum.

*Vtrum tres perſonæ poſsint aſſumere eandem naturam.*

*Tho. 3. p. q. 3. art. 6. Henr. quodl. 6. q. 7. Dur. 3. d. 1. q. 3.*

## QVAESTIO SECVNDA.

Secundo quæritur. Vtrum tres perſonæ poſsint aſſumere eãdem naturam numero, & vna perſona plures naturas? Primo arguitur, ꝙ plures perſonæ poſsint aſſumere eandem naturam, quia hæc natura antequàm aſſumatur ab aliqua perſona eſt aſſumptibilis a quacunque diuiſim: ſed poſſunt omnes ſimul in eodem inſtanti agere ad aſſumptionem eius. igitur. Secundo arguitur. Ante aſſumptionem huius naturæ illa fuit aſſumptibilis a patre per hoc, quòd fuit in potentia obedientiali ad perſonam patris: ſed illam potẽtiam non euacuat aſſumptio ad perſonam filii. igitur. Tertio arguitur. Natura aſſumpta a verbo habet inclinationem ad proprium ſuppoſitum, quia illa inclinatio eſt ſibi naturalis: ergo habet inclinationem ad quodcunque potens ſupplere vicem proprii ſuppoſiti. huiuſmodi autem eſt perſona patris. igitur. Quarto ar. Idem accidens poteſt eſſe in duobus ſubiectis ergo, & eadem natura in duobus ſuppoſitis. Antecedens patet, quia ſimul poſſunt eſſe corpus glorioſum, & nõ glorioſum ergo habent idem vbi. Quinto ar. ꝙ eadem perſona nõ poſsit aſſumere plures naturas q̃a aut eſſet vnus homo, aut plures non vnus, quia non vna natura tantum: nec plures, q̃a non plura ſuppoſita. non. n. habens plures ſcientias dicitur plures ſcientes, ſed vnus propter vnitatem ſuppoſiti. Sexto ar. Natura habet numerationẽ & vnitatẽ a ſuppoſito, quia natura vt abſtracta ab indiuiduis non numeratur, igitur ſi vnum ſuppoſitum & vna natura. Contra. Multiplicato ſuppoſito creato multiplicatur natura, ergo ſimiliter & increato, quod ſupplet vicem creati. Vnde dicit Anſelmus de incarnatione verbi. Et. ij. Cur Deus homo. c. 9. Plures perſonæ eundem hominem aſſumere omnino nequeunt. Et quo ad ſecundam partem arguitur, quia alia natura potuit aſſumi iſta nõ aſſumpta. illa autem potentia non eſt ad actum reducta per hoc, ꝙ iſta eſt aſſumpta igitur. Primo notandum, quòd opinio Guilermi varronis eſt, ꝙ tres perſonæ

 poſſent

poſſent aſſumere eandem naturam, quod ſic probat, quia ſicut prius poteſt eſſe ſine poſteriore abſque contradictione, ita poteſt manere idem plurificato poſteriore: prior eſt autem ratio ſingularitatis in natura creata, q̃ ratio perſonæ. quod patet, quia verbum aſſumpſit naturam athomam non tamen perſonatam, ergo poteſt manere eadem indiuidua natura, licet plurificetur per ſonalitates extrinſecæ. Contra hoc autē ſic obiici, poteſt quia eſſentia diuina concluditur eſſe infinita ex hoc, quod ipſa eadē poteſt eſſe in tribus perſonis igitur etiam iſta natura eſſet infinita, ſiue illimitata ſi poſſet eſſe in tribus perſonis. Item ſi poſſit aliqua natura ſimul habere plures perſonalitates increatas, igitur poteſt habere perſonalitatem creatam & increatam, vel plures creatas, quia non magis repugnat ſimul eſſe perſonalitas creata & increata in natura vna, quàm duæ perſonalitates increatæ quarum vtraque perfectè ſupplet vicem perſonalitatis creatæ. Ad rationem autem opinionis dicit Scotus, quia licet indiuiduatio poſſit eſſe ſine perſonatione non tamen ſequitur, quòd poſſit eadem eſſe cum pluribus perſonalitatibus. Vnde non quodcunque prius poteſt manere indiſtinctum cum diſtinctione cuiuſcunq; poſterioris maximæ quando diſtinctio poſterioris concludit in priore aliq̃d ſibi repugnans ſi ſit idem. Nec valet ſi arguatur, quòd diſtinctio relationis non eſt cauſa ſufficiens diſtinguendi abſolutum, ergo cum diuinæ perſonæ, ſint relatiuè non oportet ꝓpter hoc naturam ab ipſis aſſumptam diſtingui, quia licet diſtinctio relatiua non cauſet diſtinctionē abſoluti fundantis relationem poteſt tamē cauſare diſtinctionem abſoluti ſequentis naturaliter relationem, & dependentiam ab ea. Iſta autem natura abſoluta aſſumpta non præcederet relationes ſed ſequeretur. Secundo notandum ſecundum Scotum, quòd tres pſonas aſſumere poſſe eādem naturam, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo mediante natura videlicet, quòd natura diuina ſubſiſtens communis tribus, ſit formalis ratio terminandi vnionem. Alio modo immediate videlicet, quòd proprietates perſonales ſint immediata formalis ratio terminandi. Tertio notandum, ſecundū Scotum, quòd nulla eſt repugnantia in diſtinctis naturis, ꝙ habeant dependentiam eiuſdem rationis; actualis enim dependentia vnius naturæ non repugnat dependentiæ alterius, nec etiam eſt repugnantia ex parte perſonæ aſſumentis, quia per hoc non ponuntur in ea, niſi plures relationes rationis: licet ſint plures relationes reales ad ipſam: hoc autem non eſt impoſſibile. Tota enim trinitas terminat relationes reales creaturarū inquantum ſunt creaturæ. Patet ergo, quod nulla eſt impoſsibilitas, vel incompoſsibilitas aſſumptionis plurium naturarum ab eadem perſona. His præmiſsis ponendæ ſunt tres concluſiones ſecundum Sco. Prima eſt. *Si terminus vnionis ſit perſona non poteſt eadem natura ſimul aſſumi a tribus perſonis: licet hoc ſit poſsibile ſi primus terminus* vnio-

vnionis ſit ipſa natura in tribus perſonis ſubſiſtens. Prima pars probatur, quia vnum dependẽs non dependet præciſe dependentia eſſentiali, niſi ad vnum, quod totaliter terminat eius dependentiam. cum enim dependentia alicuius fuerit totaliter terminata ad vnum ipſum non poteſt depẽdentia eiuſdem rationis ad aliud dependere: ſed in illa vnione eſt dependentia eſſentialis vnius naturæ & vna perſona terminat totaliter eam: igitur. Secunda pars probatur, quia ſic in natura humana non poneretur niſi vna dependentia. Quod autem eſſentia poſsit eſſe proximus terminus illius vnionis: patet, quia ipſa nullum eſſe habet a perſona: immo eſt prior naturaliter, & dat eſſe perſonæ: eſt enim eſſentia de ſe, & per ſe hæc ſubſiſtens: licet non incommunicabiliter; ad rationem autem propriam terminandi illam dependentiam ſufficit ſubſiſtentia ſingularis, nec neceſſario requiritur incommunicabilitas. Sed tũc quæritur ad quam vnitatem eſſet talis aſſumptio: nõ enim ad vnitatem naturæ, quia non poteſt eſſe eadem natura aſſumpta, cum aſſumente: nec ad vnitatem perſonæ, quia perſona non eſt terminus illius vnionis. Dicendum, quòd hæc eſſet ad vnitatem non identitatis, vel compoſitionis: ſed vnionis naturæ huius ad illam, nec eſt concedendum, quod ſit ad vnitatem naturæ, quia cum dicitur vnitas naturæ accipitur ibi vnitas naturæ ex vi conſtructionis pro vnitate identitatis, vel compoſitionis: neutra autem eſt ibi. Cum autem dicitur vnitas perſonę ibi ex vi conſtructionis accipitur vnitas pro vnitate vnionis. Secunda concluſio. Potuit verbum incarnari, ſine aliis perſonis: patet, quia verbum habet propriã rationem formalem, quam non habet pater videlicet ſuam proprietatem perſonalem, quæ eſt entitas independens potens terminare dependentiã naturæ humanæ: igitur. Tertia concluſio. Vna ꝑſona poteſt aſſumere plures naturas: patet, quia ibi nulla apparet repugnantia, vt patet ex tertio notabili. Ad primũ argumentum dicendum, quod ſi tres agerent in aſſumptione vnius naturæ non poſſent agere, niſi ad aſſumptionem eius ab aliqua vna, quæ terminet vnionẽ ita, quod licet tres agant: vña tamen tantum terminat, nec poſſunt ſimul agere, qualibet perſona ad vniẽdum eam ſibi, quia hoc eſt impoſsibile. Ad ſecundum & tertium argumentũ dicendum, ꝙ ſi vna potentia obedientialis eſt in natura, quæ poteſt vniri tribus: hoc eſt cuique trium diſiunctim illa reducta eſt ad actum per hoc, ꝙ verbum eam ſuſtẽtat. Si autem ſint tres potentiæ dicendum, ꝙ per hoc, quod vna reducta eſt ad actum non reducitur alia, & licet poſſit reduci: non tamen cum actu alterius potentiæ propter incõpoſsibilitatem actuum. Ad quartum argumentum negãdum eſt antecedens. Et ad probationem dicendum, quod ſunt duo vbi & tamen ab vno loco circũſcribente: licet ſint duæ locationes formaliter tam actiuè, q̃ paſsiuè. Ad quintum argumẽ. dicendum, quod ſicut pater & filius, ſunt vnus ſpirator, & tamen dicuntur

duo ſpirantes, ſic in propoſito eſſent duo homines ratione diuerſarum proprietatum indiuidualium eſſent autem vnum ſuppoſitum & vna perſona, quia ſolum perſonarentur illæ naturæ vna & eadẽ perſona, Ad ſextum argumentum dicendum, ꝙ ſicut ſingularitas præcedit rationẽ ſuppoſiti: ita poteſt pluralitas naturarum ſtare in eodem ſuppoſito.

*Vtrum ſuppoſitum creatum poßit ſubſtantificare aliam naturam creata.*

*Scot. 3. d. 1. q. 4. Duran. 3. d. 1. q. 5. Tho. 3. q. 3. ar. 1. ad 2.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur, Vtrum ſuppoſitum creatum poſsit ſubſtantificare aliam naturam creatam. Arguitur quòd ſic, quia maior eſt proportio naturæ creatæ ad ſuppoſitum creatum, quàm ad increatum, ſed ſuppoſitum increatum poteſt ſubſtantificare aliam naturam, igitur, &c. Secundo arguitur. Omnem perfectionem limitatam, quæ non repugnat creaturæ, poteſt Deus ſibi dare, ſed ſuppoſitum vnius naturæ poſſe aliam naturam creatam ſubſtantificare non ponit infinitatem in eo: finitum enim additum finito non facit infinitum: ergo nec ponit repugnãtiam. Tertio arguitur. Superius, ſiue eminentius continet inferius, ergo perfectio ſuperioris continet perfectionem inferioris: igitur poteſt ſupplere vicem ſuppoſiti inferioris. Contra. Natura creata, & ſuppoſitum creatum ſunt adæquatæ proportionabilia, ergo ſicut natura non poteſt eſſe eadem plurium ſuppoſitorum ſic nec econuerſo. Notandum ſecundum Scotum, quòd ſuſtentare naturam poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet effectiuæ, & formaliter, ſiue terminatiuæ. Primo modo tota trinitas ſubſtantificat naturam humanam in Chriſto, id eſt facit eam ſubſtantificatam. Secũdo modo ſolum verbum ſubſtantificat. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio ſecundum Scotum. Suppoſitum creatum non poteſt ſubſtantificare effectiuè aliquam aliã naturam a ſua. Dubium eſt autem. An poſſit ſubſtantificare terminatiuè? Prima pars patet, quia alia natura ad talem vnionem cum ſuppoſito creato non eſt in potentia, niſi tantum obedientiali, quia aliter eſſet violenter cum proprio ſuppoſito, ſicut graue ſurſum. Potentia autem obedientialis in creatura reſpicit efficientiam primi efficientis tantum, & non aliam potentiam actiuam. Secunda pars probatur, quia ad neutram partẽ videtur eſſe ratio ſufficiens, videlicet nec ad probandum poſſibilitatem, nec impoſſibilitatem. Ad primum argumentum dicendũ, quòd non requiritur proportio conuenientię ad hanc vnionem, ſed proportio naturæ dependentis, & ſuppoſiti independentis, qualis forte non eſt in natura creata ad ſuppoſitum creatum alterius naturæ, ſed ſolum ad ſuppoſitum increatum, quod eſt ſimpliciter independens non natum eſſe actus, vel potentia reſpectu alterius vnibilis. Ad ſecundũ argumentũ dicendum, ꝙ licet

licet vtrunque oppoſitorum ſit limitatum, ſunt tamen incompoſſibilia: & ita in propoſito vna natura exiſtente in ſuppoſito per ſe repugnat alij eſſe in eodem per accidens propter incópoſſibilitatem eorum in eodem: Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ licet vnum finitum ſit eminentius altero: tamen non continet totam perfectionem alterius. Ad argumentum in oppoſitum dici poteſt, quòd non ẽ ibi ita præciſa proportio, quin ſuppoſitum creatum poſſit terminare dependentiam alterius naturæ: licet natura non poſſit ſimul dependere ad plura ſuppoſita terminantia: quia vniuerſaliter in dependentijs cauſæ & cauſati: licet vna cauſa poſſit terminare dependentias pluriũ cauſatorum: non tamen plures cauſæ in eodem genere & ordine cauſandi, poſſunt terminare dependentiam vnius cauſati: quia pluralitas priorum arguit pluralitatem poſteriorum: non autem conuerſo.

*Vtrum uerbum aſſumpſit totam naturam humanam.*

*Sco.3. diſtin.4.quæ.1.*

## QVAESTIO IIII.

Qvarto quæritur. Vtrũ verbum aſſumpſit veram, & totam naturam humanam. Arg. ꝙ non. Primo ſic. Quia dicit Damaſce. ꝙ in domino Ieſu Chriſto non eſt commũnem ſpeciem accipere. Secundo arg. Verbum non aſſumpſit veram carnem humanam: igitur. Antecedens patet, quia ad Galat.v. Caro concupiſcit aduerſus ſpiritum: ſed in Chriſto non fuit aliqua talis concupiſcẽtia. Item vnio facit communicationem idiomatum: ſed caro nõ recipit communicationem idiomatum, quantum ad proprietates diuinas: caro enim non eſt Deus: igitur. Tertio arguitur. Verbum non aſſumpſit animam rationalem. igitur. Antecedens patet, quia Ioh. 1. dicitur: Verbũ caro factum eſt, nulla facta mentione de anima: Contra. ad Philipp.ij. dicitur. In ſimilitudinem hominum factus eſt. Et in ſimbolo Niceno, & homo factus eſt. *Io.1.* Primo notandum, ꝙ quidam dixerunt verbum nõ aſſumpſiſſe carnem veram, ſed fantaſticam, quia indecens eis videbatur Deum vniri naturæ corporeæ: ſed hoc eſt hæreticum: ex hoc.n. ſequitur, ꝙ Chriſtus non fuit verus homo, neque vere paſſus. Alij autem dixerunt verbum aſſumpſiſſe veram carnem, ſed illam de cœlo attuliſſe munientes errorem ſuum per illud. Primus homo de terra terrenus. Secundus de cœlo cœleſtis. Et per illud. Qui de cœlo venit ſuper omnes eſt. *Io.3.* Sed hic error peſſimus repugnat veritati incarnationis. Dicit enim Apoſtolus ad Romanos primo, quòd Chriſtus factus eſt ex ſemine Dauid ſecundum carnem. Item ſi habuerit carnem cœleſtem, non habuit carnem paſſibilem. Eſt ergo alius modus dicendi verus, & catholicus, quòd Chriſtus veram carnem humanam habuit. Secundo notandum, quòd quidam dixerunt ſicut Eunomius, quòd verbum aſſumpſit carnẽ ſine anima, quia diuinitas

erat ei loco animæ: ſed hoc eſt erroneum: quia diuinitas nullius eſſe poteſt forma perfectiua ſiue conſtitutiua. Item ex hoc ſequeretur, quòd Chriſtus non habuiſſet paſſiones triſticiæ. Alij autem dixerunt, quòd verbum aſſumpſit animam viuificantem, & ſenſificantem: ſed non rationalem: quia ad actus partis intellectiuę ſufficit virtus perſonæ increatæ. Sed hoc eſt erroneum: quia ex hoc ſequeretur, quòd Chriſtus non ſit verus homo. Eſt ergo tertius modus dicendi verus, & catholicus, quòd Chriſtus aſſumpſit veram carnem, verum corpus, & veram animam cum omnibus ſuis potentijs vegetatiua: ſenſitiua, & intellectiua: alias non eſſet perfectus homo. Tertio notandum quòd Chriſtum habere communem ſpeciem cum alijs hominibus, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ratione naturæ aſſumptæ, & ſic eſt verum. Sicut enim in alijs hominibus ex coniunctione animæ ad carnem per modum perficientis, & informātis reſultat forma humanitatis, ſic & in Chriſto. Alio modo ratione vtriuſque naturæ ſcilicet diuinæ, & humanæ: & ſic in Chriſto non eſt accipere communem ſpeciem: vt dicit beatus Bonauentura poſt Damaſ. quia ex coniunctione humanitatis ad diuinitatem nulla in Chriſto reſultat forma communis in qua poſſit alijs aſſimilari. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Verbum aſſumpſit veram carnem, & veram animam rationalem: & ſic veram, & totam naturam humanam. Primum patet: quia vera caro neceſſario eſt de vera conſtitutione hominis. Item non naſcitur homo ex homine niſi ſecundum carnem: ſed Chriſtus natus eſt ex Maria virgine: ergo ex ea veram carnem traxit. Secundum probatur per Athanaſium dicentem. Perfectus Deus ex anima rationali &c. Tertium probatur: quia genitus eſt eiuſdem ſpeciei cum generante vniuoco: ſed Chriſtus genitus fuit ex beata virgine: ergo fuit eiuſdem ſpeciei cum ea. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicendum, quòd apoſtolus loquitur de carne in qua viget fomes concupiſcentiæ qualis non fuit caro Chriſti: & pro tanto dicitur cœleſtis, & venire de ſurſum: quia ſimilis eſt altitudini naturę humanę, quę fuit in Adam quantum ad priuationem omnis immundiciæ: & quia caro illa formata eſt cœleſti, & diuina operatione. Et ad aliam probationem dicendum, quòd idiomata non communicantur ipſi naturæ aſſumptę, vel partibus eius: ſed habenti naturam. Hæc enim eſt falſa. Filius Dei eſt caro, vel anima rationalis. Illa autem eſt vera. Filius Dei eſt homo. Ad tertium argumentum negatur antecedens. Et ad probationem dicendum, quòd, vt dicit Auguſtinus ibi per ſinedochem: caro accipitur pro toto homine. Et ſi quæras quare io. vſus eſt illo ſinodochico ſermone, & quare talis aſſumptio magis dicitur incarnatio, quàm animatio: Dicendum ſecundum Bonauenturam in breuiloquio, quòd hoc ideo

ſit

ſit, quia corporalis ſubſtantia notior eſt, quàm ſpiritualis: & per hoc etiam exprimitur maior dignatio, & humiliatio verbi Dei propter nos.

*Vtrum conuenientius fuerit uerbum aſſumere naturam humanam, quam angelicam.*

*D. Tho. 3. p. q. 4. ar. 1.*

## QVAESTIO V.

QVinto quæritur. Vtrum conueniẽtius fuerit verbum aſſumere naturam humanam, quam angelicam, & aſſumere humanitatem de genere Adæ, quàm aliunde. Primo arguitur, quòd magis fuit congruum angelum aſſumi: quia natura angelica eſt excellentior: ergo magis idonea exaltari. Secundo arguitur, quòd magis decuiſſet verbum aſſumere naturam humanam aliunde, quàm de genere Adæ, quia alterius qualitatis, & naturæ debet eſſe morbus, & medicina: ſed Chriſtus ratione naturæ aſſumptæ fuit humani generis medicina: igitur. Tertio arguitur. Improperium parentum, & debitum imputatur proli, ſiue redundat in prolem: ſed Chriſtus debuit eſſe inmunis ab omnis peccati improperio, & debito: igitur. Contra. quantum ad primũ ad Hebreos. ij. dicitur. Deus nuſquam angelos apprehendit. Et quantum ad ſecundum ibidem. Qui ſanctificat, & qui ſanctificatur ex vno omnes. Primo notandũ, quòd licet angelus plus conueniat intenſiue cum Deo, quàm homo: tamen homo plus conuenit extenſiue. Conuenit enim in ſpiritualitate ratione animæ: corpus autem ſuper additum facit ad conformitatis maioritatem: & ſic vtroque videlicet ſpiritu, & corpore ſit maior repræſentatio exemplaritatis diuinæ. Et præter ea cum homo ſit compoſitus ex natura ſpirituali, & corporali quodam modo communicat cum omni creatura: vt dicit Grego. ideo cum humana natura aſſumitur quodam modo omnis natura exaltatur dum in ſuo ſimili deitati vnitur. Et ideo ad perfectionem vniuerſi plus facit aſſumptio humanę naturę, quàm angelicæ. Secundo notandum, quòd non eſt dubium animam Chriſti eſſe nobiliſſimam: & ideo debet habere nobiliſſimam materiam, quod eſt intelligendum, vt dicit beatus Bonauentura de materia proxima, ſiue diſpoſita vltima diſpoſitione, & non de materia remota. Maſſa autem humani generis, non fuit materia proxima reſpectu animæ Chriſti: ſed caro organizata, & perfecta complexione diſpoſita: & hæc fuit nobiliſſima: quia optime complexionata, & ab omni corruptione, & fęditatę concupiſcentiæ aliena. Tertio notandum, quòd ſicut dicit beatus Bon. abſque dubio filius Dei poterat carnem aliunde aſſumere, quàm de maſſa corrupta: ſed ex mera benignitate ſua naturam ſumpſit de genere Adæ in qua ſuſtinuit improperiũ Adæ, et eius debitum ſoluit, non vt debitor: ſed, vt liberalis perſolutor, vt ſic ſuſtinendo pro alio, quod ex ſe non meruit alius liberaretur

berare tur ab improperio, & debito, quod ex ſua culpa incurrit. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Magis decuit verbum aſſumere naturam humanam, quàm angelicam: patet ex. j. notabili. Item ſic probat beatus Bona. quia homo magis indigebat, eo quòd totus lapſus fuerat, & minus indignus erat, quia per aliũ corruerat, & plus ei proderat, quia nondum in malo obſtinatus erat, igitur. Secunda concluſio. Magis decebat verbum aſſumere naturam humanam ex genere Adæ, quàm aliunde: probat beatus Bon. quia ſi homo ſtetiſſet nulli alij generi creaturæ obnoxius eſſet, & hõ per Chriſtum reuocatur in priſtinam libertatem, & dignitatem, ergo decuit, vt eiuſdem generis cum aliis hominibus eſſet Chriſtus. Alioquin ex reparatione fuiſſet alteri, quàm Deo obnoxius, videlicet illi naturæ aſſumptæ. Item valde congruum erat, vt eiuſdem eſſet ſpeciei, qui peccauit, & qui ſatisfecit, & in hoc maxime relucet iuſticia Dei: apparet etiam, & Dei miſericordia in hoc, quòd Deus illi naturæ vnitur, qui in Adam eum contempſerat. Manifeſtatur etiam diuina ſapientia, quę ordinauerat ex vno homine totum procreandum eſſe genus humanum. Tertia concluſio. Et ſi decuerit verbum Dei carnem aſſumere ex ſola muliere, non tamen decuit ipſum carnem aſſumere in ſexu muliebri, ſed virili, nec tamen decuit ipſum aſſumere ipſum Adam. Prima pars probatur, quia per hoc completur omnis diuerſitas humanæ productionis. Nam primus homo productus eſt ſine viro, & fęmina. Eua vero producta ex viro ſine fęmina. Ceteri vero ex viro, & fęmina. Reſtabat ergo quartus modus, vt videlicet produceretur ſine viro de fœmina, & hoc completum eſt in Chriſto: hoc etiam cedit in honorem Dei patris, vt ſcilicet Chriſtus non haberet alium patrem. Cedit etiã hoc in honorem Mariæ matris, vt videlicet inuiolata maneret. Et ſi inſtet aliquis dicẽdo, quòd vir eſt nobilius principium generationis, quàm mulier, dicendum, quòd illud nobiliſsime ſuppletum eſt, quia virtute ſpiritus ſancti. Secunda pars patet, quia ſexus virilis nobilior eſt ſexu muliebri. Decuit autem Chriſtum aſſumere naturam humanam in ſexu nobiliori, quia decuit ipſum habere auctoritatem in præſidendo, & eminentiam habere ſimpliciter ſuper omnes. Nec obuiat, quòd decuit vincere per infirmitatem: muliebris aũt ſexus eſt infirmior: dicendũ eſt. n. ad hoc, ꝙ infirmitatem aſſumpſit ſalua congruentia. Tertia pars probatur, quia non decuit illum, qui habet omnes peccatores iudicare, eſſe peccatorem, ſed iſte homo; qui eſt Chriſtus habet omnes iudicare: ergo non decuit ipſum eſſe peccatorem, ſed Adam erat peccator igitur. Ad primum ar. dicendum ſecundũ Bon. quòd licet angelus ſit altior per naturã quàm homo, tamen decuit hominem magis, quàm angelum exaltari per gratiam vnionis. Cum ad confutandam ſuperbiam luciferi, qui Deo voluit æquari. tum ad commendandam

dam gratiam Dei, vt appareat, quòd ſublimatio in gloria non ſit ex natura, ſed ex Dei gratia. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd maior eſt vera de medicina, cuius operatio eſt per vim naturæ non per actum voluntatis deliberatiue. Ad tertium ar. dicendum, quòd maior eſt vera quando filius eſt imitator paterni ſceleris.

*Vtrum Chriſtus oblationibus, atque primitijs in patribus deſignatus fuerit in Abraham, ſicut Leui decimatus.*

## QVAESTIO VI.

SExto quæritur. Vtrum Chriſtus oblationibus atque primiciis in patribus deſignatus fuerit in Abraham ſicut Leui decimatus. Primo ar. quòd Chriſtus non fuerit deſignatus oblationibus, aut primitiis, quia nullum infinitum poteſt per finitũ deſignari. Debet enim eſſe proportio ſigni ad ſignatum, ſed omnes oblationes patrum fuerunt finitæ, Chriſtus vero eſt infinitus, igitur. Secundo arguitur, ꝙ fuit decimatus in Abraham, quia tota caro Chriſti ſumpta eſt ex puriſſimis Mariæ ſanguinibus, vt dicit Damaſce. ſed tota caro virginis fuit in Abraham decimata, cum fuerit in eo ſecundum rationem ſeminalem. igitur. Tertio ar. Omne quod deſcendit ab Adã in Seth, a Seth in alios parentes deſcendit ſecundum corporalem ſubſtantiam, & ẽt ſecundum rationem ſeminalẽ, ſed omne quod ſic deſcendit ab Abraham, decimatum eſt ĩn Abraham. igitur. Contra. De Chriſto dicitur Eſa. iiii. Oblatus eſt, quia ipſe voluit. Etiam Apocal. j. Ego ſum primogenitus mortuorum &c. ergo conuenienter deſignatus eſt oblationibus, & primitijs patrum. Et quantum ad aliam partem dicit Auguſt. x. ſuper geneſim ad litteram. Ille non eſt decimatus, cuius caro non feruorem vulneris, ſed materiam medicaminis traxit, cuiuſmodi eſt Chriſtus. *Eſa. 4.* Primo notandum, quòd primitiæ dicebantur primi fructus tã animati, quàm inanimati, qui erant offerendi Deo. Vnde Exo. dicitur. Primitias tuas non tardabis offerre. *Exo. 22* Dicit autem Hieronymus, quòd maiorum introductione traditum eſt, vt qui multum habebant ſoluerẽt quadrageſimam partem Sacerdotibus, qui vero minimum ſexageſimam, inter vtranque autem partem licebat offerre. Nunc autem de talibus primitijs ſeruanda eſt bona conſuetudo. Secundo notandum, quòd oblatio poteſt accipi tripliciter. Primo modo generaliſſime, & ſic quicquid Deo recte offertur, oblatio nuncupatur, iuxta illud. Si offers munus tuum ad altare. Secundo modo communiter, vt ſcilicet habetur diuidi contra primitiã, & decimam, ita quòd videlicet illud quod Deo offertur, nec eſt primitia, nec decima, ſed oblatio dicitur. Tertio modo accipitur proprie, prout etiam diuiditur contra id, quod Deo offertur ex animalibus, & hoc modo ſumitur in pſalmo, vbi dicitur. Tunc acceptabis ſacrificium iuſtitiæ, oblationes, & holocauſta.

Vbi tria nominat Dauid.ſ.ſacrificium,oblationem,& holocauſtum, quæ differunt hoc modo. Sacrificium enim extat de animalibus non in toto,ſed in parte incenſis. Oblationes vero de reliquis,ſiue ſint arida veluti granum, ſiue liquida vt oleum. Tertio notandum, quòd in his tribus in antiquis patribus figuratus eſt Chriſtus.ſ.primitia, ſacrificio, & decima. Primitia denotabat, quòd noſter liberator debebat eſſe primũ ens,& principium omnis creaturæ. Sacrificiũ autem ſignificabat,quòd eũ pro nobis mori decebat. Decima vero oſtendebat,quòd ille eſſet finis omnium: denarius enim eſt primus limes, & quaſi finis numerorum. Significabat etiam,ꝙ in decima dragma, id eſt in humana natura nouem computatis angelorum ordinibus liberator noſter eſſet venturus. Eſt autem notandum, vt dicit Bonau. quòd decimatio fuit actus moralis,ſacramentalis,& figuralis,ſecundum quòd fuit actus moralis dicitur decimæ partis donatio ad ſuſtentationem ſeruientiũ Deo: & hoc modo decimatio manet in nouo teſtamento. Inquantum vero actus ſacramentalis dicitur certæ partis donatio in remedium contra originale peccatum,niſi circuncisio ſecuta fuiſſet. Inquantum vero actus figuralis,ſic decimatio dicitur decimæ partis donatio ad præfigurationem curationis vniuerſalis, & perfectæ, quæ futura erat per oblationem Chriſti. Duobus primis modis accepta decimatio,reſpicit tantum præſens tempus,quia non datur niſi quod habetur, & non curatur niſi quod iam habet morbum. Tertio autem modo non tãtum eſt præſentis, ſed etiam futuri. Hoc ergo modo dicuntur filij Abrahæ decimati in Abraham, quia per illam decimationẽ præfigurati ſunt curandi eſſe ꝑ eum qui figurabatur per Melchiſedech, id eſt per verum ſacerdotem Chriſtum, vt patet per Auguſt. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Oblationes,& primitiæ fuerunt Chriſti incarnandi deſignatiuæ: patet ex principio tertij notabilis. Secunda concluſio. Et ſi caro Chriſti non fuerit in Abraham,& aliis patribus diſtincta ſecundum qualitatem a carne aliorum filiorum, tanquam videlicet portio quædam materiæ in Adam reſeruata,& præſeruata ab omni infectione,tamen aliter fuit in parentibus, quàm caro aliorũ. Prima pars ſic probatur a beato Bonauentu. quia ſi ſic, non eſſet Chriſtus vere de ſemine Dauid,& Abrahæ, ſed ſolum Adæ, quoniam illa portio materiæ ad nullum aliorum pertineret, niſi ſicut ad deferens, quemadmodum aqua comparatur ad canale. Patet etiam pars illa per Hugonem libro de ſacramentis:& per Damaſc. doctorem græcum. Ex his ergo patet, ꝙ non eſt imaginandum, ꝙ ſola veritas corporis humani ſit ex ſubſtantia corporis Adæ, ita ꝙ cibus non conuertatur in ſubſtãtiam aliti, quemadmodum dicit Magiſter. Non enim ſuffeciſſet corpus Adæ ad procurãdum tot homines. Vnde dicendum, quòd corpus Chriſti formatum eſt de ſanguinibus ex alimento in Maria procreatis, quemadmodum dicit

*Aug. x ſuper Gen. ſ. ad literam.*

*j. d. j. q. j.*

*a d. pa*

dicit Damaſc. Secunda pars concluſionis patet, quia caro Chriſti fuit in Adam, & aliis patribus ſecundum corpulentam ſubſtantiam tantum, & non ſecundum ſeminalem rationem, quia videlicet caro Chriſti non eſt naturaliter formata ſecundum communem modum propagationis humanæ. Alii vero omnes fuerunt vtrunque modo in Adam. Tertia concluſio. Licet in Abraham tribuente decimas Melchiſedech leui fuerit decimatus, nõ tamen Chriſtus. Prima pars probatur ſecundum Bonauenturã, quia proles in parentibus poteſt liberari, & in ſeruitutem redigi, quia a ſerua natus ſecundum leges, eſt ſeruilis conditionis: partus enim ſequitur ventrem, ergo etiam in parentibus poteſt proles decimari, id eſt per decimatione præfigurari, vt curanda & libertatem gratiæ habitura. Vnde aduertendum eſt, ꝙ decimatio non dicitur hic a morbo curatio, nec decimæ obligatio cum Leui, non ſoluerit decimas, ſed ei fuerint ſolutæ: nec ſimpliciter dicitur præfiguratio, quia ſic Chriſtus eſſet decimatus cum ſignificetur per decimam. Vnde dicendum, ꝙ decimatio non eſt hic aliud, niſi præfiguratio curationis paſſiuæ poſſibilis. Ex hac autem prima parte concluſionis infert apoſtolus, ꝙ maius ſit ſacerdotium Melchiſedech, quàm Leui, quia videlicet Abraham, qui fuit pater Leui obtulit decimas Melchiſedech, & ab eo benedictus eſt. Sed contra hoc poteſt inſtari, quia ex hoc ſequeretur, ꝙ maior eſſet dignitas vnius ſacerdotis pauperis, quàm Papę, dato ꝙ pater Papæ dederit decimas ſimplici ſacerdoti. Dicendum, ꝙ Apoſtolus arguit ex ſignificatiõe decimationis, quia videlicet decimatio pro illo tempore, ſignificabat curationem: cum ergo Abraham obtulit decimas Melchiſedech, & ab eo ſit benedictus, ſignificauit ſe indigere curatione, & benedictione per illum ſacerdotem qui figurabatur per Melchiſedech. Ille autem qui curat, & benedicit, maior eſt. Nec eſt ſimile de ſacerdote ſimplici, & de patre Papæ, quia ibi nulla eſt ratio figuræ. Ratio ergo apoſtoli fundatur ſuper decimatione; ſecundum ꝙ eſt actus figuralis. Nam ſecundũ quòd eſt actus moralis, nihil facit ad propoſitum, quia nec Abraham, nec eius poſteri obligati fuerunt ad dandas decimas Melchiſedech, maxime illi qui fuerunt de ſtirpe Leui ad decimas dandas non fuerunt aſtricti. Et vlterius etiam ſecundum ꝙ decimatio erat actus ſacramẽtalis in remedium contra originale peccatum ante inſtitutionẽ circunciſionis, non facit ad propoſitum, quia Leui illo modo non fuit decimatus in Abraham id eſt ab originali purgatus. Secunda pars concluſionis probatur, quia, ſicut patet ex dictis illi ſoli, ſunt decimati in Abraham, qui curatione indigebant; cuiuſmodi fuerunt illi ſoli, qui ab eo proceſſerunt ſecũdum rationem ſeminalem, Chriſtus autem non ſic erat in lumbis Abrahę, vt patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod licet inter finitum, & infinitum non ſit proportio comprehenſionis, eſt tamen proportio attingentiæ: finitum .n. poteſt eſſe via

Heb. 7.

ad cognoſcendum infinitū, licet non complete. Ad ſecundū ar. dicendum, ꝙ ibi eſt fallacia accidentis. Alio .n. modo fuit beata virgo in lumbis Abrahæ, videlicet ſm rationem ſeminalem, & alio mō Chriſtus in virgine, videlicet ſm rationem materialē tantum. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ maior eſt vera per comparationem ad eos, qui producendi erant ſm propagationē naturalē. Et præterea, vt dicit beatus Bonau. Licet in aliquo ſemine ſit ratio ſeminalis, vt ex eo poſſit aliquid fieri naturaliter, tñ ſi Deus aliquid faciat ex illo ad quod non habebat ordinationem ſecundum naturā, illud ſic factum dicitur fuiſſe in illo ſemine ſecundum corpulentam ſubſtantiam tantum, & non ſecundū rationem ſeminalem, quia ſemē reſpectu illius non habet vim ſufficienter actiuam.

*Vtrum ſi homo non peccaſſet, Deus incarnatus fuiſſet.*

*Diuus Thomas 3. p. quæſt. 1. artic. 3.*

SEptimo quæritur. Vtrum ſi homo non peccaſſet Deus incarnatus fuiſſet. Arguitur ꝙ non, quia Galat. dicitur, ꝙ Deus miſit filium ſuum, vt eos qui ſub lege erant redimeret: ſed ſi non fuiſſet peccatum, non fuiſſet redemptio. igitur. Secundo arg. Doctores ſancti puta Auguſtinus, & Anſelmus, dicunt Deum incarnatum eſſe pro hominis redemptione: & ꝙ ſi homo nō peccaſſet, filius Dei non incarnatus fuiſſet: & quòd nulla fuit cauſa Chriſto domino veniendi, niſi peccatores ſaluos facere. Tertio arg. Si non exiſtente peccato, Deus fuiſſet incarnatus, aut hoc fuiſſet propter naturæ humanæ dignitatem, aut propter neceſſitatem. Non primum, quia non aſſumpſit naturam angelicam, quæ tamen dignior eſt humana. Nec ſecundum, quia ſi non fuiſſet peccatum, nulla fuiſſet miſeria, nec neceſſitas. Quarto arg. Vbi non eſt infirmitas, non oportet ponere medicum: ſi ergo homo non peccaſſet, non veniſſet filius Dei, qui ad hoc incarnatus eſt, vt eſſet medicus noſter. Contra. Chriſtus prædeſtinatus eſt ab æterno ſecundum Apoſtolum. Peccatum autem eſt temporale: ſed nullum temporale eſt cauſa æterni. igitur. Notandum, quòd opinio beati Thomæ in tertia parte ſuæ ſummæ, & multorum ſequentium eum eſt, ꝙ ſi homo non peccaſſet, Deus non fuiſſet incarnatus: & hoc probat per rationes adductas in pede quæſtionis. Alia autem opinio tenet oppoſitum, ſcilicet, ꝙ ſi homo non peccaſſet, nihilominus Deus incarnatus fuiſſet. Eſt tamen aduertendum, ꝙ de incarnatione poſſumus loqui dupliciter. Vel quantum ad ſubſtantiam incarnationis in ſe, vel quātum ad illum finem, qui eſt redemptio humani generis. His præmiſſis, ponitur talis concluſio. Si homo non peccaſſet, licet Deus non fuiſſet incarnatus, vt redemptor ſumendo carnem paſſibilem: nihilominus tamen fuiſſet incarnatus, loquendo de ſubſtantia incarnationis in ſe ſumendo carnem impaſſibilē. Pri-

Marginal notes: *Gal. 4.* *Rom. 1.*

ma pars patet per rationes ante oppoſitum. Secunda pars probatur, quia gloſa Bernardi ſuper illud Ionæ. Si propter me tempeſtas hæc orta eſt, dicit ꝙ diabolus vidit naturam humanam debere aſſumi a Deo. Et ideo ex inuidia incitauit hominem ad peccādum, vt Deus carnem peccato infectam non aſſumeret. Et Auguſtin. dicit, quòd cum multi eſſent modi redimēdi genus humanum, tamen voluit redimere iſto modo, vt magis alliceret hominem ad amorem ſui: ſed magis alliciebatur ad amorem Dei ſi fuiſſet natura humana aſſumpta in ſtatu innocentiæ. Item ſic probatur. Summum bonum in natura humana non debet eſſe occaſionatum: ſed incarnatio Dei eſt ſummum bonum in natura humana: ergo non debet eſſet occaſionata, ſed incarnatio Dei eſſet occaſionata, ſi facta eſſet propter peccatū: ergo. Præterea, homo eſt compoſitus ex duplici ſubſtantia, ſcilicet intelligibili, & ſenſibili: & ſecundum vtranque eſt beatificabilis: ſed nō poteſt ſecundum partem ſenſitiuam beatificari in videndo diuinam eſſentiam, ſed bene videndo Chriſti humanitatem, ergo ſi Deus non fuiſſet incarnatus homo, non fuiſſet perfecte beatus. Et hoc eſt, quod dicit Auguſtin. de ſpiritu & anima. Deus factus eſt homo, vt totum hominem in ſe beatificaret, & paſcua inueniret intus & foris: foris in carne Saluatoris intus in diuinitate creatoris. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum argumentum ſimiliter patet reſponſio. Bene enim probant, ꝙ non fuiſſet Deus incarnatus, vt redēptor. Ad tertium argumentum dicendum, quòd Deus naturam humanam aſſumpſiſſet, non propter neceſſitatem miſeriæ, quæ ex peccato oritur: ſed propter neceſſitatem perfectæ beatitudinis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd non fuiſſet medicus curans infirmitatem: ſed præſeruans ab infirmitate, & largiens perfectam fœlicitatem.

*Bern. ſuper Ion. 3.*

*De Trini. li. 3.*

*Vtrum Deus poſſet aſſumere naturam irrationalem.*

*Tho. 3. p. q. 4. ar. 1. Henr. quodl. 13. q. 5. Duran. 3. d. 2. q. 1.*

## QVAESTIO VIII.

OCtauo quæritur. Vtrum Deus poſſet aſſumere naturam irrationalem. Primo arguitur, ꝙ non, quia nobiliſſimum quod ponitur in natura rationali eſt, ꝙ ſit vnita Deo: ſed natura irrationalis non poteſt attingere nobilitatem naturę rationalis: igitur. Secundo arg. Maior vnio requirit maiorē diſpoſitionem: ſed iſta aſſumptio eſt maxima vnio. ergo requirit maximam diſpoſitionem: ſed iſta diſpoſitio videtur fieri per gratiam, cuius natura irrationalis non eſt capax. igitur. Tertio arguitur. Augu. de ſpiritu & anima dicit, ꝙ Deus aſſumpſit hominem, quia eſt ad imaginem Dei: ſed natura irrationalis non eſt ad imaginem Dei, ergo non poteſt aſſumi. Quarto arguitur. Cui repugnat, quod minus eſt, ei repugnat, quod maius eſt: ſed vnio beatifica, quæ eſt minor vnitate hypoſtatica repugnat naturæ

turæ irrationali. igitur. Quinto arg. Propter vnionem naturæ humanę dicimus per communicationem idiomatum, ꝙ Deus eſt homo, & econtra: ergo ſi Deus aſſumeret lapidem, poſſet dici Deus eſt lapis, & econtra; quod videtur inconueniens.

Contra. Deus potuit aſſumere naturam rationalem, quia eſt in potentia obedientiali: ſed in potentia obedientiali eſt natura irrationalis, ſicut rationalis. igit.

*ſent. diſ. 2.* Notandum, ꝙ opinio Henrici eſt, ꝙ Deus non poteſt aſſumere naturam irrationalem, quia tūc natura non perſonabilis perſonaretur, quod implicat contradictionem. Alia autem eſt opinio Guillermi Varronis, quòd Deus poteſt aſſumere naturam irrationalem per vnionem hypoſtaticam, & non perſonalem propter diſtinctionem hypoſtaſis, & perſonæ in ſuppoſito diuino. Sed contra hoc arguit Scotus, quia in Deo non eſt ordo aliquarum realitatum, quarum vna contrahat aliam, quia tunc non eſſet perfecte ſimplex, ergo non eſt in eo realitas, a qua ſit hypoſtaſis determinabilis a realitate, a qua eſt perſona, immo nulla omnino alia, & alia eſt realitas ex parte rei, a qua ſit hypoſtaſis. Omnis autem vnio realis eſt ad terminum realem, & ſecūdum ꝙ realis, ergo non poteſt eſſe vnio realis ad hypoſtaſim, & non ad perſonam. Tertia eſt opinio Scoti dicentis naturam irrationalem poſſe vniri hypoſtatice verbo, nec tamen perſonari non propter aliquam diſtinctionem realem hypoſtaſis, & perſonæ in termino dependentiæ: ſed quia talis natura non eſt perſonabilis. Probat autem ſic Sco. opinionem ſuam, quia natura irrationalis non habet aliquam entitatem poſitiuam per quam ſibi repugnet dependere illa ſpirituali dependentia ad verbum. nō enim habet perfectiorem rationem ſuppoſiti, quàm natura intellectualis: ergo ipſa ex parte ſui eſt aſſumptibilis. Verbum autem ex parte ſua poteſt terminare iſtam dependentiam cum ſit independens in ratione ſuppoſiti. Item ſic probari poteſt, quia corpus mortuum non eſt natura rationalis, & tamen in triduo mortis Chriſti corpus mortuum erat vnitum verbo; quia ſecundum Dam. quod ſemel aſſumpſit nunquam dimiſit. igitur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Natura irrationalis poteſt vniri verbo hypoſtatice de potentia Dei abſoluta, licet non poſſit perſonari. patet vtraque pars ex dictis. Poſſet tamen dici, quòd licet repugnet naturam irrationalem perſonari intraneæ in ſeipſa poſſet tamen concedi eā perſonari extraneæ per vnionem ad perſonam. Ad primum argumentum dicendum, quòd nobilior natura eſt in potentia ad nobiliorem perfectionem loquendo de potentia naturali: ſed tamen natura ignobilior bene eſt in potentia obedientiali ad talem perfectionem. Ad ſecundum ar: dicendum, ꝙ vnio per inhærentiam requirit diſpoſitionem: ſed talis non eſt iſta vnio, ſed eſt per quendam illapſum ſpecialem. Ad tertium arg. dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de congruo, ſed non negat per hoc potentiam aſſumendi

mendi quamcunque naturam. Ad quartum argumentum dicẽdum, quòd maior eſt intelligenda, ſi illa ſint eiuſdem rationis. Ille autẽ vniones non ſunt eiuſdem rationis. Ad quintum argumentum dicendum, quòd nõ eſt inconueniens illo caſu poſito dicere Deum eſſe lapidem non formaliter,& per ſe, ſed communicatione idiomatis. Alij autem dicunt,quòd nõ oportet hoc dicere, quia corpus mortuum in triduo mortis Chriſti erat vnitum Deo, nec tamen dicebatur Deus eſt corpus, & corpus eſt Deus.

*Vtrum Deus poſſit aſſumere naturam rationalem abſque hoc, quòd fruatur eo.*

*Scot.3.d.2. q.1.*

CIrca ſecũdum ſuperius pro prima parte huius tractatus propoſitum, vbi inquirendum eſt de modo vnionis hypoſtatice. Primo quæritur. Vtrum Deus poſſit aſſumere naturam rationalem abſque hoc ꝙ fruatur eo. Primo arg. ꝙ non, quia vnio hypoſtatica maior eſt vnione,quæ eſt per habitum gloriæ, quia ſecundum Auguſtinũ. In rebus per tempus ortis ſumma gratia eſt, quòd Deus ſit homo,ſed contradictio eſt naturam vnitam per habitum gloriæ non frui, ergo multomagis de iſta vnione. Secundo.arg.Auguſt. xiii.de trinitate, ſic arguit per locum a minori. Si filius Dei naturalis factus eſt filius hominis, ergo magis credibile eſt, quòd filius hoīs naturalis ſit per gratiam filius Dei, ergo in Chriſto poſitó antecedente neceſſario, ponitur conſequens, & per conſequens, quòd neceſſario fruatur. Tertio arguitur. Si talis natura non neceſſario frueretur poſſet peccare, ergo Deus diceretur peccare,& per conſequens poſſe damnari. Quarto arguitur. Dicit Anſelmus ſecundo, Cur Deus homo? Primus homo erat peccabilis, quia non erat Deus, ergo ex iſta vnione ſecundus homo, ex quo erat Deus, erat impeccabilis, quia non erat impeccabilis, niſi quia beatus. igitur. Quinto arguitur. Vbi eſt obiectum beatitudinis perfectæ præſens,& potentia diſpoſita neceſſario ſequitur fruitio, ſed in tali vnione obiectum beatitudinis eſt præſens, & potentia diſpoſita per iſtam enim vnionem lux increata fit præſens intellectui in ſe. Sexto arguitur. Potentia animæ fundatur in eſſentia, ergo beatitudo eſſentiæ redundat in potentias, ſed per illum illapſum ſpecialem eſſentia animæ beatificatur quantum beatificabilis eſt, quia fit vnum aliquid cum Deo. igitur.&c. Septimo arguitur. Beatitudo prius eſt in eſſentia, quàm in potentiis. Eſt enim prius in ſupremo naturæ beatificabilis, ſed in eſſentia non poteſt poni beatitudo, niſi quidam illapſus ſpecialis obiecti fruibilis. iſte autem illapſus, qui eſt in vnione, eſt ſupremus, & per hunc natura ſumme eleuatur. Contra. Deus poteſt aſſumere naturam irrationalem: vt patet ex præcedenti quæſtione. Natura autem irrationalis non poteſt frui: ergo ex vi vnionis

*Augu. libr.13. de Tri.*

*Ibidē.*

non oportet quòd natura rationalis aſſumpta fruatur. Notandum, quòd opinio Henrici fuit quòd non poteſt natura humana vniri verbo abſque fruitione, quod probat maxime per quintam rationem prius poſitam in pede quæſtionis. Arguit autem Scotus contra prædictam opinionem. Primo ſic, Prius poteſt eſſe ſine poſteriori, quando nulla eſt neceſſaria connexio ipſorum: ſed natura perſonabilis, prius naturaliter perſonatur, quàm operetur, quando videlicet perſonatur in ſe, operatio enim eſt ſuppoſiti, ergo quando perſonatur in alio, prius etiam naturaliter perſonatur in eo, quàm operetur. Probatur conſequentia, quia natura in eodem inſtanti naturæ, in quo perſonaretur in ſe, ſi ſibi dimitteretur, in eodem perſonatur in perſona aſſumente: ergo poteſt ſic perſonari, & tamen non operari fruendo. Deinde arguit Scotus, ducendo rationem opinionis ad oppoſitum, quia nulla natura neceſſario fruitur obiecto, niſi quæ neceſſario immutatur ab eo vt præſente: Deus enim nihil cauſat extra, niſi contingenter. Item voluntas ex puris naturalibus non neceſſario fruitur fine: ſed nihil hic ponitur naturæ ſuperadditum formaliter in voluntate per iſtam vnionem, ſed tantum ponitur quædam dependentia ad verbum: igitur. Et ſi obiiciatur, quia Deus per ſe ſine quacunque alia cauſa media poteſt cauſare fruitionem in anima. Dicendum, quòd hoc verum eſt: ſed tunc reſpectu fruitionis: voluntas non habet rationem cauſæ actiuæ, quia non habet ex ſe quo agat. Et præter ea hoc non arguit neceſſitatem fruitionis, quia ſecundum hoc voluntas ſe habens paſſiue tantum eſt in potentia contradictionis ad fruitionem: ergo ex parte eius non eſt neceſſitas, nec etiam ex parte Dei, quia nihil agit neceſſario extra ſe. Nec valet ſi dicatur, quòd præſuppoſita immutatione intellectus, neceſſario cauſat illud vt concomitans. Cum enim intellectio, & fruitio ſint duo abſoluta, non eſt contradictio prius cauſari ſine poſteriori. Præterea ex vi vnionis ſolum verbum eſt præſens animæ aſſumptæ, & hoc ſecundum eſſe perſonale: ergo ſi tali vnioni ſit præſens in ratione obiecti immutantis, non plus habetur niſi quod ex vi vnionis ſolum verbum immutet intellectum creatum, & non tota trinitas, quod eſt falſum, quia opera trinitatis ad extra ſunt indiuiſa. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Deus de potentia abſoluta poſſet aſſumere naturam rationalem, quæ non frueretur eo: patet ex dictis. Ad primum argumentum dicit Scotus, quòd iſta vnio eſt maior, quantum ad actum primum, quia per eam communicatur eſſe perſonæ aſſumentis naturæ aſſumptæ, & etiam nunc de facto iſta includit aliam vnionem, quæ eſt ad actum ſecundum ſiue operari: ſed de poſſibili ſi ſeparentur illa alia eſſet maior, quantum ad operationem, vel magis proprie loquendo, dicendum, quòd neutra eſt maior alia, quia ſunt alterius

ratio-

rationis, & neutra neceſſario includit aliam. Cum autem dicit Auguſtinus, quòd ſumma gratia eſt in iſta vnione, ſumit gratiam pro ſumma gratuita condeſcenſione diuinæ voluntatis, & non pro gratia habituali, quæ non eſt neceſſaria ex vi vnionis. Vel dicendum, ꝙ Auguſtinus loquitur de facto, quia loquitur de rebus poſt tempus ortis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ex argumento Auguſtini bene concluditur, quòd ſi illud eſt poſſibile: multo magis & iſtud non tamen eſt neceſſe. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut habens lumen gloriæ, & charitatem conſummatam non poteſt peccare; non quia iſta formaliter repugnent peccato, ſicut nec actus primus repugnat oppoſito actus ſecundi contingenter cauſabilis, ſed quia de potentia ordinata Deus non poteſt non coagere ad actus ſecundos perpetuæ viſionis, & fruitionis: qui actus repugnant peccato, ſic Deus naturæ ſibi perſonaliter vnitæ, non poteſt de potentia ordinata non dare ſummam charitatem, & vlterius ſummam fruitionem, quæ excludit peccatum, & ſic ex iſta vnione eſt impeccabilis non formaliter, ſed virtualiter, & diſpoſitiue diſpoſitione remota, licet neceſſario reſpectu Dei agentis, ſicut neceſſarium eſt aliquem beatum non peccare. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ſecundus homo, quia Deus repletur ſumma gratia de congruo, per quam eſt impeccabilis. Hæc autem congruitas non erat in primo Domino, quia non erat Deus, non igitur ex vi vnionis ponit Anſelmus impeccabilitatem, niſi de congruo. Ad quintum argumentum negatur maior, quia nec obiectum neceſſario immutat, nec voluntas neceſſario fruitur. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd creatura non poteſt beatificari, niſi in bono infinito, vt in obiecto, quod attingitur per operationes potentiarum, non vt tale bonum eſt perficiens eſſentiam eius quantum ad actum primum. Ideo ergo beatitudo potentiæ redundat in eſſentiam, quia quando eſt in potentia, eſt in eſſentia, ſicut nata eſt eſſe ibi videlicet mediante potentia. Nec formaliter eſt ibi redundantia, quaſi realiter ſit ibi alia beatitudo ab illa, quæ eſt in potentiis. Concedit igitur Scotus, quòd eſſentia beatificari non poteſt vt diſtinguitur a potentiis. Ad ſeptimum argumentum neganda eſt maior: & cum dicitur, quòd beatitudo prius eſt in ſupremo naturæ beatificabilis, dicendum, quòd inter animam, & potentias non eſt ordo excedentiæ in re. Et licet eſſentia ſit ſupremum ratione actus primi, non tamen eſt nata habere actum ſecundum ſupremum, nec attingere bonum ſupremum extrinſecum, niſi mediante potentia, quia illud nullo modo attingitur, niſi per operationem potentiæ. Eſt igitur beatitudo in ſupremo naturæ beatificabilis, ſicut nata eſt eſſe in ea, videlicet mediante potẽtia. Et ſi dicas, ꝙ verbum illabitur eſſentiæ, ergo & potentiis, dicendum, quòd verum eſt quantum ad actum primum, videli-

eet ad dandum eis eſſe, ſed non oportet, quòd illabatur ad dandam operationem ſupernaturalem.

*Vtrum natura humana fuerit aſſumpta per aliquod medium.*

*Tho.3.p.q.6.ar.6. Dur.3.d.2.q.3. Scot.3. d.2.q.2.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum fuerit aliquod medium intrinſecum, aut extrinſecum in illa vnione naturæ humanę ad verbum. Primo ar. quòd ſic quia dicit Dam.li.iii. & Augu. li.de agone Chriſtiano; quòd verbum aſſumpſit carnem mediante anima. Secundo ar. Pars eſt prior toto in via generationis, ergo & in aſſumptione. Tertio ar. Prius eſt a quo non conuertitur ſubſiſtẽdi conſequentia ſed ſequitur, aſſumpſit totum, ergo partem, & non econuerſo, igitur. Quarto ar. Si aſſumpſiſſet primo totum, ergo aliquando dimiſiſſet, quod ſemel aſſumpſit videlicet in morte, conſequens videtur falſum, & contra Damaſcenum. igitur. Quinto ar. Natura humana non poteſt vniri verbo vnione beatifica ſine habitu gratiæ vnionis, & hoc, quia tam ipſa vnio, quàm terminus vnionis excedit facultatem naturæ creatæ, ergo cum vnio ypoſtatica magis excedat, ſequitur quòd non poteſt fieri ſine gratia. Contra. Si hæc vnio primo fieret per patrem, vel partes ſequeretur, quòd non eſſet vnica aſſumptio. Item tunc prius fuiſſet animal, quàm homo. Item ipſa natura in qua eſt gratia perſonatur, & omne accidens eius mediante illa natura vnitur perſonæ, ergo gratia, quæ eſt accidẽs, non poteſt eſſe medium in illa vnione. Primo notandum, quod in titulo quæſtionis per mediũ intrinſecum intelligitur pars, vel partes, quæ ſunt aliquid totius. Circa hoc ergo notandum ſecundum Sco. quòd totum eſt ens aliud ab omnibus partibus coniunctim, & diuiſim patet, quia alias non eſſet differentia totius, quod eſt per ſe vnum a toto, quod eſt vnum aggregatione, vt cumulus, vel aceruus lapidum, quia illud totum ſecundũ ẽ ſuæ partes, vt patet .vij. methaphiſice. Conſequens autem videtur inconueniens, quia etiam vnum per accidens puta homo albus eſt magis vnum, quàm quod eſt aggregatione vnum, & tamen eſt minus, quàm totum vnum per ſe. Item per ſe terminus ad quem generationis eſt aliquid habens entitatem propriam, ſed totum eſt primus terminus ad quem generationis nõ altera pars: vnde ſi vtraque pars præexiſtat, & de nouo vniantur nihilominus eſſet generatio ſiue productio compoſiti. Item niſi nihil eſſet per ſe cauſatum a cauſis intrinſecis .ſ. materia, & forma. Iſtæ enim cauſæ cauſant totum compoſitum. Et ſi quæras an totum ſit aliud ens a partibus aliqua entitate abſoluta. Dicit Sco. quòd ſic, quia reſpectus non ſufficeret ad hoc, quòd totum diceretur per ſe vnum. Item quiditates omnium abſolutorum, vt includentes materiam, & formam, vt diffinibiles

*7. Met. t.c.27.*

non ſunt tantum formaliter en
tia reſpectiua, quod tamen opor
teret ſi entitas propria totius eſ
ſet reſpectus. Et iterum quæri po
teſt de illa entitate totius. An ſit
aliqua forma alia a forma, q̃ eſt
pars totius, Dicit ipſe Sco. quòd
vltra formam, quę perficit mate
riam vltimate, & dicitur forma
partis, non oportet ponere ali-
quam formã, quaſi perficientem
tam materiam, quàm formam,
& ideo formam totius non de-
bet poni aliud conſtituens to-
tum, ſed ipſa tota natura, quæ di
citur forma totius compoſiti
non quidem informans, ſed ſor
ma qua compoſitum eſt ens qui
ditatiue, ita quòd totum eſt ens
formaliter forma totius, ſicut al
bum dicitur album albedine, nõ
quidem quòd forma totius ſit
quaſi cauſa ipſius totius cũ ma-
teria, & forma partis, ſed eſt ip-
ſum totum præciſe conſidera-
tum. Secundo notandũ, quòd
opinio Guillermi Varronis fuit
quòd anima primo eſt aſſumpta
a verbo, & in ſecundo inſtanti
naturæ vnita eſt corpori, & per
hoc in eodem ſecundo inſtanti
verbum vniuit ſibi corpus per-
ſonaliter mediante anima quam
primo ſibi vniuit, & de partibus
comparatis ad totum dicit, ꝙ
prius ſunt aſſumptę ordine exe-
cutionis: ſed totum primo ordi
ne intentionis. Contra pri-
mum arguit Sco. quia ex hoc vi
detur ſequi, quòd Chriſtus non
ſit primo homo, quia aſſumptũ
primo non eſt natura humana:
ſed pars tantũ: Item corpus na-
tum eſt in ſe ſubſiſtere, & non
præciſe ex hoc quòd anima in
formans ipſum ſubſiſtit in ſe, er
go non ſuppletur iſtud in corpo
re niſi ipſum immediate aſſuma
tur. Præterea, tunc in morte fuiſ
ſet noua aſſumptio, quia tunc
corpus fuit immediate vnitum
verbo, & non per animam. Cõ
tra ſecundum autem ſic poteſt
argui, quia tota natura eſt pri-
mo, & ſecundum ſe perſonabilis
non autem partes. Tertio no
tandum, quòd ſicut inter agens,
& effectum poteſt dupliciter po
ni medium, vel vt quod, ſicut
agens proximum inter agens re
motum, & effectum: vel vt quo,
ſicut forma agentis: ita inter
recipiens, & receptum poteſt po
ni duplex medium, ſcilicet,
quod & quo, ſicut enim aliquid
poteſt eſſe alicui ratio agendi,
ita aliquid poteſt eſſe alicui ra-
tio recipiendi. Quarto notan
dum, quòd in titulo queſtionis
per medium extrinſecum intelli
gitur aliquid, quod non eſt de ra
tione totius, puta gratia, vel cha
ritas. Et dicit beatus Bonau. ꝙ
in iſta vnione gratia fuit mediũ
congruitatis. Sed contra hoc
arguit Sco. quia prius naturali-
ter perſonaretur in ſe natura hu
mana, quàm haberet habitum
gratiæ: habitus enim eſt prin-
cipium operandi: operari autem
eſt ſuppoſiti: ergo etiam quan-
do aſſumitur, prius naturaliter
vnitur, quàm gratia detur. Item
quod eſt alicuius in ſe prius eſt,
quàm quod eſt eius per accidẽs:
ſed perſonari naturaliter conue-
nit humanitati ſi ſibi relinqua-
tur. habitus aũt gratię ſibi con-
uenit per accidens. Item Ioh. j. Ioh. 1.
dicitur. Vidimus gloriam eius
gloriam quaſi vnigeniti a patre.
In quo verbo innuitur, quòd ra
tio quare naturæ humanæ data
eſt tanta gratia: plenitudo hæc

eſt, quia ipſe homo Chriſtus erat vnigenitus Dei: ergo prius erat natura ſubſiſtens in verbo, quàm illa gratia ſibi data. Vnde ad omnes auctoritates, quæ dicunt, quòd mediante gratia vnita eſt natura humana Deo. Dicendum eſt, quòd ibi ſumitur gratia, non pro habitu creato: ſed pro gratuita condeſcenſione diuinæ voluntatis, quæ poteſt dici medium in hac vnione non quidem formale, ſed effectiuum. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Tota natura humana fuit immediate aſſumpta, ita quòd nullum fuit medium quod inter verbum, & ipſam naturam. Probatur, quia quod eſt in ſe primo perſonabile ſi ſibi dimitteretur, hoc etiam in alio primo perſonatur quando aſſumitur, quia perſonalitas diuina ſupplet perſonalitatem propriam: ſed tota natura primo, & immediate eſt perſonabilis: neutra enim partium nata eſt eſſe perſona. igitur. Secunda concluſio. Anima dici poteſt medium quo, reſpectu totius in iſta aſſumptione. patet, quia eſt ratio formalis huius naturæ, quo hæc natura eſt vnibilis ſicut ipſa eſt, quo formaliter homo eſt riſibilis. Hoc autẽ eſt intelligendum non de medio effectiuo, neque de medio, ad quod primo terminetur iſta vnio. Tertia concluſio. Gratia habitualis nõ poteſt vere dici medium in hac vnione. patet ex quarto notabili. Ad primum ar. dicendum, ꝙ omnes auctoritates ponentes carnem vnitam mediante anima ſunt intelligendę de medio quo, & non quod. Ad ſecundum ar. dicendum, ꝙ licet partes ſint priores toto in ſe, non tamen in comparatione ad perſonari. Ad tertium ar. dicendum, ꝙ ibi eſt tantum prius ſecundum conſequentiam, & non ſecundum cauſalitatem quemadmodum etiam bene ſequitur. Ignis ergo calidum, & non econtra, & tamen a parte rei caliditas eſt igne poſterior. Ad quartum arg. dicendum, quòd quando Chriſtus fuit mortuus aliquam entitatem non habuit quam habuit viuus, nec tamen depoſuit naturam, quam aſſumpſit quantum ad partes eſſentiales naturę, & ita intelligit Dama. Dicit enim ibidem, quòd anima, & corpus tunc nõ erant in propria hypoſtaſi, ſed in hypoſtaſi verbi. Ad quintum arg. negatur cõſequentia, quia vnio beatifica eſt per operationem ad quam non poteſt anima niſi habeat formam. Iſta autem vnio eſt ad actum primum ad quem non præſupponitur aliquod accidens in natura vnita.

*Vtrum vnionem hypoſtaticam præceſſerit corporis organizatio.*

*Thom. 3. p. q. 2. ar. 6. Durand. 3. d. 9. q. 4.*

## QVAESTIO III.

Tertio quæritur. Vtrum vnionem hypoſtaticam pręceſſerit corporis organizatio. Primo ar. quòd ſic, quia corpus Chriſti generatum eſt ex puriſſimis ſanguinibus beatæ Mariæ virginis ſecundum Dama. li. iij. ſed corpus generatum eſt denſius ſanguinibus ex quibus generatur ſecundum eundem Damaſc. *Dam. lib. 3.*

maſc. ergo minorem locum occupat, & per conſequens corporis formationem comitatur neceſſario motus localis, qui non eſt in inſtanti; ergo non fuit cum incarnatione, quæ fuit in inſtãti, nec poſt, vt patet. igitur ante. Secundo ar. Corpus organizatum erat alterius figuræ, quàm ſanguis ex quo generabatur, ergo occupauit alium locum, igitur illa formatio requirebat motum localem, ergo in tempore. Tertio ar. Natura aſumpta cum formata fuerit ex ſanguinibus producta eſt per mutationem, ergo pars potẽtialis illius totius mutabatur ad formam eiuſdem totius, ergo prius fuit ſub priuatione oppoſita illi formę, & hoc prius tempore, quia oppoſita priuatiuæ non poſſunt ſimul tempore eſſe in eodem, ergo prius tempore erat corpus non animatum, quàm animatum. Quarto ar. Dicit Paulus in epiſtolam ad Heb. quòd Chriſtus debuit per omnia fratribus aſſimilari, ſed corpora aliorum non formãtur in inſtanti. Contra eſt Dam. in. iij. lib.

*Dam. lib. 3.*

Notandum, quòd in incarnatione quattuor fuerunt, videlicet materiæ puriſſimę ad locum debitum translatio: illius materiæ alteratio ſiue transformatio: animæ ad carnem vnio: & totius naturę a verbo aſſumptio. Cum ergo quæritur. An tria prima præceſſerint incarnationem, quæſtio poteſt intelligi de prioritate temporis, vel naturæ. Hoc præmiſſo, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt, animatio non præceſſit tempore incarnationem: probat Sco. quia tunc natura iſta fuiſſet aliquando in ſe perſonata, & non in verbo, & tunc beata virgo non fuiſſet vera mater Dei, quia genuiſſet puerum hominem, cuius natura fuiſſet poſteà vnita Deo tota, ergo rõ maternitatis Mariæ fuiſſet terminata in productione illius naturæ. Secunda conclu. Siue organizatio dicatur inductio vltimæ formæ diſponẽtis immediate ad animationem, vt ponit Henricus, ſiue dicatur inductio ipſius animæ, ſecundũ Tho. ſiue etiam dicatur tranſmutatio præcedens iſtam vltimam inductionẽ formæ organicæ nõ præcedit tempore animationẽ. Prima pars probatur ſic a Sco. quia etiam in nobis ſi talis organizatio tempore pręcederet animationem. Tunc pater nullo modo generaret hominẽ, completa. n. eſſet tota actio prius tempore, quàm anima eſſet: ille autem nõ generat hominem, cuius actio tota completa eſt prius tempore quàm ſit homo. Secũda pars patet, quia ipſa organizatio ſecundum illum modum eſt ipſa animatio & dato etiam, ꝙ multæ eſſent formæ ſubſtantiales partiales, omnes tamen in eodẽ inſtanti erant, quia nulla pars ẽ prior tempore alia. Pars. n. quæ aſſumebatur a verbo nunquam præfuit in proprio ſuppoſito, quod tamen contigiſſet ſi fuiſſet prior tempore. Tertia pars ſic probatur, quia talis tranſmutatio præcedens vltimam inductionẽ formæ organicæ fit per translationem materiæ ad locum conuenientem generationi, & per alterationem præuiam generationi totius, vel generationi partiũ: ſed huiuſmodi videtur fuiſſe in inſtanti, quod patet, quia in vlti

mo inſtanti conſenſus virginis expreſſi fuit in vtero virginis verbum homo, & ante illud inſtans non videtur fuiſſe aliqua operatio ſpecialis ad incarnationem, immo in iſto videtur tota incarnatio fuiſſe completa. Tertia concluſio. Animatio præceſſit natura incarnationem; probat Sco. quia fundamentum relationis naturaliter præcedit relationem, ſed totalis natura eſt fundamentum illius vnionis, vt patet ex quæſtione præcedenti: ergo entitas totalis naturæ naturaliter præcedit incarnationem: illa autem entitas formaliter eſt per animationem. Et ſimiliter dicendum, quòd animationem naturaliter præcedit organizatio totius. Ad primum argum. dicendum, ꝙ occupatio minoris loci erat ſubita, & hoc per diuinam potentiam. Ad ſecundum argu. patet reſponſio per idem. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ mutatio proprie dicta eſt inter priuationem, & formam ſicut patet in. v. phyſicorum. nō autem inter negationem, & formam. Quando ergo forma ſimul producitur cum ſuſceptiuo, non eſt proprie mutatio ad illam formam, quia ſuſceptiuum nō prius fuit ſub priuatione, quàm ſub forma, ſed tantum eſt mutatio ad ſuſceptiuum, cum igitur anima intellectiua ſimul inducatur cum eſſe corporis etiam in nobis proprie non eſt mutatio corporis ad animam: ſed tantum ad eſſe corporis organici, & illius mutationis ſubiectum eſt materia, quæ præfuit ſub forma ſanguinis. Ad quartum argumentum dicendum, quòd Chriſtus debuit per omnia fratribus aſſimilare in veritate corporis, & animæ: ſed non quantum ad modum formationis corporis.

*Vtrum anima Chriſti videat in Deo omnia.*

*D. Th. 3. p. q. 10. art. 2. Duran. 3. d. 14 q. 2.*

CIrca tertium ſuperius propoſitum, vbi inquirendum eſt de perfectione accidentali naturæ aſſumptæ. Primo quæritur. Vtrum perfectiſſime intellectus animæ Chriſti videant in verbo omnia, quæ verbum videt? Primo arguitur, quòd non videat perfectius, quàm intellectus aliorum, quia quiſquis rem aliquam intelligit aliter q̃ res illa eſt fallitur. ergo non poteſt quicquam intelligi, niſi quomodo eſt: & per conſequens non poteſt intellectus animæ Chriſti videre verbum, aut creaturas in verbo perfectius, quàm alia anima. Secundo arguitur. Anima Chriſti non videt verbum ſub ratione infiniti, quia ſic comprehenderet ipſum. igitur. Tertio arguitur, quia tunc videret infinita, quod eſt falſum, quia infinita non contingit pertranſire: vt habetur. ij. Metha. Quarto arguitur. Superior angelus prius illuminatur, quàm inferior: ergo etiam priuſquam anima Chriſti, quæ eſt inferior angelis, ergo poteſt anima Chriſti aliquid de nouo videre in verbo, ſicut & angelus illuminans. Contra. Dicit Magiſter ſententiarum. in iij. diſtinct. xiiij. Inquantum intellectus habet rationem receptiui reſpectu viſionis omnia videt anima Chriſti, quæ verbum videt.

videt. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Inquantum intellectus habet rationem receptiui respectu viſionis non eſt aliqua forma neceſſario prius recipienda ante receptionem viſionis, quia per illam formam non aliter eſſet obiectum præſens, quàm poſſet eſſe ſine ea: obiecto autem eodē modo præſente poteſt intellectus eodē modo recipere viſionem obiecti. igitur. Maior probatur, quia poſita illa alia forma, etiam non eſt obiectum præſens, niſi abſolute voluntarie ſe repræſentet. Illa etiam non poſita, poteſt obiectum voluntarie ſe repræſentare intellectui actualiter cauſando in ipſo viſionem. Si autem intellectus poſſit ſe habere actiue reſpectu viſionis verbi, ſicut & actiue ſe habet reſpectu intellectionis naturalis, dici poteſt, quòd de potentia ordinata non poſſet intellectus ſummæ videre verbum ſine habitu, vel lumine gloriæ, quia ordinatum eſt, vt cauſa prima, quæ nata eſt habere aliquam cauſam ſecundam nō poſſit in effectum ſummum illarum cauſarum ſine actione cauſæ ſecundæ. Similiter ordinatum eſt, vt nulla potentia ſummæ perficiatur actu ſecundo, ſummo etiam vt recipiens, niſi habeat actum primum ſummum. Hoc enim videtur magis congruum. Poſſet tamen Deus de potentia abſoluta ſupplere actionem illius cauſæ ſecundæ. Secundo notandum, quòd opinio beati Thom. in prima parte ſummæ eſt, quòd nullus intellectus creatus poteſt videre omnia, quæ videt verbum, & hoc idem dicit expreſſe de intellectu animæ Chriſti, in tertia parte ſummæ, quod probat, quia quanto cauſa perfectius videtur, tanto plures effectus poſſunt videri in ea, & econtra: ſicut etiam patet de principio, & concluſione: ergo potens videre omnes effectus in cauſa prima, poteſt ipſam comprehendere: ſed nullus intellectus creatus poteſt ſecundum, ergo nec primum. Diſtinguit autem beatus Thomas de ſcientia Dei, quia quædam eſt ſimplicis notitiæ, quæ eſt reſpectu poſſibilium, & actualium: & quædam eſt ſcientia viſionis, quæ eſt tantum reſpectu habentium exiſtentiam in aliqua parte temporis. Dicit ergo, quòd anima Chriſti cognoſcit in verbo omnia quæ cognoſcit verbum ſcientia viſionis, non autem omnia cognita ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Contra rationem huius poſitionis ſic arguit Scot. quia reſpectu Dei eſſe infinitum intēſiue, prius eſt quàm eſſe, in quo infinita poſſibilia relucent, ſed cognoſcens ipſum ſub ratione infinitatis intenſiue, non propter hoc comprehendit ipſum, ergo multomagis cognoſcens infinita poſſibilia, quæ relucent in eo non comprehendit eum. Minor patet, quia ſolus ille intellectus comprehendit aliquid intelligibile, cuius eſt tanta perfectio in intellectualitate, quanta eſt perfectio intelligibilis in intelligibilitate, ita quòd neutrum eſt excedens reſpectu alterius. Nullus autem intellectus creatus poteſt habere tantam intellectualitatem, neque in actu primo, neque ſecundo, quanta eſt intelligibilitas Dei, vt obiecti: immo in infinitum eſt exceſſus: itē

cognoſcens vnũ effectũ in verbo non comprehendit illum, nec verbum, vt eſt cauſa eius: ergo quocunque effectus cognoſcat nullum eorum comprehendet, nec verbum, vt eſt cauſa alicuius eorum. Ad argumentum autem opinionis dicẽdum, quòd ibi eſt fallacia conſequentis: licet enim perfectius cognoſcens cauſam poſſit plures effectus cognoſcere: non tamen econuerſo: quia poteſt ſtare cognitio principij in ſe non aucta concluſionibus pluribus ex ipſo elicitis: & ita de cauſa, & effectibus pluribus cognitis. Contra vero diſtinctionem prædictam de duplici ſcientia, ſic arguit ipſe Scotus, quia poſſet anima Chriſti cognoſcere in verbo aliquod futurum poſſibile: ergo non præciſe ponitur ei terminus in cognitione eorum, quæ Deus nouit ſcientia viſionis. Tertiò notandum, quòd alia eſt opinio Henrici, quòd intellectus animæ Chriſti videt omnia in verbo habitualiter, non autem actualiter, probat: quia virtus infinita non poteſt in plura, quàm in infinita obiecta: ergo ſi virtus finita poſſet in infinita, æquaretur virtuti infinitæ, quod eſt falſum. Item virtus finita diſtinctius videt duo quàm tria, & tria quam quattuor: & ſic aſcendendo: ergo in infinitum plura, in infinitum indiſtinctius videt quod eſſet non videre. Item infinitas extenſiua præſupponit infinitatem intenſiuam, ſecundum Auerroym de ſubſtantia orbis: ſed anima Chriſti nõ poteſt habere infinitatem intenſiuam: igitur &c. Contra hanc opinionem arguit Scot. Et primo contra primam partem: quia nõ eſt poſſibile, quòd habitus vnus ſit ratio intelligendi infinita obiecta ſub propriis rationibus: ſic enim ſequeretur talem habitum eſſe intenſiue infinitum, vt probatum eſt in ſecundo tractatu ſi cum de intellectione angelorũ tractaretur. Si autem dicas ſuper iſtum habitum fundari tantum infinitos reſpectus ad infinita obiecta: & hoc poteſt eſſe ſine infinitate fundamenti. Contra hoc arguitur, quia tunc ſecundum hoc: ſecundum membrum opinionis contradiceret primo: propter hoc enim ponitur fundare infinitos reſpectus, vt non ſequatur aliqua infinitas fundamenti in ſe: ergo a ſimili non eſt inconueniens, quòd aliquis actus ſit infinitorum actualiter per infinitos reſpectus ad infinita: & tamen quòd actus non ſit in ſe infinitus. Præterea probat Scotus, ꝙ ſecundum membrum contradicat primo, quia omnis habitus vnũ poteſt habere actũ adæquatũ, vel actus adæquatos: omnis enim cauſa totalis finita poteſt habere effectum adæquatum, vel effectus adæquatos: ſi autem ponatur vnus actus adæquatus, erit vnus omnium obiectorum, ſicut & habitus ponitur eſſe vnus oĩm in actu primo: vel ergo iſte habitus eſt infinitus, quod negat prima pars opinionis, vel actus vnus qui eſſet infinitorum, non eſſet infinitus, vel etiam plures qui eſſent reſpectu infinitorum obiectorum non eſſent infiniti: quod tamen vult dicere ſecunda pars opinionis. Nõ enim ex totali cauſa finita põt procedere effectus adæquatus infinitus, vel effect⁹ adæquati infinitũ.

Quarto

Quarto notandum, quòd alia eſt opinio multorum, quam etiam Scot. non omnino reprobat: videlicet ꝙ anima Chriſti actualiter videt omnia in verbo, quæ videt verbũ, quod ſic probatur, quia quicunque intellectus eſt receptiuus notitiæ cuiuſcunque obiecti, quia eſt totius entis: & per conſequens ad quodcunque intelligibile habet deſiderium naturale. Perfectiſſima autem notitia poſſibilis haberi eſt viſio in verbo, quilibet ergo intellectus eſt receptiuus cuiuslibet viſionis in verbo: & hoc loquendo diuiſim, ergo & coniunctim eſt receptiuus ſimul viſionum in verbo reſpectu omnium obiectorum. Probatio cõſequentiæ, quia cuicunq; poteſt quodlibet aliquorum ineſſe ſi ei poſſunt duo ineſſe ſimul, quia non opponuntur; etiã infinita talia ſimul poſſunt eidem ineſſe, quia ex pluralitate inexiſtentiũ non ſequitur noua impoſſibilitas. Nec iſta infinitas eſt incõpoſſibilis intellectui creato, quia ex hoc non concluditur eſſe perfectior ſi eſt in actu ſecundũ omnes ſuas potẽtias paſſiuas, quàm quando eſt in potentia ad illos actus, quod eſt intelligendũ de perfectione eſſentiali, ſed intellectus ſimul eſt in potentia ad infinitas viſiones, ergo ſi eſſet in actu ſm omnes non ſequeretur maior infinitas, quàm modo, ꝙ autem intellectus animæ Chriſti de facto habeat huiuſmodi infinitam viſionem: patet per illud Auguſt. Fortaſſis non erunt ibi cogitationes volubiles: quod licet ſit dubium de ſanctis: videtur tamen probabile de iſta beatiſsima anima, ergo quæcunque nouit habitualiter nouit actualiter. Hoc confirmatur per Damaſ. dicentem, ꝙ iſta anima a principio habuit præſcientiam futurorum. Hæc autem non videtur ſcientia habitualis, quia futura contingentia non ſunt nata cognoſci ſiue in ſe, ſiue in verbo, niſi intuitiuæ. Præterea actus ſecundus eſt perfectior actu primo, & ita eſſet perfectior anima Chriſti cognoſcendo actualiter omnia, quàm habitualiter tantum. Si ergo rationes adductæ ad probãdum huiuſmodi impoſſibilitatem ſunt ſolubiles, videtur ꝙ oppoſitum tãquam probabilius ſit tenendum. Ad primam ergo rationem Henrici dicendum, ꝙ antecedens eſt verum intelligendo extenſiuæ, non autem intenſiuæ: poſſet enim virtus infinita intenſiori actu in illa obiecta. Ad ſm dicendum, ꝙ videre indiſtinctius reſpectu plurium nõ eſt neceſſario ex parte intellectus, vt eſt receptiuus, ſed ſolũ, vt eſt actiuę elicitiuus: poſſet enim recipere viſiones æque diſtinctas pluriũ ſicut paucorum. Poteſt etiam dici, ꝙ neque hoc concludit de intellectu vt eſt actiuus, quia & ſi de facto intellectus noſter indiſtinctius intelligit plura quàm pauca. hoc tamen non cõuenit ſibi neceſſario ex ratione ſua, qua eſt prior actu elicito, ſed ex aliquo cõcomitãte, quod non eſt neceſſe ponere in intellectu Chriſti. Ad tertium dicendũ, ꝙ infinitas extenſiua ad aliqua, vt ad formas recipiendas non concludit infinitam entitatem receptiui, ſicut patet de materia ſi eſſet receptiua infinitarum formarum, imo magis concludit imperfectionem, ſed infinitas extenſiua ad effectus ſimul

*Augu. 15. de Trinit.*

ſimul cauſabiles concludit infinitatem intenſiuam. Dicendum tamen ſi intellectus ponitur actiuè elicitiuus infinitorum, ꝙ nec illa infinitas extenſiua concludit infinitatem intenſiuam intellectus ſed obiecti, quod eſt cauſa principalis actiua reſpectu illarum viſionum. Quinto notandum, ꝙ præcedens poſitio, vt dicit Sco. poteſt poni duobus modis. Vno modo, ꝙ anima Chriſti habet vnam viſionem reſpectu verbi & omnium obiectorum ſecundariorum relucentiū in verbo ad quæ habet reſpectus diſtinctos, nec ſequitur infinitas actus fundantis huiuſmodi reſpectus, quia obiecta non habēt eſſe in actu. Alio modo, quòd reſpectu cuiuſcunque obiecti eſt propria viſio: ita ꝙ eſſent ſimul infinitæ viſiones. Hoc autem videtur contradicere multis auctoritatibus philoſophorum, & ſanctorum dicentium, ꝙ non poſſunt eſſe aliqua infinita ſimul. Et præterea anima Chriſti cum ſit finita non videtur eſſe capax infinitarum viſionum. Si autem primus modus ponitur, non propter hoc ſequitur illam viſionē eſſe formaliter infinitā, ſicut nec viſio obiecti infiniti in intellectu animæ eſt infinita. Licet autem poſſet intellectus creatus recipere vnam viſionem infinitorum, vel infinitas viſiones: tamē vt dicit Sco. non videtur, ꝙ poſſit elicere actiuè viſiones infinitas, quod eſt intelligendum virtute propria, quia hoc poteſt fieri virtute diuina principaliter agente. Sexto notandum, ſicut dicit Sco. ꝙ ſi prędicta tertia via in præcedētibus notabilibus nō placet, neque ſimul recipiendo viſiones infinitorum, neq; vnā viſionem infinitorum poteſt dici, quòd videt omnia habitualiter: non tamen actualiter exponendo hoc modo, ꝙ per aliquē actum videt verbum, & per illū actum omnia relucentia in verbo ſunt ſibi præſentia in actu primo, & per hoc habitualiter nota. generaliter enim loquendo illud dicitur habitualiter notum cuius eſt actus primus ſufficienter oſtēſiuus. Anima ergo Chriſti habitualiter omnia videt: nō tamen per habitum inhærentē. vt ponebat ſecunda opinio: ſed quia per actum quo videt verbū ipſum verbum eſt ſibi manifeſtum. vt ſpeculum voluntarium repræſentans omnia, ꝙ autem nō videat omnia actualiter probatur, quia attentio circa plura obiecta eſt minus perfecta: ergo non videtur poſſibile potentiam finitam perfecta attentione videre īfinita ſimul. Præterea ſi actualiter videret infinita, pfectio eius in infinitum excederet perfectionem alterius animæ beatæ. Licet ergo verbum, vt voluntariè oſtēdens omnia ſit voluntariæ præſens illi animæ: ipſa tamen non poteſt ſimul omnia recipere: ſed quodlibet ſigillatim, & ita poteſt videre quodlibet de numero infinitorum. Et ſi dicatur, quòd ita poteſt quilibet beatus dicēdum, quòd cuilibet alii beato verbum eſt ſpeculum repræſentans determinata vltra, quæ non poſſunt velle ordinatè videre alia: ſed animæ Chriſti eſt ſpeculum repræſentans omnia: & ideo ipſa poteſt ordinatè velle videre omnia. His præmiſſis ponende ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Poteſt intellectus animæ

mæ Chriſti perfici viſione perfectiſſima verbi primo & immediate abſque alia forma prius perficiente. Tamen de facto nõ ſic perfecitur, niſi mediante lumine gloriæ. Prima pars probatur. Primo per Iſidorum lib. de ſummo bono dicentem. Trinitas ſibi ſoli nota eſt, & homini aſſumpto, quod non poteſt intelligi, niſi de notitia in termino, vel ſimpliciter, vel poſſibili creaturæ. Item ſubiectum receptiuum formæ habentis gradus, cui nullus repugnat poteſt quemlibet recipere: ſed anima ſic ſe habet reſpectu viſionis verbi: igitur. Minor patet, quia ſi alicui ſuſceptiuo inquãtum ſuſceptiuum repugnat aliquis gradus viſionis Dei. repugnat etiã cuilibet eiuſdem rationis: ſed nullus gradus talis viſionis repugnat cuilibet ſuſceptiuo: ergo nec alicui. Secunda pars. ſ. quòd primo & immediate: patet ex primo notabili. Et iterum ſic probat Sco. Tũ, quia ipſa uiſio eſt lumen perfectum. Tum, quia in intellectione naturali lumen præcedens uiſionem requiritur propter imperfectionem obiecti, quod non eſt de ſe actu intelligibile: ſed ꝑ lumen intellectus agentis, uel ſi eſt actu intelligibile, non eſt per ſe ſufficiens ad mouendum intellectum ad actum ſecundum: ſed diuina eſſentia eſt lux de ſe: ſummæ intelligibilis, & de ſe ꝑfectiſſime motiua intellectus. igitur &c. Nec ex hoc ſequitur, ꝙ poſſit intellectus ex puris naturalibus uidere uerbum, uidelicet ſic, quòd ex cauſa naturali poſſit ei ineſſe talis uiſio: licet bene ſequatur, quòd intellectus poſſit naturaliter in uiſionem. Tertia pars patet, ex fine primi notabilis. Secunda concluſio. Non poteſt dici animam Chriſti uidere omnia in uerbo habitualiter ꝑ habitum inhærentẽ, & nõ actualiter: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Dici poteſt, quòd anima Chriſti actualiter uidet omnia in uerbo, ſiue per unam uiſionem, ſiue plures, uel quòd uidet omnia habitualiter per aliquem actũ, quo uidet uerbum, per quem actum omnia in uerbo relucentia, ſunt ſibi præſentia in actu primo. Prima pars patet ex quarto & quinto notabilibus. & ſecũda pars ex ſexto. Ad primum ar. dicendum, quòd antecedens eſt uerum, quãdo aliquis intelligit rem aliter eſſe, q̃ ſit: non autem ſi intelligat aliter ideſt ſub alio modo intelligendi, quàm ſit modus obiecti. Poteſt enim infinitum uere intelligi per intellectionem finitam. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd licet aliqui negent obiectum, ſub ratione infiniti uideri ab intellectu creato: licet concedant infinitatem uideri non formaliter, ſed concomitanter Sco: tamen concedit, quòd nihil niſi ſub ratione infiniti formaliter, poteſt quietare intellectum: ita, quòd ſi infinitas tantum uideretur cõcomitanter, nõ plus quietaret potentiam obiectum infinitum q̃ aliud. ſic enim accideret ſibi infinitas, ut comparatur ad potentiam illam. Et cum dicitur quòd intellectus compræhenderet illud obiectum, non ſequitur ut patet ex ſecundo notabili. Ad tertium arg. patet reſponſio ex quarto & quinto notabilibus. Ad quartum arg. dicendũ quòd conſequentia non ualet,

quia illę illuminationes ſunt ordinatæ, ſm ordinem non naturarum ſed gratiarũ. Et ideo primo ſit reuelatio huic animę, & ab ea illuminantur angeli.

*Vtrum anima Chriſti nouerit omnia perfectiſsimè in ſuo genere.*

*Tho. 3. p. q. 11. art. 1. 2. & q. 12. art. 1. Dur. 3. d. 14. q. 3.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum anima Chriſti nouerit omnia perfectiſſimè in genere proprio. Primo ar. ꝙ non, quia Lucæ. ij. dicitur. Ieſus proficiebat ætate & ſapientia. Secũdo ar. ad Heb. j. dicitur. Didicit ex his, quæ paſſus eſt obedientiam. Tertio ar. Chriſtus fuit viator, ergo habuit cognitionem competentem viatori: ſed illa eſt ex multis actibus vt patet per philoſophum j. Meta. & ij. poſte. Quarto ar. Chriſtus fuit rationalis, ergo habuit actum competẽtem rationali, videlicet diſcursũ a notis ad ignota. Contra. Nulla imperfectio ponenda eſt in anima Chriſti: ſed ignorantia eſt imperfectio: igitur. Item angeli nouerũt omnia in proprio genere: ergo multo magis iſta anima, quæ fuit perfecta ſumma perfectione ſupernaturali, & pari ratione ſumma perfectione naturali. Primo notandum quòd opinio beati Thomæ in tertia parte eſt, quòd cognitione infuſa nouit omnia per ſpecies, videlicet intelligibiles infuſas, & quo ad hoc non potuit proficere, ſed quantum ad notitiam acquiſitã proficere potuit. Quod probatur, quia habuit intellectũ agentem, & paſſibilem quorum propria operatio eſt abſtrahere ſpecies intelligibiles, & eas recipere. Contra hanc opinionem arguit Sco. quia duæ perfectę cognitiones eiuſdem obiecti, & ſm eandem rationem, nõ poſſunt ſimul eſſe in eodem, quia aut vtraque illarum cognoſcitur obiectũ perfectè quantum eſt cognoſcibile: & tunc altera ſuperfluit, aut non & tunc neutra eſt perfecta. Contra rationẽ vero ſic arguit, quia tunc beatus, cum habeat intellectum agẽtem, & poſſibilem poterit acquirere ſcientiam: & potentia augmẽtatiua, & aliæ potentiæ, quæ erunt in beatis eiuſdem rationis, cum noſtris poterunt habere actus ſuos: & etiam Adam in ſtatu innocẽtiæ potuit augmentari, quod eſt falſum. Ex his autem inſtantiis patet, quòd potentiæ perfectæ non ſemp poſſunt in actus ſuos, quã videlicet iam ſunt inducti termini talium actionum, quòd autẽ tunc non poſſunt agere, nõ eſt propter imperfectionem ſui: ſed propter poſitionem termini ab alio agẽte. Nec propter hoc ſunt neganda tales potentiæ eſſe in natura, quia ſimpliciter ſunt perfectiones naturæ. Alia eſt opinio Henrici, quòd anima Chriſti omnia nouit habitualiter non actualiter. Sed contra hanc opinionem argutum eſt in quæſtione præcedẽti. Secũdo notandum, quòd duplex eſt cognitio .ſ. abſtractiua & intuitiua, & vtraq; cognitione cognoſci poteſt tam natura, vt præcedit ſingularitatẽ, quàm ſingulare vt hoc. De cognitione autẽ abſtractiua dici poteſt, ſm Scot. quòd anima Chriſti nouit omnia

omnia vniuerſalia, ſiue quiditates per ſpecies infuſas, cū illa notitia, ſit perfectiōis in intellectu creato; qui paſſiuus eſt reſpectū cuiuſcūq; obiecti intelligibilis. Nec etiam hmōi cognitio eſt in cōpoſſibilis cognitioni ī verbo, quia ſm Aug. Simul ſtant cognitio in verbo & cognitio in proprio genere. hoc autem modo. ſ. abſtractiuè, & habitualiter, vel non nouit omnia ſingularia, ſub propriis rōnibus puta, ſi nō habet ſpecies infuſas, niſi quiditatum, quæ non ſunt rationes cognoſcēdi ſingularia, ſub ꝓpriis rationibus. Vel ſi ponitur. cognoſcere habitualiter, & abſtractiue ſingularia quantum ſunt cognoſcibilia ab intellectu creato concedendum eſt cuiuſlibet ſingularis propriā eſſe ſpeciem in intellectu illo. Et ſi hoc nō placet dici poteſt, quòd anima illa nouit habitualiter. & abſtractiuè aliqua ſingularia per proprias ſpecies infuſas, & alia poteſt noſcere habitualiter, ſi fiant in exiſtētia reali. eo modo quo dictū eſt in ij. tractatu. Angelū poſſe acquirere notitiam aliquorū obiectorum per actionē illorum in intellectu ſuo. Nec tn̄ oportet ponere animā illam cognoſcere actualiter quiditates, aut ſingularia, quia notitia actualis in genere proprio eſt ſm virtutē naturalem ipſius intellectus in ſe. Non autem poteſt intellectus finitus ad quæcunque obiecta ſimul diſtinctè percipienda conuerti virtute naturali. Loquendo vero de cognitione intuitiua quæ eſt de natura vel ſingulari, vt concernit actualem exiſtentiam, diſtinguit ipſe Scot. quia vel illa eſt perfecta præſentia, qualis eſt de obiecto, vt eſt aliter exiſtens, vel imperfecta qualis eſt opinio de futuro, vel memoria de præterito: primo modo non nouit omnia in genere proprio, quia obiectum illo modo non eſt cognoſcibile, niſi vt præſens in ſe: multa autem non fuerunt, nec eſſe poterunt præſentia illi intellectui, ſecundum exiſtentiam actualem ipſorum. Similiter quantum ad intuitiuā imperfectam, quæ relinquitur ex iſta ꝑfecta oportet dicere, quòd profecit, quia de talibus perfectæ intuitiuè cognitis derelictæ ſunt plures memoriæ quibus cognoſcuntur illa obiecta, quantum ad conditiones exiſtentiæ non vt præſentia ſed vt præterita. Hoc itaque modo Chriſtus ꝑ experientiam dicitur multa didiciſſe per cognitionem intuitiuam obiectorum quantū ad exiſtentiam, & per memorias ab eis derelictas. Sed circa prædicta eſt vnum dubiū; quia ea, quæ repræſentantur in repræſentatiuo ſupereminenti nobiliori modo repræſentantur, q̄ in ſeipſis: ergo anima Chriſti uidens diuinam eſſentiam omnia videbat in ea intuitiuè, & ſic videtur, quòd nō profecit quantum ad notitiam intuitiuam: dicendum, quod habuit intuitiuam perfectā in verbo: ſed non extra verbum, ſiue in proprio genere obiectorū. Tertio notandum, quod ſicut dicit Scotus. Animam Chriſti cognoſcere omnia perfectiſſimè in genere proprio, poteſt intelligi dupliciter. vel de cognitione actuali vel habituali. Loquendo de habituali perfectiſsimè nouit, quia probabile eſt illam animā habere ſpecies intelligibiles perfe-

Gen. 4.

perfectiſſimas, & ſummam notitiam poſſibilem conferri creaturæ. Si autem loquamur de actuali. tunc diſtinguendũ eſt, vel abſtractiuè, vel intuitiuè. Primo modo non poteſt perfectiſſimæ noſcere ex ea parte qua intellectus eſt cauſa partialis reſpectu intellectionis, quia intellectus ſuus non eſt perfectiſſimus intellectus creatus, ſecundo modo ſcilicet intuitiuè cum ibi obiectũ, vt in ſe præſens operetur. Similiter dicẽdum, quòd intellectus cuius intellectualitas eſt imperfectior, habet illum actum imperfectiorem. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Intellectus animæ Chriſti omnia nouit habitualiter perfectiſſime in genere proprio, loquendo de notitia abſtractiua non autem loquẽdo de notitia intuitiua, patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, ꝙ Chriſtus proficiebat ætate, & ſapientia non quidem in ſe, ſed in aliis, qui de eius ſapientia proficiebant, vel dicendum, ꝙ profecit non acquirendo cognitionem abſtractiuam aliquorũ, ſed intuitiuam tam actualem, quàm habitualem. Ad ſecundum arg. patet reſponſio ex ſolutione primi. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ proceſſus ille, quem ponit philoſophus primo Metaphiſicè, nõ eſt neceſſarius in cognitione abſtractiua quando habetur per ſpecies infuſas, ſicut fuit in anima Chriſti. Ad quartum argu. dicendum, quòd diſcurſus non ſemper facit acquirere cognitionẽ de concluſione ad quã diſcurritur, ſed vel ſic, vel cognitione vti præhabita.

*Vtrum Chriſto fuerit collata ſumma gratia.*

*Thom. 3. p. q. 7. arti. 9. Scot. 3. d. 13. q. 1. Duran. 3. d. 13. q. 1.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum Chriſto fuerit collata ſumma gratia, & ſumma fruitio poſſibilis naturæ creatæ. Primo argu. ꝙ non, quia anima Chriſti non eſt ſummum gratificabile, cum non ſit ſumma natura intellectualis. Secundo arg. Gratia, quę eſt in anima Chriſti eſt finita ergo fieri poteſt maior. Tertio ar. ſi non poſſit dari maior gratia, aut hoc eſt propter rationẽ formæ in ſe, aut propter aliquid ex parte efficientis, aut ex parte ſuſceptiui. Non primum, quia eſt participatio charitatis infinitæ, ergo poteſt creſcere in infinitũ. Nec ſecundum quia efficiens eſt infinitum. Nec tertium, quia forma recepta ſemper ampliat capacitatem recipientis, quia charitas dilatat. Quarto argu. ſm Auguſtinum libro de trinitate. Beatus eſt, qui habet quicquid vult & nihil mali vult. Quod ſic eſt intelligendum, vt ſcilicet habeat quicquid poteſt rectè velle alias aliquis ſanctus in via poſſet eſſe beatus pro aliquo inſtanti, quo poteſt habere quicquid vult, & nihil mali velle. ſed poteſt Michael rectè velle habere tantam gratiam, quantam natura eius eſt capax, velle enim liberum ſemper eſt rectum quando conformatur volũtati natutali, quæ ſemper eſt recta. voluntas autẽ naturalis Michaelis eſt ad tantam

tantam gratiam, quantam natura eius eſt capax. Natura autem animæ Chriſti non eſt ita excellens, nec per conſequens tantæ gratiæ capax, ſicut natura Michaelis ergo anima Chriſti de facto non habet tantam gratiam, quantam habet Michael, ſi Michael eſt beatus. Quinto arguitur. Anima Chriſti non habet ſummam inclinationem ad gratiam cum non habeat ſummam naturam, igitur. Sexto arguitur. Voluntas animæ Chriſti, nõ poteſt habere ſummam rationem actui in eliciendo, actum fruendi, ergo non habet ſummã fruitionem. Contra. Anima Chriſti aſſumpta eſt ad ſummã vnionem quantum ad eſſe: ergo etiã quantum ad operari: ſumma autem vnio, quantum ad operari non eſt niſi per ſummam gratiã & ſummam fruitionem. Primo notandum, quòd ſicut dicit Sco. ſummũ dicitur dupliciter. Vno modo poſitiuè per excedẽtiam ad omnia alia. Secundo modo, negatiuè per non excedi ab aliquo alio. Secundo notandum, quòd ſumma gratia exponendo negatiuè potuit creari, ſimul vnica creatione, quod probat Scot. quia data aliqua gratia infima, quæro aſcendendo autem ſtatus ad aliquam ſupremam. & ſic habetur propoſitum, aut procedi poteſt in infinitum, & tunc gratia illa, quæ tunc in infinitum excedit gratiam infimam, eſt in infinitum perfectior, & ita erit in ſe intenſiuè infinita: ergo cũ ipſa videatur ab intellectu diuino, ſicut vnum creabile, poteſt vna creatione creari, & ita per hoc impoſſibile, quod infertur ſcilicet, quod ſit gratia, ſic infinita habetur propoſitum videlicet, ꝙ iſta gratia poſſit vnica creatione creari. probat etiam Scot. ꝙ talis gratia, ſumma poſſit conferri creaturæ, quia ſubiectũ receptiuum accidentis conuenientis habentis gradus, quod nõ determinatur ex ſe ad aliquẽ gradum poteſt, quantum eſt ex ſe recipere illud accidens, ſecundum quemcunque illorum graduum anima eſt tale ſubiectum reſpectu gratiæ. igitur. Tertio notandum, quod animã poſſe ſummè frui, poteſt intelligi dupliciter. Vel formaliter habendo, videlicet fruitionem a quocunq; cauſetur, vel effectiuè, vel actiuè eliciendo ſummam fruitionẽ. Poſſet autem Deus dare ſummam fruitionem, ſine ſumma gratia, quia gratia reſpectu fruitionis, habet tantum rationẽ cauſæ efficientis ſecundæ: & quicqd Deus poteſt facere per eam efficiẽtem mediam, poteſt facere ſine ea. Poteſt etiam dici, quòd ſine gratia Deo ſupplente actionẽ gratiæ poſſet voluntas, ſecundum ſuam cauſalitatem agere ad tantam fruitionem, quanta poſſet elici a voluntate, cum gratia tñ hoc non poſſet de potentia ordinata quemadmodum dictum eſt de intellectu, & viſione, in quæſtione præcedenti. Et ſi inſtetur ꝙ gratia requiritur, cum voluntate ad actũ meriti: ergo multomagis ad actum fruitionis, qui eſt excellentior. Item niſi ſic poſſet aliquis eſſe beatus, ſine charitate qua poſſet frui. Ad primũ dicendum, ꝙ meritum reqritur, vt actus liberè, & actiuè eliciatur a voluntate, & ita etiã requiritur gratia ad fruitionẽ, vt eliciendam actiuè a voluntate. ſed

ad habendum formaliter a Deo hunc actum, qui dicitur meritũ, ſiue illum, qui dicitur fruitio, nõ neceſſario requiritur gratia, q̄a gratia non eſt ratio recipiendi talem formam, ſed ipſamet volũtas. Ad aliud dicendum, ꝙ conſequentia nõ valet, quia illa fruitio non eſſet ſummæ laudabilis, ſi immediate a Deo cauſaretur, & non a voluntate eo, ꝙ nõ eſſet in poteſtate voluntatis fruẽtis. & dato ꝙ eſſet effectiuè a voluntate, tamen non eſſet fruitio beatifica, quia ſic fruens non habet quicquid poteſt rectè velle, quia poteſt rectè velle habere charitatem perfectam, vt ſit eius operatio Deo acceptiſſima, vt dicit Fran. de Maro. Vel dicendum, ꝙ concludit argumen. de potentia Dei abſoluta, & non ordinata. ſed prima reſponſio videtur melior. Quarto notandum, ꝙ in anima Chriſti põt diſtingui triplex gratia. videlicet gratia vnionis: gratia ſingularis perſonæ. & gratia capitis. gratia vnionis poteſt intelligi tripliciter, vt di. b. Bon. Primo modo ipſa gratuita Dei voluntas vniens ſibi naturam humanã. Secundo ipſa vnio quæ eſt relatio fundata in natura humana, quã verbum terminat. Tertio modo habitus ſupernaturalis videlicet gratia, ſiue charitas ſumma, quæ de cõgruo ſequitur hanc vnionẽ. gratia autem ſingularis perſonæ, dicitur ipſa gratia ſumma, pro quanto perficit ipſam animã Chriſti, p̄ quam anima illa eſt deiformis, q̄tum eſt poſſibile, gratia vero capitis intelligi põt, vel ipſa vnio gratuita, vel ipſa habitualis gratia ſumma pro quanto, ſm talẽ gratiam Chriſtus homo dicitur caput Eccleſiæ, vbi conſiderandum eſt, ſecundum Bon. quòd in ſpiritualibus dicitur caput tranſumptiuè ad ſimilitudinem materialis capitis. In capite autem materiali reperiũtur hæc tria. ſ. ꝙ eſt membrũ conforme, eſt mẽbrorum principium: eſt etiã influxiuum ſenſus & motus. Chriſtus autem ratione naturę aſſumptæ eſt nobis conformis, eſt autẽ principium electorum principaliter quidem ratione diuinitatis & meritorie ratione humanitatis: influit autem motum & ſenſum, tam ratione diuinitatis, q̄ humanitatis. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. 3.di.13.

Prima eſt. Exponendo ſummum poſitiuè non potuit Deus conferre animæ Chriſti ſummam gratiam poſſibilem: ſed bene exponendo negatiuè. Prima pars probatur a Sco. q̄a Deus poteſt creare æqualem, poteſt enim aliam naturam æqualem iſti aſſumere, & æqualem gratiam, & fruitionem ſibi dare. ſecunda pars patet, ex ſecundo notabili. ſecunda concluſio. Probabile eſt, ꝙ de facto collata fuit animæ Chriſti ſumma gratia, & ſumma fruitio creabilis, probat Sco. quia probabile eſt, quòd Deus ei tantam gratiam contulerit, quantam potuerit conferre. Potuit autem, vt patet, ex dictis conferre ſummã gratiam creabilem, & per conſequens ſummam fruitionẽm, igitur. Et addit Scotus, quòd in cõmendãdo Chriſtum magis vult excedere, quàm deficere ſi propter ignorantiam oporteat in alterum incidere. Confirmatur autem ratio per illud Auguſt. lib. de libero arbitrio. Quicquid vera ratione occurrerit, ſcias hoc

Deum

Deum magis feciſſe, quàm non feciſſe. Videtur autem ſimpliciter melius, ſecundum rectam rationem ſummã gratiam eſſe alicui collatam, quàm non eſſe collatam, quia in hoc manifeſtatur ſumma Dei miſericordia dando ſummum bonum gratiæ, & fruitionis, ſine meritis. Et ſi quæratur, quare Deus fecit ſummã gloriam, & non ſummam naturam. Dicit Scotus, quòd dubium eſt an Deus fecerit, aut non fecerit ſummam naturam. Et dicere, ꝙ non fecerit videtur eſſe contra auctoritatem Aug. nuper allegatam: ſed etiam dato, ꝙ non fecerit ſummam naturam, nõ tamen ſequitur quin fecerit ſummã gratiam. Et ratio eſt, quia in quocunq; opere naturæ ſummè manifeſtatur diuina potentia, & ſapientia in producendo res de nihilo, & eas gubernando, & hæc ſunt, quæ pertinent ad ierarchiã totius vniuerſi, quantum ad eſſe naturæ: ſed miſericordia & iuſtitia, quæ pertinent ad ierarchiã naturarum intellectualium, q̃tum ad eſſe morale non ſummè manifeſtatur in quocũq; opere gratiæ immo videtur, quòd ſumma miſericordia nõ manifeſtatũ, niſi ſine meritis ſumma gratia, & gloria detur. Tertia concluſio. ſm gratiam capitis Chriſtus cõuenienter dicitur caput hominũ ac etiam Angelorũ. Prima pars patet, ex quarto notabili. Vnde dicit *Paulus* ad Epheſios. Ipſum dedit caput ſupra omnem eccleſiam. Aduertendum eſt autem quemadmodum ſatis ſequitur ex dictis, & doctor ſanctus determinat in tertia parte, quòd Chriſtus non dicitur caput hominũ damnatorum, nec actu, nec potentia. Dicitur autem caput infidelium potentia ſolum, quia poſſunt effici membra Chriſti: dicitur autem caput fideliũ non habentium charitatẽ, ex parte ſenſus, ſiue cognitionis, ſed non ex parte motus charitatis, bonorũ vero, tam ex parte ſenſus, q̃ ex parte motus imperfecte tamẽ in via, quia poſſunt labi, ſed cõplete in patria. Ex quo intelligitur Chriſtum eſſe caput vtriuſq; teſtamenti. Et licet in veteri teſtamento nõ haberẽt Chriſtum, iã natum in actu, habebant tamen in fide. Secunda pars concluſionis eſt intelligenda, non ſm conformitatem naturæ, ſed propter influentiam probatur, per illud ad Eph. *Propoſuit omnia reſtaurare in Chriſto, q̃ in cęlis, & etiã quæ in terra ſunt.* Vbi glo. in cœlis Angelorũ numerum diminutum implendo, & in terra ipſum dedit caput ſuper omnẽ eccleſiã ſcilicet tam triumphantẽ, quàm militantem. Nec mirum cũ Lucifer dicatur caput non ſolum dæmonum, ſed etiam hominũ peruerſorum. Ad primum ar. dicẽdum, ſm Sco. quòd quodcunque gratificabile capax eſt in potentia obedientiali, q̃tæcunq; gratiæ, vt patet ſatis ex ſecundo notabili. Non oportet ergo, quòd ſm præciſam proportionẽ perfectionis, & perfectibilis perfectus perfectibile, fit capax maioris pfectionis, immo totum perfectibile in communi reſpicit totam perfectionem in communi, & quodlibet quamlibet. Licet hoc habeat probabilitatem de ſubiectis, & accidentibus naturalibus, quæ cauſantur ex eis. Ad ſecundũ ar. dicit *Sco.* qđ intelligi poteſt vltra iſtam gratiam poſſe fieri

Ephe. 1.

Ephe. 1.

fieri aliquis alius gradus gratiæ: autem aliquis gradus in alia ſpecie ſuperiori perfectionis ſupernaturalis, aut abſolute. aliquis gradus ſuperior. ſi primo modo dicendum, ꝙ non poteſt immo includit contradictionem, quia gratia iſta eſt in termino, ideo nullus alius gradus, gratiæ eſt ei compoſsibilis. Secundo modo tunc ponendo gratiam eſſe ſummam perfectionem, eodem modo diceretur. Si autem non ſit ſumma perfectio ſupernaturalis ſed fruitio, concedi poteſt, quòd vltra ſummum gradum charitatis & gratiæ dari poteſt gradus ſuperior vltra illam ſpeciem, ſcilicet gradus fruendi. Si tertio modo, dici poteſt, quòd extra totum genus qualitatum nobiliſsimarum, poteſt dari gradus ſuperior in genere ſubſtantiæ, totum enim genus ſubſtãtiæ excedit totum genus qualitatis, nec eſt inconueniens, ꝙ minima ſubſtãtia in perfectione naturali excedat quodcunq; accidens, licet aliqđ accidens in perfectione ſupernaturali, hoc eſt in coniungẽdo obiecto ſupnaturali excedat ſubſtantiam: tale enim accidẽs non dicitur ex ſe perfectum, ſed ex hoc, ꝙ coniungit immediate cũ obiecto perfecto. Ad tertiũ ar. dicit Sco. quòd ratio eſt ex parte illorum triũ charitas enim creata eſt quædam participatio Dei ideo neceſſe, quòd ſecundum aliquem gradum determinatũ participet infinitam perfectionem. Efficiens autem, licet ſit infinitum tamen efficit de nihilo naturam limitatam. Capacitas.n. alicuius finiti, non eſt ad formã infinitam: Et cũ dicatur, quòd forma auget capacitatem, dicit Scotus, ꝙ in natura rei eſt ſumma capacitas, vel minor ante omnem formam receptã, nec illa augetur aut minuitur, quancunque formam recipiat, quia poſſe habere gratiam, ſecundum Auguſtinum ineſt homini a natura. Ad quartum argumentum dicẽdum, ſecundum Scotum, ꝙ beatus habet quicquid poteſt velle rectè, non de potentia abſoluta, ſed de potentia ordinata, vel habet quicquid Deus vult eũ velle. & ideo non poteſt aliam gloriã rectè velle. Et cum probatur per voluntatem naturalem, quæ ſemper eſt recta dicendum, ꝙ appetitus naturalis cuiuslibet voluntatis eſt ad ſummam gloriam. i. voluntas poſſet naturaliter perfici tanta gloria, nec tamẽ eſt ibi tãta naturalis inclinatio ad ſummam gloriam, quod oppoſitum violẽter inſit. immo poteſt quietari in minima. & ratio eſt, quia non habet principium intrinſecum determinans eum ad aliquem gradum determinatum. Et cum dicitur, quod voluntas libera erit recta ſi conſonet volũtati naturali. dicendum, ꝙ non ſemper: ſed tantum quãdo cum hoc conſonat voluntati diuinæ. Ad quintum argumentum, dicit Sco. ꝙ licet iſta anima non habeat ſummam inclinationem ad ſummam gratiam, quantum eſt ex parte fundamenti inclinationis, tamen habet inclinationem ad ſummam gratiam, qua poſsit ſummæ coniungi obiecto. & ita, licet poſſet quietari per quamcunque gratiam, non tamẽ ſummæ quietatur, ſine ſumma gratia. Ad ſextum argumẽtum patet reſponſio, ex tertio notabili.

*Vtrum Chriſtus meruerit nobis gratiam.*

*Scot. 3. d. 19. q. 1.*

QVarto quæritur. Vtrũ Chriſtus in anima ſua gratia ſumma īformatus, meruerit nobis gratiam, & gloriã etiã a primo inſtanti incarnationis. Primo arguitur, quòd nõ potuit mereri, quia voluntas eius fuit perfectè coniuncta fini vltimo: ergo non potuit peccare, & per conſequens nec mereri. Secundo arguitur. Voluntas Chriſti ſemper fruebatur: ergo nũquàm meruit. conſequentia patet, quia aut fruitio, & meritũ eſſent duo actus, aut vnus. Non primum, quia voluntas creata fruitur q̃tum poteſt: ſed vna potentia circa idem obiectum nõ poteſt habere niſi vnum actum adequatum. Primum autem obiectum meriti eſt ipſæ Deus, & ſimiliter obiectum fruitionis, nec poteſt dici, ꝙ ſit vnus actus, quia de ratione actus meritorii eſt, quod contingenter eliciatur: fruitio vero neceſſario elicitur. Tertio arguitur, ꝙ nõ meruerit in primo inſtanti, quia omne quod eſt qñ eſt, neceſſe eſt eſſe: ergo ſi Chriſtus meruerit in primo inſtanti tunc pro illo inſtanti actus ille erat neceſſarius: ſed nullum neceſſarium eſt meritorium. igitur. Quarto arguitur. Duæ mutationes quarũ terminus vnius præcedit terminum alterius nõ ſunt ſimul duratione: ſed creatio voluntatis in eſſe primo, & motio voluntatis ad proprium actum ſunt duæ tales mutationes: ergo non potuit voluntas ſimul eſſe & operari. Quinto arguitur, ſi ſic, ergo Angelus potuit peccare in primo inſtanti. probatio conſequentiꝫ patet, q̃a ſecundum philoſophum eadem eſt menſura oppoſitorum conſequens autem eſt falſum, ſm Anſel. li. de caſu diaboli. Angelus non potuit habere a ſe primum velle, ſic enim ante primũ velle haberet velle, ergo primũ velle habet a Deo, igitur. Item in primo inſtanti fuit in Angelo motus naturalis rectiſſim⁹ voluntatis. ergo non potuit habere velle deordinatum. Sexto arguitur, quòd non meruerit nobis gratiam & gloriã, quia præmium excedit meritum: ſed præmium omnium aliorum nõ excedit meritum Chriſti, igitur. Septimo arguitur. Peccatũ aliorum fuit infinitum malum, quia videlicet contra bonum infinitum, ſed meritum Chriſti fuit finitum; ergo meritum Chriſti non potuit delere peccatũ aliorum. igitur. Octauo arguitur. Poſſent eſſe infiniti homines, ſi mundus ſemper duraret ergo tunc foret in mũdo infinita culpa ergo cum meritum Chriſti, fuerit finitum non ſufficeret pro remiſſione offenſæ, & collatione gratiæ & gloriæ omnium. Contra. Ad actum meritorium ſufficiunt potentia, & diſpoſitio gratuita, ſcilicet gratia præſentia obiecti & vſus potentiæ circa illud, ſed omnia iſta fuerunt in Chriſto a primo inſtanti. igitur. Et quantum ad ſecundum argu. per illud Leonis papæ di. Sicut a reatu nullum liberum reperit ſic liberandis omnibus venit. Primo notandum ſecundũ Scotum in quòd meritum eſt aliq̃d acceptatum in aliquo pro quo ab

Marginal notes: 4. Phi. t. c. 16. — 3 d. 18. q. 1.

ab acceptante eſt aliquid retribuẽdum illi, in quo eſt quaſi debitum, vel alteri pro quo meruit. Conſiſtit autem radix meriti, propriè loquendo de merito, in affectione iuſtitiæ non autem in affectione commodi, nec etiã in affectione iuſtitiæ, ut ordinat affectionem commodi. Primũ enim obiectum circa quod aliquis meret primo eſt ipſe Deus, ſecundum quòd affectione iuſtitiæ uult Deo bonum, ut eſſe, & bene eſſe, ſcilicet iuſtum, ſapientem, &cæ. voluntas autem affectione commodi reſpicit bonum proprium, & aliquando inordinate niſi reguletur affectione iuſtitiæ. Secundo notandum, quòd licet beati de communi lege ſint in termino, tam ſecundum affectionem iuſtitiæ, quàm ſecundũ affectionem commodi eo, quòd habent ſummum commodum, nec poſſunt aliquid velle, quod ſit eis incommodũ. Chriſtus tamen ſecundum aliquid fuit viator, & paſſibilis, ideo multa potuit libere velle contra affectionem commodi: & ſic mereri ieiunando, vigilando, orãdo, & multis alijs, uel exercendo talia exterius, vel volendo interius propter Deum, quia quantum ad illos actus fuit viator, non enim radicaliter includuntur in ſua beatitudine. Meruit itaque Chriſtus actibus partis ſenſitiuæ imperantis a voluntate, poteſt etiam dici, quòd quantum ad omnes actus portionis inferioris meruerit, & ſi portio ſuperior fuerit perfectè coniuncta Deo, quia eadem uoluntas erat paſſibilis ſecundum portionem inferiorẽ. Poteſt etiam concedi, quòd meruerit ſecundum portionem ſuperiorem, & ſecundum omnem actum eius. Omnis enim actus Chriſti ſecundum naturam humanam bonus erat, & laudabilis & Deo acceptus ad retribuendũ aliquid illi, vel alteri pro quo meruit, quia enim non erat ſimpliciter in termino, ideo potuit Deus omnem actum eius ſic acceptare. Et ſi inſtetur, quòd fuit extra viam ſecundum portionẽ ſuperiorem. Dicendum ꝙ acceptatio diuina nõ ſolum reſpicit actum, ſed etiam conditiones accidentales ſuppoſiti elicientis. ꝙ ergo Chriſtus ſecũdum aliquid non fuerit in termino ſimpliciter poteſt eſſe ratio, quia actus eius etiam beatificus eſt meritorius, & non actus alterius beati cum talia dependeant ex liberalitate acceptantis. Tertio notandum, ꝙ opinio Thomæ in tertia parte eſt, ꝙ quantum ad ſufficiẽtiam Chriſtus omnibus meruit deletionem culpæ, & collationẽ gratiæ, & gloriæ, non autem ſecũdum efficaciã. Nam propter excellentiã vitæ Chriſti, mors eius fuit ſufficiens pro redemptione omnium, ſed tamen non omnes ſe diſponunt ad recipiendũ redemptionis effectum. Sed contra hoc arguit Sco. quia ſi velle Chriſti infinite fuit acceptum, vel pro infinitis, ergo illud velle cum relatione ad ſuppoſitum verbi fuit formaliter infinitum, igitur anima Chriſti potuit ita perfectè frui Deo tali velle cum tali reſpectu, ſicut verbum ſuo velle proprio, quod eſt falſum. Item principium illius velle cũ omnibus reſpectibus ad verbum eſt finitum, ergo, & velle fuit formaliter finitum, & per conſequens finite acceptatum.

Nec

Nec habuit verbum cauſalitatem aliquam ſuper illud velle, quam non habuit tota trinitas. Contra ſecundam vero partem, ſic arguitur ſecundum Sco. quia ex hoc ſequeretur, quòd Chriſtus nõ meruerit nobis primam gratiam, quia reſpectu illius nõ eramus diſpoſiti, hoc autem eſt falſum. Meruit enim, vt nõ coniuncti coniungerentur ſibi, & in hoc potiſſime conſiſtebat meritum. Quarto notandum ſecundum Scot. quòd incarnatio Chriſti non fuit occaſionaliter præuiſa: prius enim prædeſtinatus eſt Chriſtus tanquam fini propinquior ceteris. Primo itaq; Deus intellexit ſe ſub ratione ſummi boni. In ſecundo ſigno intellexit omnes creaturas. In tertio prædeſtinauit aliquos ad gloriã & gratiam, & circa alios habuit actum negatiuum non prædeſtinando. In quarto præuidit omnes caſuros in Adam. In quinto præuidit remedium, ſcilicet ꝙ redimerentur per paſſionem patri offerendam pro electis, ſic enim efficaciter obtulit, & tota trinitas efficaciter acceptauit, & pro nullis aliis licet autem tantum potuerit acceptari paſſiue quantum trinitas potuit acceptare actiue: tamen ex ſua formali ratione non potuit acceptari in infinitum, & pro infinitis, ſed pro finitis tantum, licet ex circunſtantia ſuppoſiti habuit quãdam extrinſecam rationem acceptabilitatis pro infinitis. His premiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt: Chriſtus in primo inſtanti potuit mereri, probat Sco. quia oẽ habens actũ primũ perfectum, & obiectũ præſens in ratione obiecti, ſi nõ impediretur, & non ſit actus eius ſucceſſiuus, ſed permanẽs, poteſt agere pro quocunque inſtanti, quia non plura requiruntur ad actum, ſed hæc omnia fuerunt in Chriſto in primo inſtanti. igitur. Et ſi obiiciatur, quòd omnibus iſtis poſitis adhuc requiritur ad meritum deliberatio, & electio: electio autem præſupponit ſillogiſmum practicum, & diſcurſum: diſcurſus autem moram: dicendum, quòd in nobis ad mœrendum requiritur diſcurſus, cuius ratio eſt noſtra ignorantia, oportet enim quòd inquiramus quid ſit agendum antequam ſententiemus. Chriſtus autem a principio habuit omnem cognitionem, ideo potuit ſine ſillogizatione eligere. Secunda concl. Chriſtus non ſibi meruit fruitionem, nec etiã directe impaſſibilitatem, licet indirecte. Prima pars ſic probatur a Sco. quia ſi ſic, aut operatione elicitur circa ea, quæ ſunt ad finẽ aut circa ipſum finẽ. Nõ primũ, quia primũ actũ habuit circa finẽ fruendo. Nec ſecundum, quia operatio illi circa finem eſt ipſa fruitio. Et ſi arguatur, quia glorioſius eſt habere premium pro merito, quàm ſine merito, dicendum, ꝙ illud verũ eſt de premio quod habet haberi ex meritis, ſed cõiunctio illa aĩæ Chriſti cũ Deo ꝑ actũ fruitionis fuit tã excellẽs, ꝙ ad ipſum nõ potuit ꝓcedere meritũ. Vel aliter dici põt, licet aĩa Chriſti potuiſſet mereri illã fruitionẽ, niſi fuiſſet præuẽta actu beatifico, non tñ fuit inglorioſior, quia non meruit, quia ſic ꝓueniri ex liberalitate dantis eſt maioris nobilitatis, [& magis eſt ad decorẽ ſtatus beatorũ; vt vide

3. diſt. 19. q. 1.

licet illic inueniãtur oẽs gradus principales beatitudinis. Secunda pars concluſionis probatur a Sco. quia illud, quod infuiſſet ſi non fuiſſet per miraculum impeditum quantum eſt ex ratione ſui ante omnem actum cauſatum illius perſonæ, non cadit ſub merito illius perſonę, ſed impaſſibilitas corporis infuiſſet in primo inſtanti vnionis niſi per miraculum fuiſſet prohibita.

Tertia pars patet, quia bene concedi poteſt, quòd meruit amotionem impedimenti, ſcilicet deſitionem miraculi prohibentis redundantiam gloriæ in portionem inferiorem, & in corpus. Tertia concluſio. Chriſtus meruit gratiam, & gloriam omnibus electis patet ex dictis in quarto notabili. Et circa hoc notandum ſecundum Sco. quòd primam gratiam ſic nobis non cooperatur voluntas noſtra niſi in adultis baptizatis, vbi requiritur aliqua diſpoſitio voluntatis, ſed quantum ad gratiam pęnitentialem poſt lapſum in mortale actuale, licet meritum Chriſti ſit principale in merendo, & totalis cauſa, de condigno tamen requiritur aliquid ex parte recipientis, vt compunctio de peccato. De congruo: meruit etiam Chriſtus, vt totalis cauſa, vt omnibus in gratia decedentibus ianua paradiſi aperiretur nec ad amotionem huius obſtaculi cooperamur ei ſiue illud obſtaculum fuerit originale peccatum, ſiue aliquid aliud, nullus tamen actu ingreditur cœlum niſi cooperetur, & vtatur prima gratia quam ſibi meruit Chriſtus. Vnde etiam patres antiqui cooperabantur paſſioni Chriſti præuiſæ ad habitualem ingreſſum, vt videlicet amoto obſtaculo ingredi poſſent. Nos autẽ cooperamur paſſioni exhibitæ ad actualem ingreſſum, niſi impotentia excuſet, ſicut in paruulis quibus Deus immediate dat introitum in cœlum, & ideo habent minimam gloriam. Et ſi inſtetur, quia ſi omnibus electis meruit Chriſtus primam gratiam: ſequitur, quòd meruit eam primis parentibus, & ita premium præceſſit meritum, quod videtur falſum, quia eadem ratione dici poſſet, quòd angeli nunc mererẽtur premium, quod receperunt. Item ſi paſſio Chriſti præuiſa fuit ratio conferendi gratiam patribus, eadem ratione poſſet eſſe ratio prædeſtinandi, quod eſt falſum. igitur. Ad primam inſtantiam dicendum, quòd ſummum præmium, ad quod eſt ordinatum meritum non debet conferri ante meritum exhibitum. Vnde etiam actualis ingreſſus in paradiſum non dabatur ante paſſionem Chriſti, licet pro paſſione præuiſa remitteretur offenſa, & daretur gratia credentibus paſſionem exhibendam. Non eſt ergo ſimile de premio angelorum quia ſummum premium ipſorum eſt gloria, quæ dari non debuit ante merita exhibita. Ad ſecundam neganda eſt conſequẽtia, quia patres prius natura erant prædeſtinati, quàm paſſio Chriſti præuiſa, vt patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum neganda eſt ſecunda conſequentia, licet enim perfecta coniunctio quietans ſecundum omnem modum. ſ. ſecundum affectionem iuſticiæ, & ſecundum

eundem affectionem commodi, ſecundum quòd affectione iuſticiæ vult primo bonum Deo, & ſecundari ſibi: & affectione cõmodi vult ſibi ſemper bonum quomodo alij beati coniunguntur Deo, quia ſunt totaliter in termino prohibeat mereri, ſicut & peccare, tamen coniunctio perfecta ſecundum affectionem iuſticiæ tantum, & non ſecundum affectionem commodi licet faciat, vt homo peccare nõ poſſit non tamen impedit quin mereri poſſit. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd tenendo, quòd meruit ſecundum portionem inferiorem dicendũ eſt cum Sco. quòd actus beatificus, & meritorius ſunt duo actus quorum vnus reſpiciebat æternum, & alius temporale in ordinæ ad finem vltimum, nec oportet, quòd omnis actus meritorius ſit primo in executione circa Deum, ſed ſufficit, ꝙ ſit in intentione. Tenendo vero, quòd meruit ſecundum portionem ſuperiorem &c. dici poteſt, quòd meritum fuit circa obiecta relucentia in verbo ſicut diligendo electos, & volendo eis bonum. Et cum arguitur, quòd portio ſuperior habet actum beatificum adęquatum, verum eſt intenſiue ita, vt perfectiorem habere non poſſet: non tamen extẽſiue, quin ſimul alium imperfectiorem habere poſſet. Alioquin nullus beatus poſſet cognoſcere res in proprio genere. Concedunt etiam aliqui, quòd potuerit eſſe meritum reſpectu Dei, & ſic oportet dicere, quòd fuit idem actus cũ fruitione alia tamen, & alia ratione. Nec valet, quod objicitur de contingentia, quia actus meriti poteſt elici neceſſario eo modo quo actus fruendi, ſed non naturaliter, nec etiam eſt ibi neceſſitas ſimpliciter dicta. Ad tertium argumẽtum dicendum, quòd actus fuit in primo inſtanti contingens. Contigens enim nunquam eſt formaliter contingens niſi quando eſt. Cum autem dicitur: omne quod eſt quã do eſt neceſſe eſt eſſe, illa propoſitio vera eſt ſecundum compoſitionem, & non ſecundum diuiſionem. Ad quartum arg. dicendum, quòd maior eſt vera ſi terminus præcedit terminum duratione, hic autem tantum eſt ordo naturæ inter mutationes, & talis etiam eſt inter terminos. Ad quintum ar. dicendum, quòd angelus potuit peccare in primo inſtanti. Et cum dicitur, ꝙ angelus non potuit habere a ſe primum velle falſum eſt: habet enim primumvelle elicitum a voluntate perfecta in eſſe primo, licet non ab alio velle elicito. Dicendum etiam ad illam auctoritatem Anſelmi, ꝙ ipſe videtur fingere vnum angelum factum in affectione commodi ſine affectione iuſticiæ, talis autem angelus ſi fieret non plus poſſet mereri, quàm bos, quia ſequeretur effrenate apprehenſionem, ſicut in nobis appetitus ſenſitiuus, & hoc affectione commodi. Dicendum igitur, ꝙ in angelo, & homine ipſa voluntas ſecundum affectionem iuſticię, & commodi eſt totale principium perfectum in eſſe primo, reſpectu actus volendi. Ad aliud autem cum dicitur in primo inſtã ti ĩ angelo fuit motus naturalis rectiſſimus, dicendum, ꝙ motus naturalis non eſt actus elicitus,

ſed

ſed ſolum dicit naturalem inclinationem voluntatis in bonum, & nihil reale dicit aliud a volũtate: & ideo etiam in dæmonibus manet ille motus ſic rectiſſimus, ſicut & natura. Si autem ſumatur motus naturalis pro actu elicito conformi tali inclinationi, ille poteſt eſſe malus remanente natura integra. Ad ſextum argu. dici poteſt, quòd præmium, quod alij recipiunt pro merito Chriſti ſit formaliter melius, quam actus meritorius portionis inferioris. Tenendo autem quòd Chriſtus omni actu ſuo meruerit: dicendum, quòd non oportet ſemper premium excedere meritum: ſed ſolum quando idem meretur pro ſeipſo: tunc enim Deus communiter præmiat vltra condignum. Ad ſeptimum arg. dicendum, quòd peccatum non eſt infinitum formaliter intenſiue, licet per quandam denominationem extrinſecam propter infinitatẽ termini a quo auertit dici poſſit infinitum, & ſic etiam poteſt dici amor Dei in creatura infinitus. Si autem argueretur de pœna debita mortali, quia illa eſt infinita, verum eſt extenſiue ex ordinatione diuina: poſſet tamen Deus aliter punire, puta anihilando animam ſi vellet. Ad octauum ar. dicendum, ꝙ licet meritum Chriſti ſit finitum in ſe: tamen Deus premiat vltra condignum: ideo poteſt ratione alicuius conditionis perſonæ patientis acceptare paſſionẽ Chriſti pro infinitis, quia tm̃, & pro tot valet, & quantũ pro quot acceptatur a Deo, quamuis autem poſſet acceptare Deus paſſionem illam pro infinitis non tamen infinitè, quia nihil finitum poteſt ex parte diligibilis diligi infinite: tamen de facto nõ fuit acceptata niſi pro electis.

*Vtrum anima Christi habuerit omnipotentiam.*

*Th.3.p.q.13.ar.1. Dur.3.d.14.q.5.*

QVinto quæritur: Vtrum anima Chriſti habuerit omnipotentiam? Primo arguitur, quòd ſic, quia dicit Ambro. ſuper Lucam, quòd potentia quam Dei filius naturaliter habet homo, erat ex tempore accepturus. Secundo ar. Aĩa Chriſti habet oẽm ſcientiam, ergo & omnipotentiam. Tertio ar. Dicit Chriſtus. Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo, & in terra. *Math. ult.* Contra. Quod propriu m eſt Dei, non poteſt alicui creaturæ conuenire: ſed proprium eſt Dei eſſe omnipotentem: ſecundum illud Exodi.xv. Iſte Deus meus, & glorificabo eum. Et poſtea ſubditur. ops̃ nomen eius. *Exo.15* Notandum, ſecundũ Tho. in iij. parte, ꝙ aĩa Chriſti poteſt dupliciter conſiderari. *3.p.q.13.ar.1* Vno modo ſecundum propriam naturam, & virtutem ſiue naturalem ſiue gratuitam, & ſic potẽtiam habuit ad illos effectus faciendos, quæ ſunt animæ conuenientes, puta ad gubernandum corpus, vel ad diſponendũ actus humanos, & ad illuminandum per gratiæ, & ſcientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab eius perfectione deficientes, eo modo quo hoc cõuenire põt creaturæ rõnali. Alio modo prout eſt inſtrumentum verbi Dei ſibi perſonaliter vniti, & ſic habuit virtutẽ inſtrumentalẽ

ad omnes mutationis miraculoſas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem: immutationes vero creaturarũ prout ſunt vertibiles in nihil, non poſſunt eſſe niſi a ſolo Deo, qui ſicut ſolus poteſt creare, ita ſolus poteſt creaturas in nihilum redigere, & ſolus eas in eſſe conſeruat ne in nihilum decidant. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Anima Chriſti non habuit omnipotentiam ſimpliciter: patet ex dictis. Et ſi quis quærat: An habuerit potentiam ad exequendum propriam voluntatem. Dicendum ſecundum Tho. vbi ſupra: quòd anima Chriſti voluit aliquid dupliciter. Vno modo, vt per ſe implendum, & ſic nihil voluit, niſi quod potuit. Alio modo, vt implendum virtute diuina, & ſic propria virtute non potuit quicquid voluit. Conceditur tamen, quòd eius poteſtati ſubdebatur totaliter omnis diſpoſitio proprij corporis, non vt principali agenti: ſed vt inſtrumento. Ad primum ar. dicendum, quòd Ambro. loquitur de acceptione omnipotentię per vnionem perſonalem, & idiomatum communicationem, & non de acceptione formali, ſic videlicet quòd homo habuerit in ſe formaliter omnipotentiam. Ad ſecundum ar. negatur conſequentia, quia ſcire omnia eo modo quo anima Chriſti dicitur omnia ſcire: ſed non per oẽm modũ non arguit virtutem infinitã: poſſe autem omnia facere virtutem arguit infinitam. Ad tertium arg. dici poteſt, ſicut ad primum: vel reſpondendum eſt ſecundum ea, quæ ſunt in notabili dicta.

*Vtrum iſtæ præpoſitiones ſint veræ, Deus eſt homo, &c.*

*Tho. 3. p. q. 16. ar. 6. et q. 24. ar. 1. et 2. Dur. 3. d. 7. q. 1. 2. 3. Scot. 3. d. 7. q. 1. & 2.*

Circa quartum, quod ſuperius in prima parte huius tractatus propoſitum eſt vbi videndum eſt de quarũdam veritatum vnionem perſonalem ſequentium declaratione. Primo quæritur. Vtrum iſtę propoſitiones ſint veræ: Deus eſt homo: Deus factus eſt homo: & Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei. Primo ar. quòd prima non ſit vera, quia Deus & homo cum ſe habeant, vt finitum & infinitum, ſunt maxime diuerſa: ergo non poſſunt prædicari de ſe inuicem. Secundo ar. Maior eſt vnio diuinarum perſonarum in eſſentia quàm naturarũ in ſuppoſito Chriſti: ſed propter primã vna perſona non prędicatur de alia: ergo propter ſecundã nõ bene dr̃ Deus eſt hõ. Tertio ar. Si Deus eſt homo: aut homo prędicat relationem, aut aliquid ad ſe. Non primum, quia homo non dicitur relatiue. Si autem prædicat aliquid ad ſe: ergo dicitur de tribus ſecundum Augu. *De Trin. lib. 7.* ergo tres perſonæ erunt homo. Quarto arguitur. Dicit Athanaſius, ꝙ ſicut caro & anima vnus eſt homo, ita Deus, & homo, vnus eſt Chriſtus: ſed anima non prædicatur de carne, nec econtrario. igitur. Quinto arguit. ꝙ hæc non ſit vera Deus factus eſt homo, quia ſi ſic ſequeretur, ꝙ Deus eſſet factus, & mutatus: factio enim eſt mutatio: Sexto ar. Si Deus eſt factus hõ,

ergo Deus eſt factus Deus: conſequentia probatur, quia propter vnionem naturarum eſt cõmunicatio idiomatum. Septimo arguitur, quòd iſta non ſit vera: Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei, quia ſi ſic etiam iſta erit vera, Deus eſt prædeſtinatus filius Dei propter communicationem idiomatum. Contra. Dicit Auguſt. Talis fuit illa vnio, quæ Deum faceret hominem, & hominem Deum Et ad Ro. 1. Qui prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei in virtute. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus cauſa veritatis illius, Deus eſt homo, hæc eſt, quia verbum eſt homo: veritas autem huius, verbũ eſt homo, eſt tantum credita, aut ex aliquo credito oſtendẽda hoc modo: ſuppoſitum ſubſiſtens in aliqua natura dicitur tale formaliter ſecundum illam naturã: creditum eſt autem, ꝙ per talẽ vnionem verbum ſubſiſtit in natura humana, vt ſuppoſitum eius, ergo per eã verbum formaliter eſt homo. Secundo notandum, ꝙ ſicut aliud eſt vniuocum prædicatum, & aliud vniuoce prædicari ſtricte loquendo; album.n. eſt vniuocum prædicatum de ligno & lapide: proprie autem illud ſolum dicitur vniuoce prædicari, cuius ratio includitur in ratione ſubiecti. Ita, aliud eſt prædicatum eſſe quid: & prædicari in quid. In omni enim genere eſt inuenire quid ex primo thopicorum: nec tamen quodlibet cuiuſcunque generis prædicatur in quid de quocunque: ſed tantum de ſuo per ſe inferiori: ſic ergo cum nulla ſit vnio iſti ſimilis, nullum eſt prædicatum ſimiliter dictũ de ſubiecto, quod

*Augu. libr. 1. de Tri.*
*Rom. 1.*

enim prædicatur eſt ſpecies tantum: ſed quantum eſt ex parte modi ſe habendi reſpectu ſubiecti, videtur habere habitudinẽ accidentis, quia temporale eſt ex parte modi ſe habendi reſpectu ſubiecti, & contingenter aduenit ſubiecto. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum, ꝙ iſta vnio non conceditur eſſe accidentalis, quia neutrum extremum eſt accidens, nec tamen ſequitur, quòd iſta propoſitio ſit per ſe, Deus eſt homo, quia prædicatum eſt extra per ſe intellectum ſubiecti: vnio enim illa non eſt eſſentialis, dici tamen poteſt ſubſtantialis ſecundum Damaſce. dicentem. Subſtantialem dicimus vnionem .ſ. veram, & non ſecundum fantaſiam: ſequitur ergo, quòd hæc propoſitio (Deus eſt homo) nõ eſt vera per ſe, nec etiam proprie loquendo per accidens, licet generaliter loquendo de per accidens concedi poſſit eſſe per accidens. Si autem quæratur de iſta (Chriſtus eſt homo) dicit Scot. quia hæc non eſt omnino per accidens, quia ſubiectum includit prædicatum, nec omnino per ſe, quia ſubiectum non habet omnino per ſe vnum conceptum in ſe. Et ſimiliter diceretur de iſta, homo albus eſt coloratus. Quarto notandum ſm Sco. quòd in incarnatione fuit vna factio realis actiua totius trinitatis, cui correſpõdebat factio paſſiua realis, qua ſcilicet homo factus eſt Deus, quę fuit vnio paſſiua naturæ humanæ ad verbum, fuit ergo mutatio in natura humana, & non in verbo, nec oportet mutationẽ fuiſſe in quolibet, quod dicitur factum tale, ſed tantum

in illo, propter cuius paſſionem aliquid dicitur factum tale. Quinto notandum, quòd licet in omnibus aliis prædeſtinatio reſpiciat perſonam, eo ꝙ in nullo alio præordinauit Deus bonum naturæ non perſonatæ perſonalitate creata. Tamẽ in Chriſto prædeſtinatio reſpicit naturam aſſumptam, cui conuenit præordinari ad tantam gloriam & gratiam. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Hæc propoſitio eſt vera (Deus eſt homo) patet ex dictis. Secunda concluſio. Hæc propoſitio eſt vera conuertibiliter (Deus factus eſt homo) probatur, quia Deus non ſemper fuit homo, nec econtra per actionem autem alicuius facientis Deus eſt homo, & econtra, igitur. Vbi eſt attendendum, ꝙ factio, quando prædicat ſecundum adiacens, dicit factionẽ ſimpliciter: quando autem prædicat tertium adiacens, dicit factionem ſecundum illud, quod ſpecificatur per tertium, ſicut etiam dicitur de eſſe. Tertia concluſio. Licet iſta ſit vera (Chriſtus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei) non tamen iſta (Deus prædeſtinatus eſt eſſe filius Dei.) Primam partẽ probat Scotus, quia prædeſtinatio dicitur præordinatio alicuius ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriã. Non enim tanta gloria ſibi fuiſſet cõferenda ſi non eſſet vnita verbo, ergo quemadmodum merita cadunt ſub prædeſtinatione, ita iſta vnio, quæ de congruo ordinatur ad tantã gloriam, cadit ſub prędeſtinatione, licet non tanquam meritum, ſed vt præuia de congruo. Sic ergo prædeſtinatum eſt verbum eſſe hominem, & tunc hominem eſſe verbum. Si quis autem quærat. An prius præuidebatur naturæ vnio, quàm ordo ad gloriam. Dicendum ſecundum Scotum, ꝙ proceſſus executionis contrarius eſt ordini intẽtionis, Deus autem prius ordine executionis vniuit ſibi naturam humanam, quàm contulerit ei ſummam gratiam, vel gloriam: ideo dici poteſt, ꝙ in intendẽdo, primo Deus voluit aliquam naturam non ſummã habere ſummam gloriam oſtendens, ꝙ non oportet conferre gloriam ſecundum ordinem naturarũ: & ſecundo voluit illam naturam eſſe in perſona verbi. Secunda pars probatur, quia nulla eſt anteceſſio vnius ad alium, quam tamen nominat prædeſtinatio. Vnde hæc non eſt concedenda (filius Dei eſt ꝓdeſtinatus) & ſic nec iſta (Deus eſt prædeſtinatus filius Dei.) Ad primum argumentum dicendum, ꝙ magis diuerſa dicuntur, quæ minus in eodem ſunt conuenientia: ſed non propter hoc magis repugnant. Nam album, & homo minus cõueniunt, quàm album & nigrum: & tamen magis repugnat album, & nigrum: diuerſitas aũt extremorum non eſt cauſa falſitatis, ſed repugnantia, vel incompaſſibilitas. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ non eſt ſimile, quia perſona dicit entitatem incommunicabilem, natura vero communicabilem: ideo quando diuerſæ naturæ ſunt in eodem ſuppoſito, poſſunt in concreto de ſe inuicem prædicari. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ Auguſtinus non loquitur niſi de dictis ad ſe, quæ prædicant aliquid intrinſecum. Aliter tamẽ dici poſ-

ſet, quòd licet hoc prædicatum non prædicet relationem, tamen implicat relationem propter vnionem naturæ humanæ ad verbum. Ad quartum argumentum dicendum, quòd ibi eſt ſimilitudo quantum ad vnitatem ſuppoſiti, ſicut enim anima, & caro pertinent ad vnum ſuppoſitum, ita Deus & homo. Sed diſſimilitudo eſt, quia caro, & anima concurrunt in conſtitutione vnius naturæ, tanquam partes, non ſic autem diuinitas, & humanitas in Chriſto. Item caro & anima ſignantur in abſtracto, Deus autem & homo in concreto. Ad quintum argumentum negatur conſequentia. Non enim ſequitur, eſt factus homo: ergo factus: immo eſt fallacia ſecundum quid ad ſimpliciter, nec oportet omne quod ſit tale, mutari, niſi fuerit prius in potentia, ad id, quod ſit in actu per informationem. Hoc autem modo Deus non eſt factus homo: ſed per vnionem perſonalem. Ad ſextum argu. dicendum, quòd ab illa regula de cõmunicatione idiomatum excipiuntur illa, quæ exprimunt vnionem naturæ ad perſonam. Et ratio huius eſt, quia illa communicatio fit per vnionem, & ita eam præſupponit, ideo non tenet in his, quæ vel vnionem præcedunt, vel cum ipſa cointelliguntur. Ad ſeptimum argumentum negatur conſequentia, quia prædeſtinatio conuenit Chriſto ſecundum naturam humanam tantum. Et cum arguitur de communicatione idiomatum, ad hoc dicendum eſt, ſicut ad præcedens.

*Vtrum in Chriſto ſit aliud eſſe verbi, & aliud eſſe creatum.*

*Tho.3.p.q.35.ar.2. Scot.3. d.6.q.1. Dur.3. d.8. q.1.2.*

## QVAESTIO III.

SEcundo quæritur. Vtrum in Chriſto ſit aliud eſſe verbi, & aliud eſſe creatum? Primo arg. quòd non, quia ſi ſic, Chriſtus eſſet duo entia, aut non eſſet niſi vnum per accidens, quod eſt inconueniens: ſecundum Bernar. ad Eugenium. Hæc eſt, inquit, maxima vnitas poſt illam, quæ eſt in trinitate. Secundo arguitur. Natura humana non vnitur verbo, vt forma materiæ ſiue vt actus potentiæ: ſed magis econuerſo: ergo non vnitur, vt dans eſſe, ſed vt recipiens. igitur. Tertio arg. Infinitum non poteſt recipere eſſe a creatura, ergo nõ habet aliquid eſſe creatum a natura aſſumptũ. Contra. Dicit Auguſtinus. Sicut ab eo, quod eſt ſapere dicta eſt ſapientia, ita ab eo quod eſt eſſe, dicta eſt eſſentia: ſed non poſſunt eſſe plures ſapientiæ, quin ſint plura ſapere. igitur. &c. Notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. certum eſt de eſſe eſſentiæ, quod tantum differt ab eſſentia in modo concipiendi, ꝙ in Chriſto tot ſunt talia, quot ſunt eſſentiæ: certum eſt etiam de eſſe ſubſiſtentiæ, quod eſt eſſe actualis exiſtentiæ in ſeipſo non dependentis in ſubſiſtendo ad aliud, vt ad ſuppoſitum: quòd non eſt niſi vnicum tale eſſe in Chriſto. De eſſe etiam, quod ſignat compoſitionem intellectus vnientis prædicatum cum ſubiecto, quod eſt ſincathegoreuma: *Aug. 7. de Trini.*

de

de quo dicit philoſophus.v.metaphiſicæ, quòd eſſe ſignat verum, & non eſſe falſum: patet, quia tot poſſunt eſſe ibi talia eſſe: quot poſſunt prædicari de ſubiecto. Sed de eſſe reali actualis exiſtentiæ, prout diſtinguitur eſſe exiſtentiæ ab eſſe eſſentiæ, & ab eſſe ſubſiſtentiæ dubitatio eſt vtrum ſit aliquod eſſe tale in Chriſto aliud ab eſſe increato. Et dicit doctor ſanctus in tertia parte quòd non: quia ſi hæc natura eſſet in ſuppoſito proprio, idem eſſet eſſe naturæ, & perſonæ: igitur & nunc. Item accidens non dat aliquod eſſe ſubiecto: quia tunc tot eſſent eſſe in Petro, quot accidentia. Natura autem humana quaſi accidentaliter aduenit verbo. Contra hanc autem opinionem argui poteſt multipliciter. Primo ſic. Generationis terminus eſt eſſe exiſtentiæ, vel aliquid habens tale eſſe ex quinto phyſicorum: ſed Chriſtus vere fuit temporaliter genitus ex matre, ſecũdum Damaſce. non autem ſecundum eſſe increatum: igitur. Item anima Chriſti fuit creata, & creatio terminatur ad exiſtentiã non increatam: ergo creatam. Item ſecundo de anima. Viuere in viuentibus eſt eſſe: ſed in Chriſto eſt alia vita ab increata, alioquin non fuiſſet vere mortuus: igitur. Ad primam autem rationẽ opinionis dicendum, quòd perſona diuina ſupplet perſonalitatem propriam terminando dependentiam naturæ ad ſuppoſitum: ſed non ponendo identitatem inter eſſe naturæ, & perſonæ. Præterea dicendum, ꝙ perſona non dicit niſi duplicem negationem vltra eſſe naturæ: ergo quantumcunque perſona tollatur; eſſe naturæ non tolletur. Ad aliud etiam dicendum, quòd falſum accipit: accidens enim habet proprium eſſe actualis exiſtentiæ: poteſt enim per ſe exiſtere, & terminat generationem ſecundum quid. Habent ergo accidentia in ſubiecto propriam exiſtentiam licet non perfectam quemadmodum etiam partes in toto propriam habent exiſtentiam: licet non ſuſiſtentiam.

His pręmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet in Chriſto ſit vnicum eſſe ſubſiſtentiæ: ſunt tamen plura eſſe exiſtentiæ. Prima pars patet: quia Chriſtus eſt vnicum ſuppoſitũ: eſſe autem ſubſiſtentiæ eſt eſſe ſuppoſiti. Secunda pars ſatis patet ex dictis. Secunda concluſio. Perſona Chriſti non eſt compoſita per aſſumptionem naturæ humanæ: patet, quia vbicunque eſt compoſitio, ibi in vtroque extremorum eſt imperfectio: quia oportet vtrunque extremorũ eſſe in potentia ad reliquum: ſed talis imperfectio non poteſt eſſe in verbo: igitur. Et ſi arguatur per illud Dam. In dño Ieſu Chriſto duas naturas eſſe cognoſcimus: & vnã hypoſtaſim ex vtriſq; cõpoſitã. Dicendũ ꝙ Dam. large accipit cõpoſitionẽ, vt ſe extendit ad vnionẽ illo mõ quo loquitur Diony. vocans iſtã ſacratiſſimã vnionẽ mirabilẽ cõpoſitionẽ dñi Ieſu. Licet ergo perſona ibi ſubſiſtat in duabus naturis: tamen proprie dici non debet ex illis compoſita. Tertia concluſio. Chriſtus non poteſt dici duo entia: patet, quia non eſt duo maſculinè cum non ſit duæ perſonæ, nec duo neutraliter: quia

quia non eſt natura humana: habet tamen in ſe duo neutraliter, id eſt duas naturas. Et ſi inſtetur, quòd Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt aliquid ſecũdum illud extra de hæreticis. Cum Chriſtus, & ſecundum ꝙ Deus eſt aliquid, ſed non aliquid idem quod homo: ergo aliud & aliud. Dicendum ſecundum Scotum, ꝙ licet inquantum Deus nõ ſit idem aliquid quod eſt homo: non tamẽ ſequitur, ergo aliquid aliud: quia neutrum oppoſitorũ oportet ineſſe cum inquantum: neque enim deitas eſt ratio eſſendi idẽ homini: quia tunc in patre eſſet talis ratio eſſendi, nec eſt ratio eſſendi aliud ab homine: quia tunc repugnaret ei quod eſt eſſe hominem. Et conformiter diceretur de humanitate. Si tamen hy inquantum, non acciperetur proprie, prout notat rationem inhærentiæ prædicati: ſed tantum prout ſpecificat rationem illam ſecundum quam accipitur in ſe: poſſet concedi, quòd inquantum homo eſt idẽ aliquid, quod eſt Deus. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ concretum non numeratur abſque numeratione ſuppoſiti: habẽs enim duas ſcientias non dicitur duo ſcientes: neganda eſt ergo ibi conſequentia: & committitur ibi fallacia conſequentis. Et cum dicitur, ꝙ ſi eſſet vnum, non eſſet niſi vnum per accidens, dicendum, ꝙ non eſt ibi ens per accidens ſumendo propria per accidens. Natura enim humana nulli accidit, quia vere eſt. Et ad illud Bernardi dicendum, ꝙ vnitas illa poſt vnitatem trinitatis eſt maxima ex perfectione vnitorum, non autem ex priuatione diſtinctionis. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ natura humana eſt poſſibilis, ſicut eſſectus eſt poſſibilis reſpectu cauſæ: ſed non vt perfectibile ab ipſo verbo: quia verbum nullius poteſt eſſe forma: econuerſo etiã natura humana non eſt forma verbi: ideo non dat eſſe per informationem: ſed per vnionem: ſicut enim ex iſta vnione verbũ hac natura eſt homo: ita hac natura eſt exiſtens exiſtentia huius naturæ. Ad tertium argumentum patet per idem: quia infinitum nullam perfectionem recipit, quæ informet ipſum: tamen ſicut iſta vnitur ſibi ſine receptione paſſiua alicuius perfectionis in verbo: ita verbum ex tali vnione eſt exiſtens exiſtentia huius naturæ.

*Vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes.*

*Tho. 3. p. q. 35. ar. 5. Scot. 3. d. 8. q. 1. Duran. 3. d. 8. q. 3.*

## QVAESTIO III.

Tertio quæritur. Vtrum in Chriſto ſint duæ filiationes.

Primo arguitur, quòd non: quia filiatio conſtituit filium: ſed Chriſtus non eſt duo filij: igitur. Secundo arg. Si Chriſtus habuit relationem realem ad Mariam diſtinctam a filiatione, quàm habet ad patrem certum eſt, ꝙ in morte deſiit, velut humanitas, quæ eſt eius fundamentum: aut ergo in reſurrectione illam habuit, aut non. Non poteſt dici primum: quia reſurrectio fuit alia acceptio eſſe quàm generatio: & ita aliud eſſe

ſe acceptum. Nec ſecũdum, quia nõ eſſet modo Mariæ filius, ſicut ante mortem. Contra. Si pater fuiſſet incarnatus, fuiſſet filius non filiatione æterna, ergo temporali: igitur &c. Notandum, ꝙ aliqui dicunt, quòd in Chriſto non ſunt duæ filiationes reales; quia filiatio eſt per ſe ſuppoſiti, non naturæ: Chriſtus autem eſt vnicum ſuppoſitum: igitur. Hæc
*3. di. 8.* eſt ergo ratio Bon. contra quam ſic arguit Sco. quia ſi filiatio tantum eſt perſonæ ſic, ꝙ nõ poſſit plurificari, licet fundamentum plurificetur, aut hoc ſibi conuenit inquantum relatio abſolutè aut inquantum relatio talis, ſcilicet originis. Non primo modo quia ſi Chriſtus fuiſſet albus, fuiſſet realiter ſimilis alii albo. Nec ſecundo modo, quia non magis repugnat relationẽ originis plurificari in ſuppoſito, quam ipſam originationem, quæ præcedit eam, vt proxima ratio fundãdi eam: ſed origines plurificãtur, in eodem ſuppoſito, ſecundum Dama. di. duas Chriſti generationes veneramur. Item Deus pater, duas habet relationes originis. Item ſecundum Dam. Chriſtus habet duas operationes: relatio autem non magis reſpicit ſuppoſitum, quàm operatio, quia
*1. Met.* ſuppoſiti eſt operari. Alia autem ratio pro prima opinione ponitur a Thom. in tertia parte, quia videlicet duę diſpoſitiones eiuſdem ſpeciei, non poſſunt poni in eodem: duæ autẽ filiationes ſunt duæ diſpoſitiones eiuſdem ſpeciei: igitur. Contra hanc rationem, ſic arguit Sco. *Primo* contra maiorem, quia plures fantaſticæ ſpecies ſunt in eodem organo fantaſiæ, & ſunt eiuſdem ſpeciei, ſicut & obiecta a quibus generantur, & ſunt in eadem parte organi, quia non poſſet organũ in tot minimas partes diuidi, q̃ poſſent per ſe informari tot ſpeciebus imaginabilibus ſeparatim exiſtentibus, quot poſſunt ſimul eſſe in toto organo. Item ſubiectum habens potentialitatem ad plures formas, eiuſdẽ ſpeciei eſt illimitatum ad illas. illimitatum autem ad aliqua, non oportet illis commultiplicari. Non eſt ergo cõtradictio: plura etiam abſoluta eiuſdem rationis per accidens ineſſe eidem. De relationibus autem eiuſdem ſpeciei facilius probat̃. Primo ſic, quia ſicut paternitas fundatur ſuper genuiſſe: ita hæc paternitas, ſuper hoc genuiſſe: & hæc filiatio ſuper hoc genitum eſſe: ergo pater hac paternitate primo reſpicit filium hac filiatione. Item correlatiua ſunt ſimul natura, quia deſtructo vno deſtruitur & reliquum: ergo deſtructa hac filiatione in hoc filio, deſtruitur paternitas in hoc patre: & tamen manet pater reſpectu alterius filii: ergo fuit alia paternitas. Item diſtinctio prioris naturaliter concludit diſtinctionem poſterioris: ſed non tantum ſuppoſitum relatũ præcedit relationem: ſed etiam fundamentum: ergo multiplicato fundamento multiplicatur relatio, ſed in propoſito duo ſunt fundamenta, ergo duæ relationes. *Præterea* dicendum, quòd minor illius rationis eſt falſa, q.a filiatio æterna, & filiatio temporalis non ſunt eiuſdem rationis, quod maxime verum eſt, ſm eos qui illi rationi innitũtur. Ipſi.n. negant aliquid eiuſdem rationis

poſſe dici de æterno, & temporali. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In Chriſto alia eſt filiatio ad patrē, & alia ad matrem. probat Scot. quia filiatio eſt habitudo producti naturaliter ſimilis producenti in natura intellectuali, vel ſenſitiua. In hac autem deſcriptione, nihil per ſe, & primo reſpicit ſuppoſitum, niſi ratione productionis paſſiuè. omnia.n. alia reſpiciunt naturam, vel in producto, vel in producente: ſed ꝓductio paſſiua plurificatur ad plurificationem naturarū actualiter exiſtentium acceptarū per ipſas productiones: igitur. Item ad duos terminos non poteſt eſſe eadem relatio, tunc enim bis relatio diceretur, quod eſt contra
5.met. philoſophum.ca.ad aliquid. Secunda concluſio. Vtraque illarū filiationum eſt realis: patet primo de æterna, quia realiter eſt filius æternus. Et de temporali probat Sco. quia illa relatio eſt realis, quæ conſequitur extrema ex natura extremorum, ſine actu intellectus. poſita autem matre generante & ſuppoſito, iam habente naturam per generationē ex natura extremorum, ſine actu intellectus. ſequitur hic filiatio, ſicut ibi maternitas: igitur. Item ſi Maria genuiſſet purum hominem, ille fuiſſet filius relatione reali: ſed Chriſtus vt homo non minus realiter accepit naturam a matre, quàm purus homo accepiſſet: igitur. Tertia concluſio. Vtraque filiatione Chriſtus eſt filius naturalis: patet primo de filiatione æterna, quia memoria fœcunda eſt principium naturale reſpectu filii: de tēporali autē patet, quia accepit de Maria naturam conſimilem, licet modus concipiendi fuerit ſupernaturalis. Ad primum ar. dicendum, ꝙ ſola plurificatio formæ nō ſufficit ad plurificationem concretorum. vnde in argumēto eſt fallacia conſequentis. Ad ſecundū ar. dicendum, ꝙ poſt reſurrectionem Chriſtus eſt filius Mariæ eadem filiatione qua erat prius, quia filiatio fundatur ſuper eſſentiam naturæ acceptæ per generationē vel ſuper ipſam naturam acceptam, ſic actualiter exiſtentē. Cū ergo ſit idem terminus, & idem fundamentum, ſequitur, ꝙ ſit eadem relatio. Et cum dicitur, ꝙ alia productione accepit eſſe in reſurrectione dicendū, ꝙ illa nō tollit filiationem, quæ fundatur ſuper eſſe acceptum primo ꝑ generationem, & tunc ſunt ibi duæ relationes cōſequentes duas productiones paſſiuas, quę fuerūt ad idem eſſe, & vna fuit interrupta ſicut, & eſſe fundamenti: altera vero tunc primo eſt noua.

*Vtrum Chriſtus poſſit dici filius Spiritusſancti.*

*Thom.3.p.q.32.art.3. Dur.3.d.4.q.1.*

## QVAESTIO IIII.

QVarto quæritur. Vtrū Chriſtus poſſit dici filius ſpiritusſancti? Ar. ꝙ ſic, quia conceptionē filii perfectius operatus eſt ſpiritusſanctus, q̃ Maria, ſed Maria eſt mater Chriſti, ergo ſpiritusſanctus eſt eius pater: igitur. Cōtra eſt Aug. dicēs. Quis dicere audeat Chriſtū eſſe filiū ſpiritusſancti? Primo notandum, ꝙ tota ratio paternitatis in

in patre nõ eſt productio filij ad eſſe:ſed oportet, ꝙ conueniãt in natura, ſm quam ſit productio. Cũ ergo ſpiritusſanctus non conueniat cũ Chriſto in natura humana,ſecundum quam ſpiritusſanctus ipſum produxerit: ideo patet, ꝙ non debet dici pater Chriſti, nec Chriſtus filius eius. Secundo notandum, ꝙ licet de aliis hominibus concedatur, ꝙ ſint filij ſpiritusſancti: per gratiam tñ hoc in Chriſto,non habet locum propter vnionẽ, quæ non tantum facit illum hominẽ eſſe filium Dei per gratiã:ſed filium Dei per naturã. Tertio notandum,ꝙ licet humana natura in Chriſto ſit facta a tota trinitate, ratione cuius factionis dicit̃ Deus pater creaturarum, iuxta illud. Nunquid non ipſe eſt pater tuus, qui poſſedit te, & fecit & creauit te?tamen non admittitur iſta locutio Chriſtus eſt filius trinitatis, vt dicit beatus Bon. qa appropinquat errori Arrij: q. poſuit Chriſtum eſſe purã creaturam.In hoc igitur eſt differentia inter Chriſtũ, & alios hoĩes, qa trinitas fecit ſimpliciter alios homines,ſm omnem ſui naturã Chriſtum autem nõ ſimpliciter, ſm omnem ſui naturã fecit. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio.Non eſt dicẽdus Chriſtus filius ſpiritusſãcti, aut trinitatis. Prima pars probatur, qa ſi Chriſtus diceret̃ filius.ſſ.quia.ſſ.operatus eſt eius conceptionẽ, ergo pari ratione Chriſtus eſſet filius ſuiipſius,quod eſt inconueniens. Secunda pars probatur p Aug. ij.de trini.dicentem. Ieſus trinitatis filius dici non poteſt. Ad argu.dicendum, quòd non eſt ſimile,quia inter Chriſtum,& matrem eſt conformitas in natura, ſecundum quam cõceptus eſt ex tempore.non ſic autem dici poteſt de ſpiritusſancto.

Deu.32

*Vtrum Chriſtus ſit filius Dei adoptiuus.*

*Thom.3.p.q.23.art.1.& 2.Scot.3.d.10.q.1.Dur.3.d.11.q.2.*

## QVAESTIO QVINTA.

QVinto quæritur.Vtrũ Chriſtus ſit filius Dei adoptiuus. Primo arg.quòd ſic, quia Chriſtus eſt prædeſtinatus eſſe filius Dei, ſed prædeſtinare eſt ad hæreditatẽ adoptare: igitur. Secundo ar. Dignitatis eſt in homine eſſe filium Dei adoptiuum: ergo hoc Chriſto conuenit. Tertio arg.Charitas Dei facit filios adoptiuos, vt patet p apoſtolum ad Rom.ſed Chriſtus habuit maximam charitatem: igitur.Item dicit Hyla.j.de trin. Poteſtatis dignitas non perditur dum carnis humanitas adoptatur. Contra.ſi ſic, tunc eſſet filius trinitatis, quia tota trinitas adoptat, & ita eſſet filius ſui. Item dicit beatus Ambro.ſuper illud ad Rom. Qui prædeſtinatus eſt &c. Legi & relegi ſcripturas, & nũquàm Chriſtum filium Dei adoptiuum inueni.Item gloſa,in epiſtola ad philip. Chriſtus inquàm homo aſſumpſit nomen Dei,non per gratiã adoptionis,ſed p gratiam vnionis. Notandum,quòd ſicut dicit Sco.Nomen adoptionis tranſlatum, eſt a iuriſtis,apud quos dicitur filius adoptiuus,qui non eſt naturaliter genitus ab aliquo,nec ex ge-

Rom.1
Rom.8
Rom.1

neratione naturali habens ius ſuccedendi in hæreditatem: ſed ex gratia præordinatur, vt habeat ius ſuccedendi ita, ꝙ tria ibi concurrunt. ſ. extraneitas ex generatione naturali: & gratia, quæ eſt gratuita voluntas ipſius adoptantis: & bonum ad quod præordinatur, ſcilicet hęreditas. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus non dicitur filius adoptiuus: & tamen per ipſum adoptamur. Prima pars probatur. Chriſtus eſt naturalis Dei filius: ſed ex oppoſito diuiduntur filius naturalis & adotiuus: igitur. Item quicunque adoptatur de non filio, fit filius, ſed Chriſtus nunquàm fuit, quin eſſet filius Dei: igitur. Et ſi dicatur, quòd eſſe Chriſti inquantum homo præintelligitur ipſi gratiæ dicendum, quòd licet ꝑintelligatē eſſe exiſtentiæ in Chriſto ratione humanitatis, non tamen ſubſiſtentiæ: immo vnicum eſt tale eſſe in Chriſto, ſcilicet ratione diuinæ perſonæ. Secunda pars concluſionis probatur, quia omne quod eſt tale per participationem, reducitur ad aliquod tale per eſſentiam ex ſecũdo Meta: ſed Chriſtus eſt naturalis Dei filius: & ita maxime talis: nos vero adoptiui, & per participatio-

*Gala. 4* nem, igitur &c. Ideo ad Galath. Miſit Deus filium ſuum &c. vt adoptionem filiorum reciperemus. Iſta itaque adoptio appropriatur patri tanquàm autori: filio ſicut mediatori: ſpirituiſancto ſicut illi cui attribuitur charitas per quam adoptamur. Ad primum arg. dicẽdum, quòd homo adoptat per nouum actum voluntatis, & ita hominem adoptare eſt aliquem ad hæreditatẽ optare per nouum velle. Deus autem non adoptat per nouũ velle, ſed producendo nouum effectum, ſcilicet gratiam prædeſtinare ergo diuinum, licet ſit præordinare aliquem per actum voluntatis ad hæreditatem, & quodam modo adoptare ad illã, nõ tamen proprie dicitur adoptatio: ſed tantum ipſa noua collatio gratiæ dicitur adoptatio. Nõ ergo ſequitur Deus prædeſtinat, ergo adoptat, ſed oportet addere, quòd illi prædeſtinato, vt qñdoque extraneo conferat gratiam. Ad ſecundum ar. dicendũ quòd illud eſt dignitatis ſupplẽtis indignitatem, quia extraneus non poteſt dignificari, niſi adoptetur. indignitatis autem eſt quãdoque eum eſſe extraneum. Ad tertium ar. dicendum, quòd charitas facit filios adoptionis in his, qui habẽt extraneitatem in hæreditate, cuiuſmodi non eſt Chriſtus. Ad quartum arg. dicendum, quòd humanitas dicitur adoptari non ratione illius ſingularis naturæ, q̃ fuit aſſumpta a verbo: ſed ratione conſimilium, quia per illam vnionẽ adoptantur alii homines.

*Vtrum Chriſtus poſſit dici creatura.*

*Tho. 3. p. q. 16. arti. 5. 8. Duran. 3. d. 11. q. 1. 2. Scot. 3. d. 11. q. 2. & 3.*

## QVAESTIO SEXTA.

SExto quæritur. Verũ Chriſtus ſecundum, ꝙ homo ſit creatura, & inceperit eſſe. Primo ar. ꝙ ſic, quia in Chriſto eſt natura humana ſicut diuina, & per conſequens

ſequens proprietates vtriuſque naturæ, ſecundum Dam. ergo ita dicitur creatura, ſecundum vnã naturam, ſicut creator propter aliam. Secundo arguitur: Chriſtus eſt homo prædicatione in quid, ſecũdum illud, extra de hę reticis. Cum Chriſtus, quæro ergo quid prædicat hoc prædicatum homo, aut aliquid increatum, aut aliquid creatum, nõ aliquid increatum, quia ſic prædicaret idem, quòd Deus, & tunc idẽ formaliter eſſet dicere. Chriſtus eſt homo, & Chr̃s eſt Deus: ergo prædicat aliquid creatum. Tertio ar. Chriſtus eſt homo, aut ergo creatus, aut increatus: non increatus, q̃a ſic eſſet homo æternus, ergo creatus. Quarto ar. de quo prædicatur inferius & ſuperius, ſed creatura eſt ſuperius, ad omne aliud a Deo, ergo de Chriſto de quo dicitur homo, dicitur creatura. Quinto argu. Chriſtus ratione corporis eſt cõceptus, ergo ratione animæ eſt creatus. Sexto arg. quod conuenit toti, ſecundum partem dicitur de toto: ſed naturæ humanæ conuenit eſſe creaturã, ergo hoc dicitur de Chriſto maxime, ſecundum quòd homo. Septimo ar. Quod generatur incipit eſſe ſimpliciter. ſed Chriſtus genitus eſt, ergo incipit eſſe. Contra. Dicit Ambro. lib. de incarnatione. Quid perfidius, q̃ dicere, quòd Chriſtus eſt creatura? Et Augu. in lib. de religione Chriſtiana. Non audiamus eos, qui dicunt, quòd Chriſtus eſt creatura. Et Dam. dicit. Homo ille fuit, ſine principio. Primo notandum omiſſis multis modis dicendi, quòd illud denominatiuũ, quod natum eſt denominare generaliter multa puta, totũ, partem, accidens & ſubiectum: nec denominat totum per partẽ, nec ſubiectum per accidens, ſicut vnum, quod natum eſt dici de ſubiecto & accidente non denominat formaliter ſubiectum per accidẽs. Non enim dicitur Sortes vnus propter vnitatem accidentis puta albedinis. Hoc autem, quod eſt creari: natum eſt dici generaliter de omnibus aliis a Deo: tã de ſuppoſito, quàm de natura, ideo nõ denominat ſuppoſitum ratione naturæ, niſi conueniat ſuppoſito propria denominatione. Nullo autem modo conuenit huic ſuppoſito, niſi quia denominat ipſam naturam. ergo non poteſt denominare ſuppoſitum. Secundo notandum, quòd cum dicitur Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt creatura ſi ly, ſecundum quòd homo ꝓpriẽ accipiatur, & reduplicatiuẽ, nõn magis eſt iſta vera: Chriſtus ſm̃ qđ homo eſt creatura, q̃ iſta Chriſtus eſt creatura: reduplicatio.n. addita non tollit repugnantiam extremorum, quia eſt determinatio extremi ad extremum: ſed ſi addatur illa determinatio, ſm̃ quòd homo alteri extremo puta prædicato, vt diſtrahat ipſum reſpectu ſubiecti, tolleretur illa repugnantia prædicati ad ſubiectũ quæ fuit prædicati ſimpliciter ſumpti ad ſubiectum, & ſic poteſt cõcedi, quàmuis tamẽ ſit impropria & exponẽda per iſtam, Chriſtus, ſecundum humanitatẽ eſt creatura. Exemplum huius ſicut iſta eſt falſa: ethiops, ſm̃ quod habẽs dentes eſt albus, prout illa propoſitio eſt propriẽ reduplicatiua. iſta tamen eſt vera ethiops eſt albus, ſecundũ dẽtes,

& etiam iſta Ethiops eſt albus ſecundũ ꝙ habens dẽtes, prout ly ſecundũ quod, diſtrahit prædicatum, ſed tamen ſic non eſt propria. Tertio notandum, ꝙ circa iſtã propoſitionẽ, Chriſtus incepit eſſe, ſunt multi modi dicendi. Vnus eſt Tho. dicentis, ꝙ illa eſt ſimpliciter falſa, quia terminus in ſubiecto poſitus, ſtat pro ſuppoſito, & incipere eſſe repugnat perſonis diuinis. Sed contra, ex eiſdem rationibus ſequeretur, quòd iſta ſit falſa, Chriſtus eſt mortuus, quia terminus in ſubiecto poſitus ſtat pro ſuppoſito, quod non eſt mortuum. præterea mors repugnat perſonis diuinis, ideo aliter dicendum eſt ſecundum Scot. quòd ſi incipere eſſe dicat inceptionem ſm eſſe eius, de quo dicitur, ſic iſta propoſitio eſt falſa, ſicut & illa Chriſtus eſt creatura. Si vero dicat inceptionem ſm quodcunq; eſſe ſimpliciter illius, ſcilicet ſecundũ quodlibet eſſe ſubſtãtiæ, ſic iſta propoſitio eſt vera de virtute ſermonis, & eſt ſenſus, quòd Chriſtus habet aliquod eſſe ſimpliciter, quod prius non habuit. vnde ibi Chriſtus ſupponit propoſitio, vt eſt ſuppoſitum in natura humana, ſicut ſortes albus ſupponit pro ſuppoſito ſubſtantiæ, vt eſt in albedine exiſtens. Sancti tamen noluerunt concedere iſtam propoſitionem propter hæreticos, qui dixerũt Chriſtum ſimpliciter incepiſſe quantum ad primum eſſe ponentes eum eſſe puram creaturam. His præmiſſis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt, Hæc eſt falſa: Chriſtus eſt creatura, patet ex primo notabili. Itẽ ſi Chriſtus ſit creatura, quæro an ratione perſone, & hoc nõ, quia perſona non eſt creata, aut ratione naturæ humanæ, & hoc non, quia natura humana non prædicatur de Chriſto, niſi in concreto. Cum ergo nihil creatũ, dicatur de Chriſto, cum nihil creatum ſit in eo, niſi humana natura, quæ non dicitur de ipſo, ideo Chriſtus non dicitur creatura. Si ergo aliquæ auctoritates ſanctorum videantur dicere Chriſtum eſſe creaturã pie ſunt exponendæ ſic, Chriſtus eſt creatura, id eſt habens naturam humanam, quæ eſt creatura. Secunda concluſio. Iſta propoſitio, Chriſtus ſecundum quod homo eſt creatura ſi ſecundum quòd homo ſumatur propriè & reduplicatiue, eſt falſa. ſi vero ſpecificatiue & diſtractiue, eſt vera, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio, iſta propoſitio, Chriſtus incipit eſſe, in vno ſenſu eſt neganda, & in alio concedenda, patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. poteſt etiam aliter dici, quòd creator non dicit aliquid repugnans huic ſuppoſito, ſicut creatura: creatoris enim eſt dare eſſe prima cauſalitate poſt nõ eſſe, hoc aũt chriſto repugnat. Creari vero eſt accipere primũ eſſe a primo efficiente poſt non eſſe, hoc aũt Chriſto non repugnat. Ad ſm arg. concedẽdũ eſt, quòd homo prædicat aliquid de Chriſto, & illud eſt creatũ & creatura, ita quòd de illa natura vere dicitur creatura, ſed nõ ſequitur, ergo de Chriſto, ſi. n. mediũ accipitur in maiori in abſtracto, & in minori dicatur de Chriſto in concreto erũt quatuor termini. Ad tertiũ arg. põt dici,

*Thom. q. ar.*

dici, quòd eſt homo creatus, ita ꝙ ly creatus, diſtrabatur ibi per hoc quod eſt homo, vt dicatur, creatus homo, & tunc non ſequitur, ergo eſt creatura, ſed eſt fallacia ſecundum quid ad ſimpliciter, ſicut hic: ſortes eſt factus albus, ergo eſt factus. Aliter dici poteſt, ꝙ diuiſio eſt inſufficiens. Et licet quodcunque vnum in ſe diuidatur per alterum iſtorū, nō tamen quod in ſe implicat duo ſ. naturam, & ſuppoſitum, quia ratione naturæ ſibi repugnat vnum, & ratione ſuppoſiti ſibi repugnat aliud. Ad quartum argumentum dicendum, quòd quæcunque quidditas in abſtracto, pertinens ad quodcunq; genus, habet creaturam pro ſuperiori denominatione, ſed nō omne concretum cuiuſcunque generis habet creatum pro ſuperiori, ſed tantum illud concretum, cuius primum eſſe eſt creatum: primum autem eſſe Chriſti non eſt creatum. Ad quintum arg. dicendum, ꝙ genitum, & conceptum, nata ſunt denominare totum ratione naturæ, non ſic autem eſſe creaturam. Ad ſextum ar. dicendum, ꝙ ſi oppoſita poſſunt ineſſe ſecundum diuerſas partes, neutrum denominat totū ex vi ſermonis, patet de ſcuto, cuius vna medietas eſt alba, & alia nigra: falſum eſt enim dicere illud ſiue album, ſiue nigrum ſimpliciter, quando tamen prædicatum natū eſt ineſſe toti per partem, cui præciſe ineſt: tunc ex hoc, ꝙ denominat partem, ſequitur, ꝙ denominat totum, quia denominat ipſum, ſicut natum eſt ipſum denominare, quemadmodum viſio nata eſt ineſſe animali præciſe ſecundum oculos. Ad propoſitum autem dicendum, ꝙ creatura non eſt nata enunciari de toto rōne partis, niſi forte illius partis a qua habet eſſe primum, vel raſione totalis eſſe totius. Ad ſeptimum arg. patet ſolutio ex tertio notabili.

*Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona, & Deus.*

*Tho. 3 p. q. 16. ar. 12. Dur. 3. d. 10. q. 1.*

## QVAESTIO VII.

Septimo quæritur. Vtrū Chriſtus ſecundum ꝙ hō ſit perſona, & Deus. Primo ar. ꝙ ſic. quia Chriſtus non eſt homo, niſi quia iſte homo, ſed Chriſtus ſecundum ꝙ iſte hō eſt perſona: illud. n. pronomen iſte deſignat certam perſonam. igitur. Secundo ar. Dicit Boetius. ꝙ perſona eſt rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia: ſed huiuſmodi eſt Chriſtus ſecūdum quòd homo. *De Tri. lib. 2.* Tertio ar. Perſonalitas eſt proprietas nobilitatis: ſed Chriſtus ſecundum ꝙ homo habet quicquid nobilitatis eſt in natura humana. igitur. Quarto arg. ꝙ Chriſtus ſecundum ꝙ homo ſit Deus, quia Chriſtus ſecundū gratiam vnionis eſt Deus, & homo: ſed gratia competit Chriſto ſecundum humanā naturā. igitur. Quinto arg. Chriſtus ſecundū ꝙ hō dimittebat peccata. iuxta illud. Vt aūt ſciatis, quia filius hominis habet in terra ptātem dimittendi peccata. &c. ſed ſolius Dei ē dimittere peccatū. igitur. *Mat. 9* Contra. Si Chriſtus ſecundum ꝙ hō ſit pſona, tūc in Chriſto ſunt duæ perſonæ: quod eſt falſum. Et ſi ſecundū ꝙ hō eſſet Deus, ſequeret, ꝙ ſi hō eēt hō, nō eſſet De⁹.

Primo notandum ſecundũ Bonauen. quòd in iſtis propoſitionibus (Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt perſona: & Chriſtus, ſecundũ quòd homo eſt Deus) ly, ſecundum quòd; poteſt accipi dupliciter. Vno modo proprie, & reduplicatiue, vt dicit habitudinem cauſæ, vel rationem inhærẽtiæ prædicati ad ſubiectum. Alio modo ſpecificatiue, aut concomitatiue, prout, videlicet, notat indiuiſionem, ſiue vnitatem concomitantiæ. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Iſtæ propoſitiones (Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt perſona, & Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt Deus) ſunt negãdę in vno ſenſu, videlicet ſi teneatur ly, ſecundum quòd reduplicatiuè: & in alio ſenſu concedẽdę, videlicet ſi teneatur ly, ſecundum quòd, cõcomitatiuè. Prima pars patet, quia eſſe hominẽ non eſt ratio ſecundum quam, aut per quam Chriſtus eſt perſona, aut Deus, quod tamen per illas propoſitiones ſignificatur in illo ſenſu. Secunda pars patet, quia illo modo dicere, quòd Chriſtus ſit Deus, ſecundum ꝙ homo: aut perſona, ſecundum ꝙ homo, non eſt aliud, quàm dicere, ꝙ eſſe perſonã, & eſſe Deũ competit Chriſto habenti humanam naturam concomitantẽ diuinitatem in eadem perſona. Et ſi quæratur de iſta (Chriſtus, ſecundum ꝙ homo, eſt indiuiduum) dicendum ſecundum Bonauen. ꝙ indiuiduum poteſt ſumi, vt ſolum nominat eſſe in ſe indiuiſum, & ſic illa eſt vera, quia teſte Damaſce. a verbo Dei natura humana aſſumpta eſt in anthomo. aut poteſt ſumi, vt nominat eſſe in ſe indiuiſum diuiſum a quocunque alio, & ſic non eſt vera propoſitio, quia eſſe humanitatis in Chriſto, non eſt diuiſum a verbo. Vnde quaſi medium tenet inter naturam primę ſubſtantiæ, & accidentis: accidens quippe inhæret, & exiſtit ſubſtantia prima per ſe exiſtit, ſed non inhęret: humanitas autem Chriſti exiſtit quidem, vt accidens, & prima ſubſtantia: ſed nec inhæret, vt accidens, nec per ſe exiſtit, vt prima ſubſtantia. Ad primum ar. dicendũ, ꝙ iſta propoſitio, Chriſtus ſecundum quòd eſt iſte homo, eſt concedenda, ſi ly iſtæ demõſtraret perſonã, & eſt ſenſus, Chriſtus, ſecundum quòd eſt iſte, qui eſt homo, eſt perſona: ſed tunc non ſequitur, ergo, ſecundum quòd homo, immo eſt ſophiſma ſecundũ accidens. Si vero ly iſte demonſtraret naturam humanam in anthomo, ſic propoſitio eſt falſa, niſi ly, ſecundum quòd teneatur concomitatiuè. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd in illa dffinitione Boetii, debet accipi indiuiduum pro incõcomitabili, quod videlicet non concomitatur, vt quo, nec vt quod, & ſubſtantia, pro ſubſiſtentia. Vnde Richar. quaſi corrigẽs diffinitionẽ Boetii, dicit quòd perſona eſt intellectualis naturæ incommunicabilis ſubſiſtentia. *In libr. de Tri.* Ar tertium ar. dicendum, quòd perſona dicit nobilitatem antecedẽter, & fundamentaliter ratione, videlicet naturæ intellectualis in qua ſola reperitur perſonalitas. Hanc autem naturam perfectiſſimam aſſumpſit verbum: & multo nobilius eſt eam eſſe perſonatam perſonalitate verbi, quàm perſonalitate

ſonalitate propria. Ad quartum ar. dicendum, quòd Chriſtus non eſt Deus per gratiam vnionis, ſed per naturam, ſed ꝙ ſimul Deus, & homo hoc eſt per gratiam vnionis, ſed ex hoc non ſequitur, quòd ſi Deus ſecundũ quòd homo, niſi prout ly, ſecundum quòd, dicit concomitantiã tantum. Ad quintum ar. dicẽdum, quòd ſi proprie loquamur de dimiſſione peccati, maior eſt falſa, niſi vt ly, ſecundum quòd dicit concomitantiam: poſſet tamen concedi, prout peccati dimiſſio attribuitur alicui quantum ad meritum, ſed ex hoc nõ ſequitur, quòd ſit Deus inquantum homo, quia mereri non conuenit Deo.

*Vtrum in Chriſto ſint duæ voluntates tantum.*

*Scot. 3. diſt. 17. q. 1. Thom. 3. p. q. 18. art. 1. 2. 3.*

OCtauo quæritur. Vtrum in Chriſto ſint duæ voluntates tantum. Primo ar. ꝙ non ſunt duæ, quia omnis voluntas eſt domina ſui actus, ſed ſi in Chriſto eſſent duæ voluntates, altera ſequeretur motũ alterius, & ſibi ſubderetur, & ſic nõ eſſet domina ſui actus. Secundo arg. quòd non ſint tantum duæ, quia in Chriſto eſt voluntas libera ſequens intellectum creatum, & præter hanc voluntas naturalis & in ipſo etiam eſt voluntas increata. igitur. Contra. Habuit tantum duos intellectus. ſ. creatum, & increatum, ergo & tantum duas voluntates. Primo notandum ſecundum Sco. quòd voluntas poteſt accipi ſub propria ratione, vel ſub ratione generali. ſ. pro appetitu: & hoc ſecundo modo ſumendo voluntatem, tot ſunt voluntates in nobis diſtinctę, quot ſunt potentiæ apprehenſiuæ, quia ſicut alia apprehenſio guſtus, & viſus, & tactus, ita eſt alia inclinatio, & delectatio conſequens apprehẽſionem. Cõiter tamẽ loquimur de appetitu ſenſitiuo ſicut de vno, & ille eſt qui ſequitur virtutem imaginatiuam, & ſicut illa virtus imaginatiua imaginatur obiecta oĩm ſenſuum tam in illorum prę́ſentia, quàm in abſentia, ita ſuo appetitu delectatur in illis, ſi ſint conuenientia. Vel dolet de illis, ſi ſint diſconueniẽtia. Loquendo autem de voluntate ſub propria rõne, dubium eſt de naturali voluntate, & libera an ſint duæ potentiæ. Vbi dicendum, quòd voluntas naturalis dici põt tripliciter. Vno mõ ipſa potentia libera ſub relatione ad propriam perfectionem, quæ quidem relatio neceſſario ipſam concomitatur, & ſic accipit Damaſc. quando diuidit voluntatem in heliſim. i. naturalem: & buliſim. i. deliberatiuam, prout videlicet libere elicit actũ. Secundo modo dicitur voluntas naturalis, vt diuiditur contra ſupernaturalem, & ſic habet diuidi voluntas in puris naturalibus contra ſeipſam informatã donis gratuitis. Tertio mõ dr̃ volũtas naturalis, inquantum elicit actus conformes inclinationi naturali, quæ ſemper eſt ad commodũ. Libera aũt dr̃ inquantum ſic põt vel oppoſito mõ, & prout poteſt elicere, & non elicere. Secundo notandum ſm̃ Bon. ꝙ voluntas põt in Chriſto tripliciter conſiderari. 3. d. 17.

derati. Vno mō ſm comparationem ad naturam, & hoc mō ſunt in Chriſto duæ volūtates ſm duplicem naturā. Secundo mō ſm potentiam, qua quis vult, & hoc mō Magr̄ ſentent. ponit in Chriſto triplicem voluntatē. ſ. voluntatem diuinam: voluntatē rōnis, & voluntatem carnis, ſiue ſenſualitatis, ſed in hoc iij. membro ſumitur voluntas large pro appetitu. Tertio mō, ſm modū volendi, & hoc modo Hugo de s. Victore ponit in Chriſto quattuor voluntates. ſ. voluntatem diuinitatis, voluntatem rationis, voluntatē pietatis, & volūtatem carnis. Voluntas aūt diuinitatis per iuſtitiā ſniam dictabat: voluntas rōnis per obedientiā dictamen approbabat, voluntas pietatis per cōpaſſionem in malo alieno ſuſpirabat, voluntas vero carnis per paſſionem in proprio malo murmurabat. Tertio notandum ſm Bonau. ꝙ diſſenſio poteſt eſſe inter voluntatem rationis, & volūtatem carnis: & quantum ad volitum, & quantum ad rationem volendi, & hoc pertinet ad naturām lapſam per pęnā, & culpam. Pōt etiam eſſe conſenſus quantū ad vtrunq;, ſicut fuit in ſtatu innocentiæ, & erit in ſtatu gloriæ. Pōt etiam eſſe tertius ſtatus medius. ſ. conſenſus in rōne volendi & non in volito, & hoc pertinet ad naturam habentem pęnā ſine culpa, qualis fuit in Chriſto. Vñ ſequitur, ꝙ in Chriſto voluntas rationis voluntati carnis conſentiebat, & diſſentiebat diuerſis tñ reſpectibus, & poterat in Chriſto eſſe dolor in vna, & gaudium in alia, dū de dolore in volūtate carnis, voluntas gaudebat rationis. Ex quibus etiam ſequitur, ꝙ

*Lib. de volunt. Chriſti.*

in Chriſto caro non concupiſcebat aduerſus ſpiritum, quia quāuis aliud vellet ſpiritus, & aliud caro: caro tamen non volebat, niſi ꝙ ſpiritus volebat eam velle. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In Chriſto ſunt duæ voluntates, patet, quia in Chriſto ſunt duæ naturæ intellectuales. ſ. diuina, & humana. Secunda concluſio: proprie loquendo, non ſunt ponendæ in Chriſto plures voluntates, quàm duæ, licet in eo ſint plures appetitus. Prima pars patet, quia non ſunt in eo niſi duæ naturæ intellectuales. Dicit aūt philoſoph. ꝙ voluntas ſolum reperitur in natura intellectuali. Secunda pars probatur ex primo notabili. Tertia concluſio. Voluntas creata in Chriſto ſemper fuit conformis diuinæ in ratione volendi, ſed non in volito. Primum patet, quia voluntas humana in Chriſto ſemper voluit, ꝙ voluntas diuina volebat eam velle. Secundum probatur, quia deſtructionē Hieruſalem, quam Deus volebat, voluntas pietatis in Chriſto flebat. Ad primum arg. dicendum, ꝙ ideo voluntas dicitur domina ſui actus, quia cogi non poteſt: non ergo admittit dominium ex eo, ꝙ ſubditur diuinæ voluntati: hoc enim omni creatæ voluntati conueniens eſt, nec habet verbum cauſalitatem aliquam ſuper actum voluntatis creatę in Chriſto, quam non habeat tota trinitas, ideo voluntas creata in Chriſto, non plus priuatur dominio, quàm ſi non eſſet vnita verbo, denominatur tamen verbum, & non tota trinitas ab operatione volūtatis creatæ propter vnionem, quæ facit com-

*3. de anima te c. 15.*

communicationem idiomatum, licet ergo in voluntate creata, in Chriſto non ſit prima libertas, & domininm, ſicut nec in quacunque voluntate creata, ſed in voluntate Dei, quæ non habet aliā cauſam operantem cum ea ad actum ſuum. Eſt tamen ibi tanta libertas, quanta poteſt eſſe in creatura. Ad ſecundum argum. dicendum, ꝙ voluntas naturalis vt ſic, non eſt voluntas, neq; potentia, vt dicit Sco. ſed tantum dicit inclinationem potentiæ ad recipiendum, non ad agendum, & ideo, vt ſic eſt imperfecta, niſi ſit ſub illa perfectione ad quam potentia inclinatur. Vnde naturalis voluntas non tendit, ſed eſt ipſa tendentia, a qua voluntas abſolute tendit, & hoc paſſiue ad recipiendum: ſed eſt alia tendetia in eadem potentia, vt libere, & actiue agat, & tendat eliciendo actum. Tunc ad formam argumenti dicendum, ꝙ voluntas naturalis ſecundum ſuam formalem rationem non eſt potentialis voluntatis, ſed inclinatio voluntatis qua tendit in perfectionem.

### *Vtrum Chriſtus potuerit peccare.*

*Scot.3. d.12.q.1. Tho.3.p.q.15.ar.1. Dur.3. d. 12. q.2.*

NOno quęritur. Vtrum Chriſtus potuerit peccare. Primo arg, ꝙ ſic. Ipſe enim dicit Iohan. viij. Si dixero, quòd non noui eum, ero ſimilis vobis mendax, ſed potuit dicere, & dixit totam illam propoſitionem, ergo potuit dicere partem, potuit ergo dicere non noui patrem: & ſic mentiri. igitur. Secundo arguitur. Dicit Auguſtinus. Melior eſt natura creata, quæ peccare poteſt, quàm illa quæ peccare non poteſt: ſed Chriſtus aſſumpſit naturam noſtram optimam. igitur. Tertio arguitur, quòd quis poteſt, ſi vult, poteſt ſimpliciter, ſed Chriſtus potuit peccare, ſi voluit, quia velle peccare, eſt peccare. igitur. Contra. Si potuit peccare, ergo potuit damnari, quod eſt falſum. Item Chriſtus ſemper fuit beatus: ergo nō potuit peccare. Notandum, quòd implicabilitas dicitur tripliciter. Primo modo ſolum negatiue, & hoc modo intellectu carentia dicuntur impeccabilia. Secundo modo non ſolum negatiue, ſed contrarie ſe habens imperpetuū ad peccatum, & ſi hoc ſit per naturam, ſolus Deus eſt impeccabilis: ſi autem ſit per habitum, ſic beati ſunt impeccabiles: & ſic forſan Maria in via, maxime poſt conceptionem Chriſti fuit impeccabilis. Tertio modo dicitur impeccabilitas, vt ſit idem quòd vix peccabilitas, & hoc modo dicitur aliquis impeccabilis, quia vix ad peccandum ſe inclinat. Vlterius notandum, quòd in natura intellectuali, iſta tria ſe habent per ordinem: impotentia peccandi, impeccabilitas, & non peccans. Dicitur enim impotentia peccandi, ſolum in Deo per naturam, quia ſcilicet habet liberum arbitrium nō potens deficere ex naturali conditione: non ſic autem eſt in quacunque creatura intellectuali, habet enim liberum arbitrium de ſe flexibile. Impeccabilitas autem

*De lib. arb. lib.3.*

autem negat ordinem ad peccādum. Non peccans autem ſolum negat actum peccandi. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus peccare non potuit: patet, quia a primo inſtanti fuit beatus, & ſic beatitudo ſibi abſtulit omnem peccabilitatem. Sanctus autem Thomas ponit fundamentum huius veritatis. Erat enim dominus Ieſus viator, comprehenſor, & Deus. Inquantum viator erat regula aliorum viatorum, ideo non debuit ei ineſſe obliquitas. Inquantum comprehenſor fuit immutabiliter vltimo fini coniunctus: ideo ab eo auerti non potuit. Inquantum vero erat Deus, ſic eius humanitas erat organum deitatis, & ita peccatum in eo locum habere non potuit. Beatus tamen Bonauentu. concedit in Chriſto potentiam peccandi, ſed valde remotam, quia videlicet habuit liberum arbitrium creatū, quod de ſe eſt flexibile ad bonum, & malum. Et ſi inſtetur, quia dicit philoſophus, quòd Deus & ſtudioſus poteſt praua agere. Dicit Tho. allegando Rabi Moyſem, quòd illa auctoritas ſic eſt gloſanda, poteſt ſupple ſi velit: eſt autem impoſſibile, quòd velit. Vel dicendum, quòd illam propoſitionem ponit philoſophus per modum exempli, exemplorum autem non requiritur veritas. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet Chriſtus potuerit dicere materialiter, tantum illam orationem, non tamē ſignificatiue aſſerendo, videlicet illam partem. Ad ſecundum argumentum dicendum ſecundum Scotum, quòd natura quā aſſumpſit, erat de ſe poſſibilis peccare, quia non erat beata ex vi vnionis. Ad tertium dicendum, quòd illa maior eſt falſa de vi ſermonis, quia notat vnam cathegoricam ſequi ad vnā conditionalem, quæ conditionalis eſt neceſſaria, & cathegorica, ſequens eſt contingens: velle enim reſpectu huius, quod eſt peccare, includit neceſſario poſſe, quia velle peccare, eſt iam peccare: conſequens autem, ſcilicet poſſe hoc ſimpliciter eſt contingens, quia alicui naturæ conuenit, alicui non. Si tamen illa maior debeat ali quo modo verificari, ſic eſt exponenda, quod quis poteſt ſi vult, & debet, vel poteſt illud velle poteſt ſimpliciter, quia ſine illa determinatione, non ſequitur, conſequens, puta ſi non poteſt hoc velle, niſi ex ſuppoſitione impoſſibilis, non eſt poſſibile ſimpliciter, ſicut aut. ſumpta maiore, minor eſt falſa, ſcilicet Chriſtus potuit velle peccare, quia ſicut non potuit peccare, ita nec velle peccare.

*3. ſent. d. 12. q. 1.*

*Topico. lib. 4.*

*Vtrum latria, vel dulia ſit Chriſti humanitas adoranda.*

*Sco. 3. diſtin. 9. quaſt. 1. Thom. 3. p. q. 25. & 2. 2. q. 84. Durand. 3. d. 9. q. 2.*

Decimo quæritur. Vtrum latria, vel dulia ſit Chriſti humanitas adoranda. Primo arguitur, quòd non ſit adoranda adoratione latriæ, quia latria eſt cultus debitus ſoli ſummo domino, ratione ſummi dominij, ſed Chriſtus non eſt ſummus dominus, ſecundum naturam humanam. igitur. Secundo arguitur. Chriſtus ſecundum naturam humanam

manam adorauit, quia orauit, ergo ſecundum ipſam habuit ſuperiorem. igitur. Tertio arg. quantumcunque humanitas ſit vnita verbo, non excedit limites creaturæ, ergo non eſt adoranda, niſi cultu debito creaturæ. Quarto arg. ſuper illud pſalm. Adorate ſcabellum pedum eius. Dicit gloſa. Non adoratione latriæ, quæ ſoli Deo debetur. Quinto arg. Solum illud eſt latria adorandum, quòd eſt ſuper omnia diligendum, ſed Chriſtus tantum ſecundum naturam diuinam eſt ſummè diligendus. igitur. Contra. Dicit Damaſce. in ſuis ſententijs. Chriſtus eſt perfectus Deus, & perfectus homo, quem adoramus vna adoratione cum patre, & ſpirituſancto, & incontaminata carne eius. Primo notandum, quòd ſecundum Rabanum adorare eſt eum, qui adorandus eſt, tota mentis intentione quærere. Eſt autē duplex adoratio, ſcilicet adoratio latriæ & duliæ. Dulia autem nominat reuerentiam debitam creaturæ intellectuali. Latria vero eſt cultus ſoli Deo debitus, & habet tria nomina in græco. Primo .n. dicitur latria, & interpretatur religio. Secūdo modo dicitur theoſebia.i.diuinus cultus. Tertio dicitur euſebia.i.bonus cultus. In latino etiam tria habet nomina. Primo enim dicitur religio. Vnde dicit Tullius, quòd religio eſt, quæ ſuperiori naturæ, quam diuinam vocant cultum, cerimoniamque affert. Secundo modo dicitur ſeruitus, loquendo ſimpliciter, quia ſic loquendo, ſoli Deo debetur: iuxta illud. Dominum Deum tuum adorabis, & illi ſoli ſeruies. Tertio dicitur pietas, inquantum.ſ. tendit in diuina, vt patet per Auguſti. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scot. Hoc nomen latria poteſt accipi æquiuoce. Vno modo pro cultu, ſiue reuerentia exhibita Deo in interiori actu, vel exteriori ratione ſummi dominij, vel ſummi boni. Alio modo pro habitu inclinante ad talem actū & talis habitus, cum ſit recte rationi conſonus virtus eſt, non quidem theologica, quia non habet pro obiecto immediato bonum increatum, ſed honorem deferendum domino increato. Eſt ergo virtus moralis, & potiſſimè continetur ſub iuſtitia, qua redditur ſuperiori, quod ſibi debetur. Quæſtio autem iſta non eſt de latria virtute, ſed de actu, quia intentio, vel debitum, nō propriè pertinent ad habitum, ſed ad actum, qui eſt immediate in poteſtate noſtra. De iſto autem actu eſt præceptum affirmatiuū, quod licet obliget ſemper, non tamen ad ſemper. pro tempore autem legis Moſaycæ videtur determinatio facta fuiſſe ad actū huius præcepti per tertium præceptum decalogi. Tempore vero legis Euangelicæ, determinatio facta eſt ad diem dominicam, & alias feſtiuitates ſub eccleſiaſtico præcepto cadentes. Si alio tempore tenetur aliquis ad actum adorationis latriæ, dubium eſt, ſed hoc eſt certum, quòd tenetur creatura intellectualis recognoſcere, & reuereri ſummum dominū ſuum aliquando, & præcipue temporibus ſupradictis. Tertio notandum, quòd cum quæritur. An Chriſto debeatur latria, ſolummodo ſecundum naturam diuinam, ſicut dicit Scot. ly ſolummodo

*Retor. lib. 3.*

*De ciui. Dei lib. 10.*

*3.d. 9. q.1.*

modo poteſt accipi dupliciter, ſcilicet cathegoreumaticę, vel ſincathegoreumaticę. Primo modo dicendum eſt, quòd ſic, quia ſufficiens ratio ſummi adorabilis eſt in Chriſto, conſiderato ſecundum ſolam diuinam naturam. Si vero teneatur ſin cathegoreumaticè, tunc notat excluſionem ab vno extremo reſpectu alterius, & hoc modo iterum diſtinguit Sco. quia poteſt excludere aliquid, vel a termino adorationis, vel a ratione adorandi. Secundo autem modo dici poteſt, quòd Chriſtus ſolum modo ſecundum naturam diuinam eſt adorandus, quia nulla eſt alia ratio debitę adorationis ſummo domino. Primo modo vero dicendum, quòd non ſolum modo ſecundum naturam diuinam eſt Chriſtus ſic adorandus, quia a termino adorationis non debet excludi natura humana, quaſi ipſam includendo non poſſet totum adorari: Vnde dicit Dam. ꝙ adoramus verbum cum carne, vbi ly, cum accipitur aſſociatiuæ, non autem copulatiuę, vt ſit ſenſus. Adoramus verbum cum carne, ideſt habens carnem ſibi vnitam: non autem cum carne quaſi adorantes verbum, & carnem, ita quòd ſit propoſitio copulatiua, & hoc conſiderando carnem, vt caro eſt, & nõ vt eſt vnita diuinitati. Exemplũ ad hoc eſt de toto, & partibus. Si enim reuerear hominem propter ſapientiam, & virtutes totum reuerear corpus, ſcilicet & animam, non animam excludendo corpus ab ipſo reuerito. Similiter cum totum hominem adoro, non honoro præciſe caput excludendo alias partes ab illa adoratione. Et ſi arguatur contra præ dicta, quia ſummum dominium non conſequitur immediate natura diuina, quia ſecundum Aug. Non fuit dominus niſi ex tempore ſicut creatura fuit ſerua: ſummum ergo dominiũ eſt ratione creationis: ſed tanta ratio dominij videtur competere Deo propter beneficium redẽptionis, ſicut creationis: quia vt dicit Greg. Nihil naſci profuit niſi redimi profuiſſet. Et præterea per creationem confertur tantum bonum naturæ: per redẽptionem vero bonum gratiæ, & glorię. Chriſtus autem fuit redemptor ſecundum humanam naturam: ergo etiam ſecundum illam, vt ſecundum rationem adorandi non abſolute: ſed vt ipſa fuit ratio redimendi debetur Chriſto adoratio, quæ & creatori. Reſpendet Sco. quòd & ſi ad maius ſummo non poſſit aliquis obligari, poteſt tamen ad idem multipliciter obligari. Si ergo tantam ſeruitutem in nobis exigit opus redemptionis ſicut opus creationis, tunc ei, qui principaliter effecit redemptionem, debetur ſumma adoratio ex alia ratione, quàm ex creatione: ſed non maior, & iſtud eſt verum ſi non tantum bonitas intrinſeca ſit ratio adorandi, ſed ipſa, vt communicatiua maximi boni in nobis, & hoc primarie ex ſe, & propter ſe: Chriſtus autem, & ſi fuit redemptor ſecũdum naturam humanam, non tamen ſecundum eam principaliter effecit redemptionem, ſed tota trinitas. Chriſtus autem ſecundum naturam humanã meritorie tm̃. Si aũt dicatur, ꝙ ſumma bonitas intrinſeca Deo eſt ratio

*De Tri. lib. 7.*

ratio adorandi cum iſta non ſit alia, & alia propter alium, & alium effectum collatum creaturæ, tunc non ſunt plures rationes adorandi quotcunque beneficia nobis conferat. Sed reſtat dubitatio. Quæ adoratio debeatur Chriſto,ſm ꝙ homo, ita ꝙ natura illa in qua exercuit opera redẽptionis noſtræ,vt meritoria noſtræ ſalutis, ſit alia ratio huius adorationis. Dicendũ ſm Sco.quòd ſicut latriæ exhibendę ratio poteſt poni bonitas intrinſeca rei adorandę abſolute: vel bonitas illa, vt communicans,ſe adoranti primo,& principaliter ſecundum maximum bonum adorantis: ita etiam poteſt poni ratio adorationis yperduliæ,vel bonitas intrinſeca rei adorãte abſolute: vel prout per ipſam tanquam per cauſam ſecundam communicatur adorãti magnum bonum. Si prima via teneatur, non debetur Chriſto ſecundum naturam humanã: adoratio maior, vel ex alia ratione ex hoc,quòd eſt redemptor,quàm ſi non eſſet redẽptor ſicut,nec ſm illam viã debetur Deo adoratio maior ex hoc, quòd eſt creator. Si autem alia via teneatur, poteſt hic dici de yperdulia, ſicut de latria dictũ eſt reſpectu Dei, ſcilicet, quòd Chriſto,quia redemptor eſt, debetur maior reuerentia, quàm ſi non eſſet redemptor: & hoc ſi illa quæ debetur, & tunc non eſſet maxima, vel ſi illa eſſet maxima, deberetur ſibi modo eodẽ ex alia rõne. His præmiſſis, ponenda eſt talis conclu. Humanitati Chriſti, inquãtum eſt deitati coniuncta, debetur adoratio latriæ:ipſi vero abſolute cõſiderate non debetur latria: ſed nobilior ſpecies duliæ, ſcilicet yperdulia:patet ſatis ex dictis. Eſt tamen prima pars ſic intelligenda,quòd naturę humanæ in Chriſto debetur latria,non tanquam rationi adorationis,ſed tãquam termino. Ad primum, ſecundum,& tertium arg. dicendum,ꝙ probant,ꝙ Chriſtus ſolũmodo eſt latria adorandus ſecundum naturam diuinam,ꝓut ly ſolummodo excludit oẽ aliud a natura diuina, vt rationem adorandi. Ad quartum arg. dicendũ, ꝙ auctoritas illa intelligẽda eſt de carne Chriſti, vt termino totali adorationis, conſiderando videlicet eã ſm ſe: vel ſi gloſa ioquatur de carne,inquantum eſt vnita. Reſpondendũ eſt mõ ſuperius dicto de rõne adorãdi. Ad quintum ar. dicendũ,quòd ponẽdo bonitatẽ intrinſecã ſummi ſeſe rõnem adorationis concedenda eſt maior,& minor diſtingui põt mõ ſuperius dicto. Si aũt teneatur, quòd ratio adorationis ſit bonitas ſumma, vt ſe ſumme cõicans ipſi adoranti:tunc dicendum,quòd licet illud ſolũ,quod ſumme eſt adorãdũ ſit ſuper oĩa diligendũ,non tñ ecõuerſo. Sed dubiũ vr̃,quõ Chriſtus totus,nõ excluſa videlicet natura humana, nõ ſit ſumme diligẽdus, ſicut totus ponitur adorãdus,non excludẽdo naturã a termino adorationis. Cũ.n.illa vnio nõ ſit ſumme diligẽda,quia eſt bonũ creatũ,ideo nec ipſum totũ,quod hẽt totalitatẽ ſuã per iſtam vnionẽ põt dici.ꝙ actus diligendi diſtincte reſpuit naturã diligibilẽ, ſicut obiectum, & ita totum ſumme diligitur, quod tamen ſumma adoratione adoratur, quia

adoratio

adoratio confuſe, exhibetur toti: dilectio aũt reſpicit diſtincte naturam in termino dilectionis. Sed ſi dilectio tendere poteſt æque confuſe in obiectum, ſicut adoratio poteſt concedi, ꝙ totus Chriſtus habens naturam humanam, ſit ſumme diligendus, licet natura humana non ſit rõ ſummæ diligibilitatis, nec etiã vnio naturæ humanæ ad verbũ. Qualitercunque autem ſi ſicut trinitatem adoramus vna adoratione, & diligimus vna dilectione, nõ excludendo proprietate perſonales ab eſſentia, quæ tamen proprietates non ſunt formaliter infinitæ, ita etiam tutum eſt in duabus naturis adorare, & diligere: & ita verbum habens naturam humanam, poteſt ſumme diligi, licet ipſa natura nõ ſumme diligatur, nec etiam ipſa vnio naturæ ad verbum, cum ſit creata.

*Vtrum virgo Maria fuerit exempta ab originali peccato.*

*Tho. 3. p. q. 27. ar. 1. Scot. 3. d. 3. q. 1. Duran. 3. d. 3. q. 2.*

Circa quintum ſuperius in prima parte huius quarti tractatus propoſitum, vbi dicendum eſt de Chriſti conceptione in virgine matre. Primo inquirendum de puritate virginis cõcipientis, videlicet. Vtrum fuerit exempta ab originali peccato. Primo arg. ꝙ non, quia ad Ro. v. dicitur. Omnes in Adã peccauerunt, & non niſi, quia fuerunt in eo ſecundum rationem ſeminalem, ita autem fuit in eo beata virgo. Secundo arg. dicit Damaſce. ſpirituſſanctus purgauit eam: purgatio autem nõ eſt niſi a peccato. igitur. Tertio arg. Dicit Bernar. ꝙ fuit in peccato originali concepta: & hoc probat in quadam epiſtola, quia non fuit ſanctificata ante conceptum, cum tunc non eſſet nec in conceptu, quia ibi fuit libido. Quarto arg. Si beata virgo non contraxiſſet peccatum originale, non indiguiſſet redemptore, nec redemptor aperuiſſet ſibi ianuam, quia non fuiſſet ſibi clauſa, ergo Chriſtus non eſſet vniuerſalis redemptor. Quinto ar. Maria habuit pœnas cõmunes humanæ naturæ: vt ſitim, famẽ, & huiuſmodi, quæ nobis inſunt propter peccatum originale. Contra Auguſtin. dicit. Cum de peccatis agitur, de Maria, nullam prorſus volumus habere quæſtionem. Et Anſel. de conceptu virginali. Decuit, vt ea puritate virgo niteret, qua maior ſub Deo nequit intelligi, poteſt autem intelligi pura innocentia ſub Deo. Primo notandum, ꝙ opinio multorum fuit beatã virginem fuiſſe conceptam in peccato originali, propter rationes, & auctoritates prius adductas, & alias conſimiles. Sed contra illas opiniones, ſic arguit Scot. Quia perfecta eſt excellẽtia Chriſti, inquantum eſt redemptor, reconciliator, & mediator. Ex hac via arguit ſic Sco. Perfectiſſimus enim redemptor, & mediator habet perfectiſſimum actum mediandi, reſpectu alicuius perſonę pro qua mediat, ſed Chriſtus eſt perfectiſſimus mediator, & non habuit excellentiorem gradum mediandi, reſpectu alicuius perſonæ, quàm reſpectu Mariæ: ergo reſpectu eius habuit perfectiſſimum

Marginal notes: Ro. 5. — Lib. de concep. virg. — De natura, et gratia, lib. 1. — 3. d. 3. q. 1.

mum gradum mediandi: ſed hoc nõ eſſet, niſi meruiſſet eam præſeruari a peccato originali; qđ probat Scot. tripliciter. Primo per comparationem ad Deũ, cui reconciliat. Secundo per comparationem ad malum a quo liberat. Tertio per comparationẽ ad obligationem perſonę, quam reconciliat. Ex prima via ſic arguit. Nullus perfectiſſimæ placat aliquem pro offenſa alicuius cõtrahenda, niſi præueniat ne illi offendatur. Nam ſi iam offenſum placat, vt remittat non perfectiſſimæ placat: ergo Chriſtus non perfectiſſimè placaſſet trinitatem reſpectu Mariæ, niſi præueniſſet, vt ei trinitas non offenderetur. Et ſic, vt ipſa non haberet culpam originalem. Ex ſecunda via arguit dupliciter. Primo ſic. Perfectiſſimus mediator mereretur amotionẽ omnis pœnæ ab eo, quam reconſiliat: ſed culpa originalis eſt maior pœna, quàm ipſa carentia diuinæ viſionis. peccatum enim eſt maxima pœna naturæ intellectualis. Nobilior enim eſt voluntas inquantum eſt habens affectionem iuſtitiæ, quàm cõmodi: ſed viſio Dei eſt, ſecundum affectionem commodi, igitur non tanta pœna eſt carentia diuinæ viſionis, ſicut iuſtitiæ originalis, ergo ſi Chriſtus perfectiſſime reconciliauit Mariam, meruit culpam originalem ab ea auferri. Secundo ſic. Chriſtus immediatius videt fuiſſe reconſiliator noſter, a peccato originali, quàm actuali. neceſſitas enim incarnationis, & paſſionis communiter aſſignatur, ex peccato originali: ſed ſupponitur communiter, quòd Mariam præſeruauit ab omni peccato actuali: ergo, & ab originali. Ex tertia via ſic arguit. Perſona recõſiliata, nõ ſummè obligatur mediator, niſi ab eo ſummum bonum habeat, quod poteſt per mediatorem haberi: ſed innocentia illa, ſcilicet præſeruatio a culpa contrahenda, poteſt haberi per mediatorem Chriſtũ & hoc eſt excellẽtius beneficiũ, ſic prę ſeruari, quàm poſt lapſum reparari: ergo nulla pſona ſummæ tenebitur Chriſto, vt mediatori, ſi nullam præſeruauit a peccato originali. Secundo notandum, quòd cõceptio alicuius, poteſt dici tripliciter. Primo modo dicitur virilis ſeminis ſuſceptio in muliere, & eius cũ ſemine mulieris commixtio. Secũdo modo dicitur corporis formatio. Tertio modo dicitur ipſius animæ infuſio. & hoc modo in propoſito loquimur de conceptione. tunc enim incipit aliquis eſſe filius Adæ & Eue, & non ante tũc ergo, & non ante peccatum incurrit originale. Vnde hoc modo ſumitur conceptio, quãdo dicimus conceptionẽ virginis fuiſſe ſanctam & immaculatam. Nõ enim intendit eccleſia celebrare feſtum cõceptionis acceptæ, pro ſeminum commixtione: tunc. n. nondum erat Maria, & ideo nedum erat ſanctificata. Tertio notanda ſunt tria præambula, ſecundum Scotum. Primum eſt, quòd Deus potuit facere, quòd Maria nunquàm fuiſſet in peccato originali. quod declarat Scot. quia gratia æquiualet originali iuſtitiæ, quantum ad acceptionẽ diuinam. Poteſt autem Deus in primo inſtanti animæ infundere ſibi gratiam. Secundum eſt. Potuit Deus feciſſe, vt Maria tantũ

 eſſet

eſſet in peccato in vno inſtanti. probat Sco. quia potuit eſſe tempore illo quo fuit concepta in peccato, ergo ſimiliter potuit eſſe in gratia, nec neceſſe fuit tunc ꝙ fuiſſet in gratia ĩ primo inſtãti illius temporis, cũ enim Deus voluntariè agat, & non neceſſario, poteſt agere in tempore, in cuius primo inſtanti non egit. Tertium eſt. Potuit Deus facere, vt per aliquod tẽpus Maria eſſet in peccato, & in vltimo inſtanti illius tẽporis purgaretur, & hoc eſt ſatis manifeſtum. Quod autẽ horum trium, quæ oſtenſa ſunt eſſe poſſibilia factum ſit, probabile videtur, ꝙ excellentius eſt attribuere Mariæ. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Beata virgo fuit totaliter immunis ab originali peccato. patet ſatis ex dictis. Ad primum argu. & ad omnes auctoritates, quæ videntur ſonare Mariam habuiſſe originalem culpam dicendum, ſecundum Sco. quòd quilibet filius Adæ naturaliter eſt debitor originalis iuſtitiæ. & ideo omnis talis habet, vnde contrahat peccatum originale, ſed ſi alicui primo inſtanti creationis animæ detur gratia, ille, licet careat originali iuſtitia, nunquàm eſt debitor eius, quia merito alicuius ꝑuenientis peccatum datur ſibi gratia, quæ æquiualet illi iuſtitię q̃tum ad acceptionem diuinam, immo excedit omnes. ergo tales auctoritates intelligẽdæ ſunt de lege communi. Maria autem exempta fuit per priuilegium, quia ei primo inſtãti collata eſt gratia. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Damaſcenus loquitur, non de purgatione a peccato, ſcilicet de purgatione a minus perfecto ad magis perfectum, ſicut in multis capitulis celeſtis ierarchiæ legitur in angelis beatis eſſe purgatio. Ad tertium arg. dicendum, quòd in inſtanti conceptionis fuit ſanctificata non a culpa, quæ tunc infuit, quia nulla fuit, ſed a culpa, quæ tunc infuiſſet, niſi tunc gratia illi animæ infuſa fuiſſet. Et cum dicitur ibi fuit libido: dicendum, ꝙ licet fuerit libido in conceptione, quæ dicitur ſeminum commixtio, non tamen in conceptione, quæ eſt coniunctio naturarum, ſcilicet animæ & corporis, & dato, ꝙ in conceptione ſeminum fuiſſet creatio animæ, non fuiſſet inconueniens aliquod gratiam tunc fuiſſe infuſam, propter quam anima non contraxiſſet aliquam infectionẽ a carne cum libidine ſeminata. Ad quartum argumentum dicẽdum, quòd conſequentia non valet, ex modo enim purgationis contraxiſſet originale, niſi fuiſſet præuenta per gratiam. Et ſi arguatur, quia prius fuit naturaliter filia Adę, quàm habuerit gratiam, in illo autem priori tenebatur ad iuſtitiam originalem, & non habuit, ergo cõtraxit originale. Dicendum, ſecundũ Sco. quòd natura animæ præcedit naturaliter carẽtiam originalis iuſtitiæ, & iuſtitiam illam originalem, quia quantum eſt ex parte ſubiecti, quod eſt prius naturaliter vtroque oppoſito prius naturaliter priuatio ineſſet, nec oportet prius eſſe ſub priuatione, q̃ ſub oppoſito. Exemplum ſi materia comparatur ad formam, & ad priuationem, prius naturaliter eſt materia non habens formam, quàm habens, non quòd

in illo inſtanti, in quo habet formam realiter, non habeat eam, quia tunc cōtradictoria eſſent ſimul, ſed quia tunc materia, quātum ex ſe dimiſſa, ſibi non haberet formam, ſi aliud habens non daret. Similiter ſubiectum eſt prius naturaliter vtroq; oppoſito, q. a prius naturaliter eſt vnūquodque illud, quod eſt in ſe, q̄ ſit, vel non ſit aliquod, quod eſt ab aliquo: & ita, licet materia prius ſit priuata q̄ formata; non tamen ſequitur, quòd ipſa aliq̄n ſit, non ſub forma. ſimiliter licet prius natura, ſit aliquid in ſe quam priuata, vel formata, non tamen ſequitur, quòd ipſa aliq̄n ſit in ſe, ita quòd nec ſub priuatione, nec ſub forma, quia hoc modo non eſt prius, niſi ſecundū propriam rationē eius, quod dicitur prius. Cōcedendum eſt igitur, quòd prius naturaliter Maria fuit filia Adæ, quàm iuſtificata. ſed non ſequitur ergo in illo inſtanti fuit priuata, quia natura animæ, ita naturaliter præceſſit priuationem iuſtitiæ, ſicut ipſam iuſtitiam, ſed tātum hoc poteſt inferri, quòd in ratione naturæ, quæ eſt fundamentum filiationis Adæ, nec includitur iuſtitia, nec eius carentia, quod eſt verū. Et ſi dicas ipſa prius naturaliter eſt carens iuſtitiæ, q̄ habens eā. dicendum, quòd hæc prius natura nunquàm ineſt ſibi, ſed tātum ineſſet ſi cauſa extrinſeca, nō poneret oppoſitum eius ineſſe. Licet enim in ordine naturæ, qui eſt inter poſitiua, id q̄d eſt prius natura ſit prius in eſſendo, tamen quando eſt inter oppoſita priuatiuè prioritas per comparationem ad tertium non oportet, quòd prius primo inſit, q̄uis ineſſet ſi aliud non impediret. Sed iterū argui poteſt, quia Maria non fuit iuſta, in primo inſtāti naturæ, ergo tunc fuit iniuſta, vel non iuſta, ex ſecundo periarmenias. Dicendum, quòd talis conſequentia non valet in prædicatis compoſitis. Vnde nō ſequitur. Non eſt album lignum, ergo eſt non album lignum. Ita non ſequitur. Maria non eſt iuſta, in primo inſtanti.i.ratione ſui, ergo eſt nō iuſta ratione ſui, quia neutrum illorum eſſentialiter includit. Et ſi dicas in primo inſtanti naturæ, verè intelligitur non iuſta. dicendum, quòd non, ſed verè non intelligitur iuſta, quia abſtrahentium, non eſt mendacium. ſecundo phiſicorū. Ad illud autem, quod dicitur de apertione ianuæ, patet, quia ianua fuit ſibi aperta per meritum paſſionis Chriſti præuiſę, & ſpecialiter acceptatæ, in ordine ad hanc perſonam, ſic vt ei ianua nunquàm clauderetur. Si autem inferas ſi mortua fuiſſet, ante paſſionem filii vtrum fuiſſet beata. Dicendum, quòd ſicut patribus iam ab originali purgatis, nō patuit ianua quouſque paſſio Chriſti fuit exhibita, ita probabile eſt, quòd nec beatæ virgini, & q̄ ad limbum patrum deſcendiſſet. Ad quintum argumentum dicendum, quod non concludit. poteſt enim mediator reconciliare aliquem, vt auferantur ab eo pœnæ ſibi inutiles, & relinquantur in pœnis vtilibus. Originalis autem culpa, non fuiſſet vtilis Mariæ, pœnæ vero ... temporales fuerunt vtiles, ... quia in eis me... [illegible]

*... c.17.* [illegible]

*Vtrum Beatiſſima virgo Maria Chriſtum concipiens, verè fuerit mater Dei & hominis.*

*Scot.3.d.4.q.1.Tho.3.p.q.35.art.3. & 4. Duran.3.d.4.q.2.*

QVAESTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum beatiſſima virgo Maria Chriſtũ concipiens, verè fuerit mater Dei & hominis. Primo argu. ꝙ non, quia contraria non poſſunt eidem ſimul ineſſe, etiam ꝑ potentiam diuinam, quia tũc eſſent contradictoria ſimul vera de eodem. vt patet per philoſophum. *4. met. t. c. 51.* ſed virginitas & maternitas opponuntur contrariæ. igitur. Secundo arg. Mater ſe habet actiuè in generatione ꝓlis. ſi enim paſſiue tantũ Adam eſſet mater Eue & limus eſſet mater Adę, ſed beata virgo, non ſe habuit actiuè in generatione Chriſti, quia hęc generatio fuit in inſtanti. virtus autem creata non operatur in inſtanti ad id quod natum eſt fieri in tempore. igitur. Tertio arg. *Augu. 10. ſuper ge.* dicit Chriſtum non deſcendiſſe a parentibus, ſecundum ſeminalem rationem. ſed ſi beata virgo ſe habuiſſet actiuè reſpectu formationis corporis Chriſti, videretur corpus illud formatũ fuiſſe, ſecundum rationem ſeminalem. igitur. *Luc. 1.* Contra. Concipies in vtero, & paries filium. Primo notandum, quòd opinio aliquorum eſt, quòd ſolus pater habet rationem actiui, & mater rationem paſſiui, ita quòd ipſa tantum miniſtrat materiam prolis, & in ſolo ſemine patris, eſt vis actiua & formatiua. Et hæc videtur eſſe opinio philoſophi, cõparantis virtutem ſeminis patris artificis, & materiam miniſtratam a matre, ligno de quo artifex facit ſcannum. *De animalib. lib.15.* Sed contra hoc arguitur, quia formas eiuſdem ſpeciei conſequuntur potentiæ naturales eiuſdem ſpeciei ſed mas & fœmina, ſunt eiuſdem ſpeciei. ergo formas eorum conſequitur potentia eiuſdem rationis. igitur. *11. Meta. t.c. 78.* Vnde etiam dicit Dama. ꝙ beata virgo, ſimul habuit virtutem ſuſceptiuam, & virtutẽ generatiuam. Ad philoſophum autem dicendum eſt, ꝙ intendit dicere, ꝙ agens principalius eſt pater, & minus principale mater: ipſa tamen principalius miniſtrat materiam. Vnde dicit Auicen. in primo canonis Galenũ fuiſſe huius opinionis. Secundo notandum, ꝙ opinio bona eſt, ꝙ maria miniſtrauit materiã in qua erat vis actiua, ſed illa vis non habuit actionem aliquam, quia eius actionem præuenit. ſſ. ſubito formans corpus de miniſtrata materia. Dicitur ergo virgo mater Chriſti pro eo, ꝙ præbuit materiam illam inquãtum eſt ex parte ſui erat vnde ageret. Sed contra. Si quis etiam perfectiſſime actiuus haberet lignum approximatum, & tñ præueniretur ab agente fortiori calefaciẽte lignũ, nullo modo ignis eſſet cauſa agens reſpectu illius caloris: ergo ſimiliter in propoſito. Eſt autem alia opinio Guillermi Varro. ꝙ Mariæ collata fuit vis ſupernaturalis, ſm quam potuit cooperari ſpirituiſancto in inſtãti. ſed contra hoc arguit Sco. quia ex hoc ſequeretur, quòd non per ſe, & verè egit ad formationem

mationem corporis Chriſti : ſed
ſolum per accidens . Item non
videtur, quòd potentia vegeta-
tiua ſit capax accidentis ſuper-
naturalis . Item quomodo erit
accidens formalis, ratio produ-
cendi ſubſtantiam, quæ ſit termi
nus generationis . Dicendum er
go breuiter, ſecundum Scotum,
quòd Maria potuit cooperari ſpi
ritui ſancto, ſecundum cauſalita
tem ſuam; quod probat, quia ni
hil ab ea auferatur per hoc, quòd
ſpiritusſanctus præueniẽdo cau-
ſalitatem alterius cauſæ, ſcilicet
patris ſupplet vicem ipſius pa-
tris. Eſt tamen aduertendum, ꝙ
potentia actiua cauſæ inferioris,
nunquàm eſt in potentia propin
qua ad effectum, niſi cauſa ſupe-
riore agente, ſi inferior ſit cauſa
naturalis . Et ideo dicit Dama.
quòd ſpiritusſanctus dedit Ma-
riæ vim generatiuam : ideſt po-
tentiam generandi propinquã,
ſecundum vim ſuam naturalem
qua erat naturaliter fœcunda. i.
potens naturaliter generare, co-
operando patri naturali: non. n.
naturaliter erat ſterilis. Tertio
*Lib. de cõceptu virgi-nali.* notãdum, quòd Anſel. dicit hãc
generationem fuiſſe miraculo-
ſam, & hoc quidem verum eſt,
vt dicit Sco. quãtum ad modum re
ducendi potentiam naturalem,
actiuam Mariæ ad actum, quæ
naturaliter non reducitur ad a-
ctum, niſi a cauſa actiua, determi
nata naturali. ſ. a vi actiua pa-
tris naturalis. Fuit etiã miracu-
loſa, quãtum ad modum produ
cendi in illa generatione, qa vel
fuit omnino ſubito qualis nõ eſt
proceſſus naturalis in generatio
ne hominis, vel ſi fuerit ſucceſſi
ua illi motus, qui ꝓceſſerunt ge-
nerationem illam breui tẽpore
fuerunt in quanto, non ſunt nati
fieri naturaliter . Ex parte vero
ipſius potẽtiæ actiuę Mariæ erat
naturalis, quia iſta potentia erat
ei naturalis, ſecundum quã erat
naturaliter fœcunda, & potuiſſet
concepiſſe a patre naturali . Et
quo ad hoc poteſt dici naturalis
mater Chriſti. Et tamen propter
modum exequendi, non natura-
lem, poteſt dici non naturaliter
ſcilicet miraculoſæ genuiſſe. His
præmiſſis ponendæ ſunt tres cõ
cluſiones. Prima eſt. Beata vir-
go, vere eſt mater Chriſti homi-
nis: patet, quia fecit in generatio
ne Chriſti hominis, quicqd aliæ
matres faciunt in generatione
filiorum ſuorum . Secunda con
cluſio. Beata virgo, verè dicen-
da eſt mater Dei, patet per Da-
ma. dicẽtem Dei genitricem ve-
rè ſanctam Mariã prædicamus.
Sicut enim verus Deus, ex ipſa
genitus eſt : ita ipſa verè Dei ge
nitrix dicitur. Deum enim ai-
mus ex ipſa genitum eſſe, non vt
deitate verbi principium eſſen-
di accipiẽte ex ipſa, ſed Dei ver
bo ex ipſa incarnato & genito;
Non enim hominem nudum ge
nuit ; ſed Deum verum non nu-
dum, ſed incarnatum, vel vide-
tur dicere, quòd genuit poſtea
ſicut ipſe etiam poſtea determi-
nat. Genuit autem illud ſuppo-
ſitum, non ſecundum naturam
diuinam ſed humanam . Tertia
concluſio. Beata virgo dici, po-
teſt quodam modo mater natu-
ralis Chriſti, & quodam modo
non patet, ex tertio notabili.
Ad primum argumentum dicẽ-
dum, quòd virgo & mater non
opponuntur aliqua oppoſitio-
ne formali . Virginitas enim
tantum priuat actionem cauſæ

ſuperioris naturalis. non autem virtutem actiuam matris. Maternitas enim non neceſſario ponit actionem illius cauſæ ſuperioris. Ideo ſi aliquis ſuppleat actionem illam cauſę naturalis: poteſt eſſe maternitas ſecundum rationē ſuam: & tamen cum priuatione actionis cauſæ naturalis ſuperioris, & ita cū virginitate. Ad ſecundum argumentum negatur minor, & ad probationem dicendum, quòd ſi in toto tempore præcedente cooperata fuiſſet, bene concederetur in vltimo inſtāti potuiſſe cooperari ad formam inducibilem in illo inſtanti, ſed nō fuiſſet tunc cooperata in inſtanti per illam operationē factam in tempore, quia illa tūc non fuiſſet, igitur tantum per virtutem actiuam, quam tunc habuiſſet eandem quam prius. Ad tertium argumentum dicēdum, quòd ſolus ille effectus producitur ſecundum rationem ſeminalem, ad cuius productionem vis actiua creata concurrit, vt totalis cauſa, non ſic autem erat in propoſito, quia & ſi Maria per vim naturalē egerit, non tamen totalis cauſa erat naturalis, ſed principaliter erat ſpiritusſanctus.

*Vtrū conueniens fuerit filij Dei conceptionē Virgini Mariæ nunciari per angelū corporaliter apparētē.*

*D. Tho. 3 p. q. 30. ar. 2.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum conueniens fuerit filij Dei conceptionem Virgini Mariæ nunciari per angelum corporaliter apparentem? Primo arguitur, quòd non. Annunciatio enim ad hoc ſolum videbatur neceſſaria, vt virginis conſenſus haberetur, ſed conſenſus eius non videtur fuiſſe neceſſarius, quia prænunciatio conceptionis Chriſti, fuit prophetia prædeſtinationis, quæ ſine noſtro completur arbitrio, vt dicit quędam gloſa. Matth. 2. Secundo arguitur. Supremis angelis fit reuelatio immediate a Deo, vt dicit Dionyſius, ſed mater Dei ſuperior eſt omnibus angelis, ergo conceptio Chriſti ſibi debuit nunciari immediate a Deo, & non per angelum. Tertio arguitur. Viſio imaginaria videtur eſſe nobilior, quàm corporalis, ſicut imaginatiua eſt altior potentia quàm ſenſus, ſed angelus apparuit Ioſeph in ſomnis ſecundum imaginariam viſionē, vt patet Matth. 1. & 2. ergo videtur, quòd ſic apparere debuit virgini, & non viſione corporali. Contra. Auguſt. in quodam ſermone inducit virginem ſic dicentem. Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veſte choruſcās, inceſſu mirabilis, &c. Notandum, quòd infima conuenienter habent reduci ad ſuprema per media, vt docet Dionyſius. Angeli autem medij ſunt inter nos & Deum: ideo conuenientiſſimum fuit, vt in miniſterio conceptionis Chriſti, per quam in Deum reducimur angeli eſſent medij. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Conueniens fuit conceptionem verbi nunciari beatę virgini per angelum corporaliter apparentē? Prima pars ſic probatur a beato Tho. quia decebat vt mens virginis prius de Chriſto inſtrueretur, quàm carne eum cōciperet. Vnde

*Matt. 2.*

*Celeſt. hierar. cap. 7.*

*Matt. 1. & 2.*

*In lib. Celeſt. hierar.*

Vnde dicit Auguſtinus libro de virginitate, Beatior fuit Maria concipiendo fidē Chriſti, quàm concipiendo carnem Chriſti: igitur. &c. Secunda pars videlicet, quòd per angelum: probatur ibidem: quia hoc erat conueniens, vt eſſet correſpondentia humanę reparationis ad preuaricationem: iuxta illud Bedæ in omelia. Aptum profectò eſt humanæ reparationis principium, vt angelus a Deo mitteretur ad virginem partu conſecrandam diuino, quia prima perditionis humanæ cauſa fuit cum ſerpens a diabolo, mittebatur ad mulierem ſpiritu ſuperbiæ decipiendam. Tertia pars ſic probatur, quia veniebat angelus nunciare incarnationem inuiſibilis Dei, per quam fieret nobis viſibilis: ideo cōueniens fuit, vt hęc nunciatio fieret per inuiſibilem creaturam apparentem in forma viſibili. Ad primum argum. dicendum, quòd prophetia prædeſtinationis impletur ſine noſtro arbitrio cauſante, non tamen conſentiente. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ licet quantum ad diuinam præuiſionem Maria eſſet ſuperior angelis: tamen pro tunc erat inferior ſecundum ſtatum. Nec ab angelo docetur, ꝙ incarnatio eſſet facienda, cum illam iam ex prophetis accepiſſet: ſed quòd in ea actu compleretur. Vnde dicunt aliqui, ꝙ dum apparuit ei angelus, legebat illud Eſayę. vii. Ecce virgo concipiet, & pariet, &c. Et optabat ancillam eius fieri, qui dominum portare mereretur. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ licet imaginatiua ſit altior potentia, quàm ſenſus exterior: quia tamen principium humanæ cognitionis eſt ſenſus exterior: ideo in eo conſiſtit maxima certitudo: ſemper. n. oportet, ꝙ principia cognitionis ſint certiora: ideo Ioſeph non tā excellentē apparitionē habuit, ſicut virgo Maria.

*Vtrum beata Virgo meruerit Chriſtum concipere.*

## QVAESTIO IIII.

Qvarto quæritur. Vtrū beata virgo meruerit Chriſtum concipere? Arg. ꝙ ſic, quia, Beata, q̄ credidiſti &c. *Luc. 1.* Sed conſtat ꝙ fides non fuit cauſa efficiēs cōceptionis, ergo fuit cā meritoria. Contra. Incarnatio Chriſti pertinet ad maximā gratiam, ſecundum Auguſt. ergo non eſt ex merito. Notandum *3. d. 4.* ſecundum Bona. quòd poſſumus loqui de merito ſecūdum triplicem gradum. Eſt. n. meritū congrui, quo aliquid alicui eſt cōferendū ex condecentia: licet nondum ſit dignus, hoc modo peccator dicitur mereri ſibi gratiā, cū ad gratiam ſe diſponit. Eſt etiā meritum digni, quo ſcilicet aliquis dignus eſt, vt ei aliquid cōferatur, vel alteri, pro quo meretur: hoc modo iuſtus orans pro alio meretur exaudiri. Eſt præterea meritum condigni, quo. ſ. ille qui meretur, ius habet ad receptionem eius, quod meretur: & hoc merito aliquis ex tanta charitate meretur tantā gloriā. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis cōcl. Beata virgo meruit concipere filium Dei merito cōgrui, & merito digni, ſed nō merito cōdigni.

Prima pars probatur, quoniam prę nimia ſua puritate, humilitate, & benignitate idonea erat, vt efficeretur mater Dei. Secunda pars probatur: quia poſt annunciationem angelicam tanta copioſitas gratiæ ſpiritusſancti in eam diſcendit, vt non ſolum congruitatem: ſed etiam dignitatem haberet ad concipiendũ filium Dei. Tertia pars probatur: quia mulierem fieri matrẽ Dei excedit omne meritũ: ideo fuit ex mera Dei benignitate, & gratia. Ad argu. dicendum, ꝙ procedit de merito ſecundum primam, & ſecundã acceptionẽ.

*Vtrum Chriſti conceptio fuerit ex merito patrum ſanctorum.*

*Bon. 3. diſt. 4. quaeſt. 1.*

QVinto quæritur. Vtrum Chriſti conceptio fuerit ex merito ſanctorum patrum? Ar. quòd ſic: quia qui meretur principale meretur, & acceſſorium; ſed incarnatio filij Dei fuit ordinata ad noſtrã glorificationem, ſicut acceſſorium ad principale: glorificationem autem meruerunt ſancti: igitur.

Tit. 3. Contra. Dicit apoſtolus. Apparuit benignitas, & humanitas ſaluatoris noſtri Dei, non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus &c. Notandum ſecundum Bonauen.

3. d. 4. q. 1. quòd de beneficio incarnationis loqui poſſumus tripliciter. Vno modo, quantum ad eius ſubſtantia. Secundo modo quantum ad eius efficaciã, quæ eſt liberatio a ſeruitute culpę, & a reatu carentiæ viſionis diuinæ. Tertio modo quantum ad temporis circunſtantiam, vt ſcilicet, quòd accelararetur, & fieret tempore nobis opportuno. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Licet antiqui patres non meruerint conceptionem, ſiue incarnationem filij Dei, quantũ ad eius ſubſtantiam: tamen meruerunt eius efficaciam, & temporis accelerationem. Prima pars probatur, quia illud non cadit ſub merito, quod eſt ratio omnis meriti: ſed incarnatio ſecundum eius ſubſtantiam, videlicet ipſa vnio hypoſtatica eſt huiuſmodi. Nemo enim meruit niſi in fide mediatoris, aut explicita, aut implicita: igitur. Vnde ſuper illud pſalm. Reſpice in teſtamentum ſanctum tuum. Dicit gloſa. Meminerem promiſſionis, quia merita defecerunt: & loquitur de promiſſione incarnationis. Secũda pars probatur: quia ſancti patres meruerunt liberari a reatu carentiæ diuinæ viſionis, & captiuationis diaboli. Tertia pars patet, quia ſuper illud pſal. Propter miſeriam inopum, & gemitum pauperum, nunc exurgam dicit Dominus. Glo. Exurgam, ideſt mittam filiũ propter gemitum pauperum, qui pro peccatis conteruntur, & gemunt. Ad argumentum dicendum, ꝙ maior habet inſtantiam quando acceſſorium non ſolum præparat ad præmium, ſed etiam præparat ad meritum. Incarnatio autem præbebat ſanctis patribus viam merendi per fidem ſcilicet ipſius. Præterea illa maior non habet veritatem, quando illud acceſſorium non neceſſario adhæret principali, & huiuſmodi eſt incarnatio, quoniã aliter potuit nos Deus glorificare, poteſt etiam cõcedi, quòd

quantum

quantum ad efficaciam liberationis ſancti patres meruerunt beneficium incarnationis: non tamē ſimpliciter, vt dictum eſt.

Finis primæ partis.

## SEQVITVR SECVNDA PARS.

*EXPEDITA prima parte huius quarti tractatus, in qua dictum eſt de uerbi incarnatione: & de his, quæ concernunt incarnationem. Nunc in hac ſecunda parte dicendum eſt de incarnati uerbi peregrinatione. Vbi ſunda eſt triplex conſideratio. Primo quomodo per natiuitatem hanc peregrinationem inchoauit. Secundo quomodo in hac peregrinatione ſe nobis conformauit. Tertio quomodo ſic peregrinando nos multipliciter informauit.*

*Vtrum Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter æternam.*

CIrca primum, primo quęritur. Vtrum Chriſto ſit attribuenda alia natiuitas præter ęternam. Primo ar. quòd non. Naſci enim eſt quaſi quidā motus quo res prius non exiſtēs accipit eſſe: ſed Chriſtus fuit ab æterno: ergo non potuit temporaliter naſci. Secundo ar. Illud quod eſt in ſe perfectum, natiuitate non indiget: ſed perſona filii Dei ab ęterno eſt perfecta: igit. Tertio. ar. Quod duabus natiuitatibus naſcitur bis naſcitur: ſed hæc vr̄ eſſe falſa (Chriſtus eſt bis natus) quia natiuitas qua de patre natus eſt interruptionē nō patitur cū æterna, quod tamen requiritur ad hoc aduerbium bis: ille enim dicitur bis currere, qui cum interruptione currit. Contra. di. Dam. in. iii. Confitemur Chriſti duas natiuitates: vnam, quæ eſt ex patre æternam: & vnam, quæ eſt in vltimis temporibus propter nos. Notandum, quòd ſicut dicit Tho. Natiuitas poteſt attribui alicui dupliciter. Vno modo ſicut obiecto. Alio modo ſicut termino. Primo modo attribuitur ei, quod naſcitur, quod eſt proprie hypoſtaſis, & non naturæ. Secundo modo attribuitur naturæ, quæ eſt terminus generationis, poſſibile eſt autem omni ſubiecto plures tranſmutationes in eſſe, quis tamen neceſſe eſt ſecundum terminos variari. Non eſt tamen per hoc intelligendū, quòd natiuitas æterna ſit mutatio, ſed quia ſignatur per modū mutationis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Præter natiuitatem æternam Chriſto attribuenda eſt natiuitas temporalis: patet, quia natura comparatur ad natiuitatem, ſicut terminus ad motum, ſed motus diuerſificatur ſecundum diuerſitatem terminorum, vt patet in. v. phiſicorum. In Chriſto autem duplex eſt natura videlicet æterna, & temporalis, quarum primam accepit a patre ab ęterno. Aliam vero temporaliter a matre. Secunda concluſio. Concedendum eſt Chriſtum bis eſſe natum, probat bea. Bon. quia hoc aduerbium bis importat numerum actus ex parte menſuræ. Dicitur enim aliquis bis comediſſe, quia in alio, & alio tēpore comedit, ſed alia, & alia eſt menſura natiuitatis æternę,

*3. p. q. 35. ar. 1.*

æternæ, & temporalis. Item dicit Auguſtinus. Vnigenitus Dei primo, & ſecundo natus eſt ſemel ex patre, ſemel ex matre: ſed primo, & ſecundo, & ſimiliter ſemel, & ſemel faciunt bis. igitur. Et ſi obijciatur, quòd ſemel, & bis dicunt viciſſitudinem, & ſucceſſionis ordinē, ſed circa Chriſti generationem æternam nulla eſt viciſſitudo, aut ſucceſſio. igitur. Reſpondet Bon. quòd ſemel, & bis de ſignificatione generali non dicunt viciſſitudinē, neque ſucceſſionis ordinem: ſed ſemel tantum notat actus complexionem. Verum eſt tamen, ꝙ quando adiacent actui temporali, geminationem actus ſigniſſicant & ſucceſſionem quando actus illi ſunt ab eodem principio. Tertia concluſio. Et ſi natura humana vere dici poſſit ex virgine nata, nō tñ natura diuina: probat beatus Bon. quia humana natura in Chriſto incepit eſſe, & non per aliquod aliud genus mutationis, quàm generationis, ſiue natiuitatis. igitur. Secunda pars patet, quia diuina natura non dicitur eſſe natura propter natiuitatem æternam: ergo multominus propter natiuitatem temporalem. Item cuicunque competit naſci, competit eſſe ab alio: ſed diuinæ naturæ non competit eſſe ab alio. igitur. Ad primum ar. dicit Tho. quòd fuit obiectio Feliciani hęretici quam Aug. ſic ſoluit. Natus eſt filius Dei ſecundum hominem, eo pacto quo cum corpore naſci dicitur, & animus. Non quia vtriuſque ſit vna ſubſtantia: ſed quia ex vtroque ſit vna perſona. Non tamen ob hoc incepiſſe dicimus Dei filiū, ne temporalem credat aliquis diuinitatem, nec ab æterno filij Dei nouerimus eſſe carnem. Ad ſecundum arg. dicit beatus Thomas. quòd hæc fuit ratio Neſtorij quam ſoluit Cyrillus in quadam epiſtola dicens. Non dicimus, quòd Dei filius indiguerit propter ſe ſecunda natiuitate: ſed propter nos humanam naturam ſibi vniens proceſſit ex muliere, ex qua dicitur natus carnaliter propter humanam carnem ex ea aſſumptam. Ad tertium argu. patet reſponſio ex ſecunda concluſione.

*De fide ad Petr.*

*Lib. cōtra Felicianum.*

*Vtrum Chriſti natiuitas fuerit manifeſtata ordine conuenienti.*

*D. Tho. 3. p. q. 36. ar. 1. 2. 6.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Vtrū Chriſti natiuitas fuerit manifeſtata ordine conuenienti. Primo ar. quòd non decuerit Chriſti natiuitatem manifeſtari. Nullus enim ſapiens manifeſtat id ex quo turbatio naſcitur: ſed manifeſtata Chriſti natiuitate, ſubſecuta eſt turbatio, vt patet Math. ii. igitur. Secundo arg. quòd non debuerit manifeſtari Gentilibus, quia Math. x. dicit dominus diſcipulis. In viam gentium ne abieritis &c. Tertio arg. quòd prius debuerit manifeſtari Symeoni, & Annæ, quàm Gentilibus: quia illi erant iuſti, & Chriſto propinquiores. Quarto arguitur, quòd prius debuerit manifeſtari Magis, quàm paſtoribus, quia Magi fuerunt primitiæ gentium in Chriſtum credi turarum, ſed plenitudo gentium

*Mat. 2*

*Mat. 1*

tium primo intrauit ad fidem, & poſtmodum omnis Iſrael ſalſus fiet, vt dicitur ad Roma. x. igitur. Contra. Quæ a Deo fiunt ordinatiſſimè fiunt: ſed illa manifeſtatio fuit a Deo: igitur. &c. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas. Ad diuinę ſapientiæ ordinem pertinet, vt Dei dona, & ſecreta ſapientiæ eius non æqualiter ad omnes: ſed immediate ad quoſdam perueniant, & per eos ad alios deriuetur. Salus autem, quæ erat futura per Chriſtū ad omnium hominum diuerſitatem pertinebat, ideo ipſa Chriſti natiuitas debuit manifeſtari: cuilibet ſtatui hominū. Vnde dicit Aug. in ſermone de epiphania. Paſtores erant Iſraelitæ Magis gentiles, illi prope, iſti lónge. Vtrique tamen ad angularem lapidē curreruni. Fuit etiam inter illas alia diuerſitas, quia Magi fuerunt ſapientes, & potentes: paſtores vero ſimplices, & viles. Manifeſtatur etiam iuſtis. ſ. Symeoni: & Annę, & peccatoribus. ſ. Magis, vt per hoc oſtenderetur nullam conditionem hominum excludi a Chriſti ſalute. His præmiſſis, ponēdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Natiuitas Chriſti a principio debuit aliquibus manifeſtari non tamen omnibus. Prima pars patet ex notabili. Item ſic probatur, quia ſi omnibus eſſet occulta nulli fuiſſet proficua. Secunda pars probatur, quia ſi fuiſſet omnibus manifeſta, per hoc impedita fuiſſet humana redemptio, quæ per crucem eius peracta eſt. Vnde dicitur primæ ad Corin. ii. Si cognouiſſent, nūquam dominum gloriæ crucifixiſſent. Item hoc diminuiſſet meritum fidei, & etiam per hoc veniſſet in dubium veritas humanitatis eius. Secunda concluſio. Nō ſolum iudæis, ſed etiā gētilibus erat manifeſtāda Chriſti natiuitas, patet ſatis ex notabili. Tertia concluſio. Conuenięti ordine manifeſtata eſt Chriſti natiuitas: primo Paſtoribus: ſecundo Magis: tertio Iuſtis: probat bea. Tho. quia per paſtores ſignantur Apoſtoli, & alii, qui crediderunt ex iudæis, quibus primo manifeſtata eſt fides Chriſti, inter quos non fuerunt multi potentes, nec multi nobiles: vt dicitur. i. ad Cor. i. Secundo aūt fides Chriſti peruenit ad plenitudinē gentium, quæ pręfigurata eſt per Magos. Tertio peruenit ad plenitudinem iudæorum quæ pręfigurata eſt per iudæos. Vnde etiam in templo iudæorū eſt eis Chriſtus manifeſtatus. Ad primum arg. dicendū, quòd ex manifeſtatione natiuitatis Chriſti, ſubſecuta eſt turbatio non cauſaliter, & directe, ſed occaſionaliter tantum: occaſione quidem nō data, ſed accepta: in quo tamen præfigurabatur iudiciaria Chriſti poteſtas, & deletio regni diaboli. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd primo annūciata eſt natiuitas chriſti per Chriſtum, & Apoſtolos iudæis, & poſtea gentilibus: ideo conuenięter primo perueniunt ad Chriſtum paſtores, qui erant primitiæ iudæorum. Ad tertium argu. dicendum, quòd conuenięter gentiles in iuſtitia Dei præueniunt iudæos: & ideo in figuram huius Symeon, qui expectabat conſolationem Iſrael, vltimo Chriſtum natum cognouit. Ad quartum argumentum dicendum,

Marginal notes: Ro. 10. — 3. p. q. 36. art. 1. 2. 6. — 1. Cor. 2 — 1. Cor. 1

dum, quòd licet plenitudo gentium prius intrauerit, tamen primitiæ Iudæorum præuenerunt in fide plenitudinem gentium.

*Vtrum conueniens fuerit Magos venisse ad Christum.*

*D. Thom. 3. p. q. 36. ar. 7. & 8.*

TErtio quæritur. Vtrum cõueniens fuerit Magos veniſſe ad Chriſtum adorãdũ. Ar. ꝙ non, quia Magi non erant de regno Iudæorum, ſed ex viſione ſtellæ, cognouerunt natũ eſſe regem Iudæorum. igitur. Cõtra. *Eſa. 60* Ambulabunt gentes in lumine tuo, & reges in ſplendore ortus tui. Notandum, vt dicit Tho. ꝙ *3. p. q. 36. ar. 7* in iſtis Magis apparuit, ſicut in quodam præſagio, fides, & deuotio gentium venientium a remotis ad Chriſtum. Sicut ergo fides gentium eſt abſque errore per inſpirationem ſpiritusſancti, ita etiam credendum eſt Magos diuinitus inſpiratos ſapiẽter Chriſto reuerentiam exhibuiſſe. Non enim eum adoraſſent, nec munera obtuliſſent, niſi cum cęleſtem eſſe regem crediſſent, cum nihil regalis excellentiæ in eo viderent extrinſecus. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis conclu. Conueniẽter venerunt Magi ad Chriſtum adorãdum, patet ex dictis. Ad arg. dicendum, ꝙ non ſolum eum cognouerunt eſſe regẽ Iudæorum præciſe, ſed talem eſſe cognouerunt, in quo adorando ſalutem, quæ ſecundum Deũ eſt ſe conſecuturos minime dubitarent, vt dicit Auguſt. in ſermone de Epiphania.

*Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit circuncisus.*

*D. Tho. 3. p. q. 37. ar. 1.*

CIrca ſecundum, vbi dicendũ eſt, quomodo Chriſtus voluit alijs ſe conformare. Primo quæritur. Vtrũ Chriſtus conuenienter fuerit circunciſus, & in templo oblatus. Primo ar. quòd non debuerit circuncidi, quia veniente veritate, ceſſat figura, ſed circunciſio fuit præcepta Abrahæ in ſignum fœderis, quòd erat de Chriſto naſcituro, vt patet Gen. xvij. hoc autem fœdus in Chriſti natiuitate completum eſt. igitur. Secundo arguitur. Circunciſio erat in remediũ originalis peccati, ſed Chriſtus non contraxit originale peccatum, igitur. Tertio arguit. quòd non debuerit offerri in templo. Dicit enim Exodi. xiij. Sanctifica mihi omne primogenitum, quod aperuit vuluam: ſed Chriſtus exiuit de clauſo virginis vtero: ergo. Contra eſt auctoritas Eccleſiæ. Primo notandum, quòd ſecundum ſanctũ Thomam, quòd ſicut Chriſtus propria voluntate mortem noſtram ſuſcepit, quæ eſt effectus peccati, vt nos a morte liberaret, & ſpiritualiter nos faceret mori peccato, ita etiam circunciſionem, quæ eſt remedium originalis peccati, ad hoc ſuſcepit, vt aboleret originale peccatum, & nos a legis iugo liberaret, & in nobis circunciſionem ſpiritualem efficeret, vt ſcilicet ſuſcipiendo figuram impleret veritatem. Secundo notandum ſecundum eundem Thomam, ꝙ ſicut filius Dei, non propter ſe factus eſt

*Geneſ. 17.* *Exo. 13.* *Luc. 2.* *3. p. q. 37. ar. 1*

eſt homo, & circunciſus in carne, ſed vt nos per gratiam faceret filios Dei, & doceret ſpiritualiter circũcidi, ſic etiam propter nos præſentatus eſt in templo, vt diſcamus noſipſos Deo preſentare, ꝙ vtique poſt circunciſionem eius factum eſt, vt oſtendat neminem, niſi circunciſum a vitijs dignum eſſe diuinis conſpectibus, voluit enim legales hoſtias per ſe offerri, qui erat vera hoſtia, vt figura coniungeretur veritati. Tertio notandum, ꝙ ſicut ſatis ſequitur ex prædictis, Chriſtus circuncidi, & offerri voluit, non ex præcepti neceſſitate, ſed ex ſua humilitate, vt obedientiæ virtutem nobis ſuo commendaret exemplo. His præmiſſis, ponendę ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit Chriſtum circuncidi, probat beatus Thom. quia per hoc oſtendit veritatem carnis humanæ contra Manichæum, qui dixit eum habuiſſe corpus fantaſticum, & contra Apollinarem, qui dixit corpus Chriſti diuinitati eſſe conſubſtantiale, & contra Valentinum, qui dicit Chriſtum corpus de cœlo attuliſſe. Item per hoc approbauit circunciſionem, & probauit ſe eſſe de genere Abrahæ, & a Iudæis excuſationem abſtulit, ſi eum non reciperent dum eſſet incircunciſus. Secunda concluſ. Conuenienter fuit Chriſtus in templo oblatus cum legalibus hoſtiis, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Cum Chriſtus impleuit legem oblationis conueniens fuit matrem eius implere legẽ purgationis, probat beatus Thomas, quia ſicut plenitudo gratiæ a Chriſto deriuatur in matrem, ita decuit, vt mater humilitati filij conformaretur. Humilibus enim dat gratiam, vt dicit Iacob. iiij. Ad primum argumentum dicendum, quòd circunciſio ſignabat ſpoliationem vetuſtæ generationis, a qua liberandi eramus per paſſionem Chriſti: ideo veritas huius figuræ non fuit plenæ impleta in natiuitate Chriſti, ſed in eius paſſione antequam circunciſio habuit ſuum curſum, & virtutem: & ideo decuit Chriſtum ante ſuam paſſionem, tanquam filiũ Abrahæ circuncidi. Ad ſecundum argumentum patet ſolutio ex primo notabili. Ad tertium argumentum patet ſolutio ex tertio notabili. *Iac.*

*Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit baptizatus.*

*D. Tho. 3. p. q. 39. ar. 1. & 2.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Vtrum Chriſtus conuenienter fuerit baptizatus baptiſmo Ioannis in Iordane. Primo arguitur, quòd non debuerit Chriſtus baptizari, quia Chriſtus circunciſionem ſuſcepit, vt impleret legem: ſed baptiſmus non pertinebat ad legem, igitur. Secundo arguitur, Baptiſmus Ioannis fuit baptiſmus pœnitentiæ, ſed pœnitentia Chriſto non conuenit. igitur. Tertio arguitur: Veritas debet reſpondere figuræ: ſed baptiſmi figura præceſſit in tranſitu maris rubri, vbi ſubmerſi ſunt Aegyptij, ſicut peccata delentur in baptiſmo, ergo magis decuit Chriſtum baptizari

ri in mari, quàm in Iordane. Contra eſt, quod habetur Math. iij. Primo notandum, ꝙ baptiſmus Ioannis dicitur hic ille baptiſmus, in quo Ioannes præfigurabat baptiſmum Chriſti bapti zabat enim in nomine Chriſti venturi: vt patet Actuum. xix. Dicitur autem iſte baptiſmus, proprie baptiſmus Ioannis triplici ratione ſecundum Thom. in.iiii. Prima eſt, quia Ioannes aliqualiter fuit illius baptiſmi inſtitutor, licet non principaliter: ſed a Deo, qui familiari reuelatione miſit Ioannem ad baptizandum. Secunda eſt, quia in illo baptiſmo nihil efficiebatur, quod Ioannes non faceret, quia ſolum erat ablutio exterior. Vnde Ioannes fuit illius baptiſmi adminiſtrator plenarius. Tertia eſt, quod ſoli Ioanni datum eſt huius baptiſmi miniſterium. Secundo notandum, quòd ſicut dicit beatus Bonauent. Baptiſmus Ioannis inquantum ſignificabat baptiſmum Chriſti poteſt quodam modo dici ſacramentum. Inquantum autem erat inſtitutum ad aſſuefaciendum ad baptiſmum Chriſti non erat ſacramentum: ſed ſacramentale, ſicut torneamentum, in quo milites aſſueſcunt ad bellandũ non eſt bellum. Inquantum vero inſtitutum erat ad nunciationem Chriſti; quia ſic baptizando, denunciabat Chriſti aduẽtum fuit initium nouæ legis. Patet itaq; quòd aliqualiter, ſcilicet figuratiuè poteſt dici ſacramentum nouæ legis, non tamen, quia conferret gratiam, ſed quia erat præparatiuum ad baptiſmum Chriſti, in quo confertur gratia. Vnde baptizati baptiſmo Ioannis,

*Math. 3.*

*Act. 9*

*4. diſt. 2. q. 1.*

erant etiam baptizandi baptiſmo Chriſti. Quod probat Scotus. Tum propter præceptum generale, quo omnes obligãtur ad baptiſmum Chriſti. Tum, quia medicina præparatiua ſuſcepta oportet recipere medicinam curatiuam, & inducta diſpoſitione adhuc reſtat formam principalem induci. Et ſi arguatur in receptione ſacramẽtorum, quod datur, nõ eſt iterandũ: ſed ſi aliquid omittatur, caute eſt ſupplendũ. extra de clerico per ſaltum promoto. c. Pro cle. Et de ſacramentis non iterandis. cap. i. Sed in baptiſmo Ioannis, dabatur ablutio exterior, ergo ſi defuit interior illa fuit ſupplenda. Reſpondet Scotus, quòd illa maior eſt intelligenda, quando aliquid ſacramenti confertur. In baptiſmo autem Ioannis, nihil ſacramenti baptiſmi Chriſti conferebatur, illa ergo maxima vbi omiſſum eſt aliquid caute, ſupplẽdum eſt: eſt exponenda de diuerſis ſacramentis ordinatis, cuiuſmodi ſunt, ordinatio in diaconatum, ſubdiaconatum, & huiuſmodi, & etiam in ſacramento vere vno, cuius vna pars poteſt eſſe ſine alia, puta in euchariſtia. Non eſt ergo tenendus Magiſter ſententiarum, vbi dicit, quòd qui ſpem poſuerũt in baptiſmo Ioannis, & patrem, & filium, & ſpiritum ſanctum credebant, nõ erant rebaptizandi. Tertio notandum, ſecundum Thomam, ꝙ hæc fuit differentia inter baptiſmum Ioannis, & baptiſmũ Chriſti. Quia primus erat ſolum figuralis. Secundus erat aliqualiter realis, inquantum inducebat homines ad abſtinendum a peccatis. Tertius autem habet efficaciam

*4. d. 2. q. 2.*

*4. ſent. d. 2.*

*3. p. q. 39. art. 1. 2.*

ficaciam mundandi a peccatis, & conferendi gratiam. Chriſtus autem cum eſſet ipſa veritas, non competebat ei, id quod in ſola figura gerebatur: & cum eſſet ſine peccato, non indigebat percipere remiſſionem peccatorum: ideo non decuit eum baptizari baptiſmate Iudæorum, nec etiã baptiſmate ſuo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter Chriſtus baptizatus eſt baptiſmò Ioannis in Iordane. Prima pars probatur, quia vt dicit Auguſtinus in ſermone de Epiphania. Voluit Chriſtus facere, quod omnibus faciẽdum imperauit. Et hoc eſt, quòd ipſe dicit. Sic decet nos implere omnem iuſtitiam: ergo decuit Chriſtum baptizari. Secunda pars patet, ſcilicet, quòd baptiſmo Ioannis, quia dicit Beda, quòd baptizatus eſt baptiſmo Ioannis, ne baptiſmum Ioannis reprobaret. Item baptiſmus Ioannis ad hoc fiebat, vt inducerentur omnes ad baptiſmum Chriſti. Vt ergo eſſet efficacior inductio, voluit Chriſtus baptizari baptiſmo Ioannis. Tertia pars, videlicet, quòd in Iordane, ſic probatur, quia per Iordanem intrauerunt filii Iſrael in terram promiſſionis. Baptiſmus autem Chriſti introducit in regnum Dei, quod per terram promiſſionis ſignatur. igitur. Ad hoc etiam eſt, quòd Heluas diuiſit aquas Iordanis, quãdo erat in curſu igneo rapiendus in cœlum: vt habetur quarti Regum. ii. Ad primum argumentum dicendum, quòd Chriſtus nõ ſolum debuit implere ea quæ ſunt veteris legis, ſed etiam inchoare ea, quæ ſunt nouæ legis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Chriſtus ſic baptizatus eſt non propter indigentiam ſui, ſed propter exemplum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd tranſitus maris ſignificauit baptiſmum, quantum ad illum effectum, qui eſt delere peccata, tranſitus vero Iordanis quãtum ad illum effectum, qui eſt aperire ianuam regni cœleſtis. iſte autem eſt effectus principalior, & per ſolum Chriſtum impletus, in cuius etiam myſterium Chriſto baptizato apertum eſt cœlum, vt habetur Lucæ. iii. & Mathæi. iii. vbi dicit Hieronymus. Cœli aperti ſunt Chriſto baptizato, non reſeratione elementorum, ſed ſpiritualibus oculis, ſicut etiam Ezechiel in principio ſui voluminis cœlos apertos eſſe commemorat.

4 Re. 2 — Luc. 3. — Mat. 3

*Vtrum Chriſtus debuerit inter homines conuerſari.*

*D. Thom. 3 p. q. 40. ar. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum Chriſtus debuerit inter homines cõuerſari, pauperem vitam ducendo, & ſecundum legem viuendo. Primo arguitur, quòd non, quia Chriſtus debuit perfectiſſimam vitam ducere, cuiuſmodi eſt contemplatiua, ſed vitæ contemplatiuæ maxime competit ſolitudo, iuxta illud. Ducã eã in ſolitudinẽ, & loquar ad cor eius: ergo Chriſtus debuit ſolitariam vitam ducere, & nõ inter homines conuerſari. Secundo arg. Chriſtus maxime nos inuitauit ad exemplum humilitatis: ſed humilitas maxime commendatur in diuitibus. ergo videtur,

detur, quòd conuenientius fuiſſet Chriſtum habuiſſe diuitias, quàm pauperem vitam ducere. Tertio ar. Lex præcipiebat, vt nihil operis fieret in ſabbato, Chriſtus autem curauit hominem in ſabbato, & ei mandauit, vt tolleret lectum ſuum ergo videtur, ꝙ non fuerit ſecundum legem con-
Bar. 3. uerſatus. Contra. Baruch. iii. dicitur. Poſt hæc in terris viſus eſt, & cum hominibus conuerſa-
Matt. 8. tus eſt. Et Math. viii. dicitur. Filius hominis non habet vbi reclinet caput ſuum. Et Math. v.
Matt. 5. Non veni ſoluere legẽ, ſed adimplere. Quod exponens Chriſoſt. dicit legem impleuit: primo quidem nihil tranſgrediendo legalium. Secundo iuſtificando per fidem, quod lex per literam facere non valebat. Notandum quòd Chriſtus ſic debuit cũ hominibus cõuerſari, vt veritatem ſuæ humanitatis manifeſtaret, quod fieri non poterat niſi cum hominibus conuerſando, & ſe eis conformando. Debuit etiam ſuam diuinitatem manifeſtare, quod & fecit prædicando, & miracula faciendo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Magis decuit Chriſtum inter homines conuerſari, quàm ſolitariam vitam ducere. Probat bea. Thom. quia conuerſatio Chriſti, conueniens eſſe debuit fini incarnationis: incarnatus eſt autem filius Dei, & ad hoc venit in mundum, vt teſtimoniũ perhiberet veritati,
Ioh. 19. vt habetur Ioh. xix. ideo debuit in publicum procedere publice prædicando. Item venit vt peccatores ſaluos facere, vt habetur
1. Tim. 1. i. ad Thimoth. i. ideo peccatores debuit requirere, & cum eis conuerſari. Item venit, vt acceſſum habeamus per eum ad Deum. Vt dicitur ad Rom. v. ideo familiariter debuit cum hominibus conuerſari, vt omnibus hominibus fiduciam daret ad ſe accedẽti. Secunda conclu. Et ſi Chriſtum decuerit auſteram vitam ducere: tamẽ decuit eum in paupertate viuere. Primam partem ſic probat beatus Thomas, quia conuenientiſſimum eſt, vt qui cum aliquibus conuerſatur ſe in conuerſatione eis conformet, ſed decuit Chriſtum cõuerſari cum hominibus, vt dictum eſt ergo decuit, vt in cibo & potu communiter ſe haberet, vt alii. Secũdam partem probat ipſe beatus Thomas, quia hoc erat congruũ prædicationis officio, propter quod venerat, vt diuitias non poſſideret, quia diuitiarum poſſeſſio curis ſecularibus implicat a quibus omnino abſoluti eſſe debent, qui prędicationi vacant. Item, ſicut mortem corporalem aſſumpſit, vt vitam nobis largiretur ſpiritualem, ita corporalẽ paupertatem ſuſtinuit, vt nobis diuitias ſpirituales daret, vt patet. ii. ad Cor. viii. Tertia concluſio. Chriſtum decuit conuerſari ſecundum legẽ. Probat beatus Thomas. Tum vt veterem legem approbaret. Tum vt eã conſummaret, oſtendens, ꝙ ad ipſum erat ordinata. Tum vt a Iudæis occaſionem calumniãdi auferret. Tum etiam, vt homines a ſeruitute legis liberaret: vt dici-
tur ad Gal. iiii. Ad primum argumentum dicit beatus Tho. ꝙ licet vita contemplatiua ſimpliciter ſit melior, quàm actiua, quæ occupatur circa corporales actus. tamen vita actiua, quę eſt Gal. 4.

circa actus ſpirituales: puta prædicationis, & doctrinæ perfectior eſt, quàm illa, quæ ſolummodo contẽplatur: talis enim vita non præſupponit abundantiam contemplationis. Ad ſecundum argumentum dicẽdum, quòd licet in eo, qui ex neceſſitate pauper eſt humilitas non multum commendetur, bene tamen in eo qui ex neceſſitate pauper, eſt humilitas non multum commendatur, bene tamen in eo qui voluntarie pauper eſt. Ipſa enim paupertas eſt maxime humilitatis indicium. Ad tertium argum. dicendum, quòd in lege, nõ erat in die ſabbati interdictum opus diuinum, ſed humanum: facere autem miraculum, eſt opus diuinum: non erant etiam interdicta opera, quæ erant de neceſſitate ſalutis corporalis: vt patet Luc. xiii. & xiiii. Nõ erant enim prohibita opera, quæ pertinent ad cultum Dei, quòd autem Chriſtus paralitico mandauit, vt ſabbato lectum ſuum portaret ad cultum Dei pertinebat, & ad laudem virtutis diuinæ.

*Lu. 13. & 14.*

*Vtrum Chriſtus debuerit ſolis Iudæis prædicare.*

*D. Tho. 3. p. q. 42. art. 1.*

Circa tertium ſuperius propoſitum in hac ſecunda parte huius tractatus, videndũ eſt, quomodo Chriſtus nobiſcũ peregrinando nos informauit. Vbi primo quæritur. Vtrũ Chriſtus debuerit ſolis iũdæis prædicare, & ſine eorum ſcandalo. Primo arg. quòd non ſolum iudæis, quia dicitur Eſa. xlix. Dedi te in lucem gentium, vt ſis ſalus mea vſque ad extremum terræ. Secundo arguitur. Chriſtus venit ad hoc, vt nobis eſſet exemplum vitæ, ſed ſine offenſione debemus eſſe ad omnes: vt habetur j. ad Corinth. ii. ergo debuit Chriſtus prædicare ſine offenſione iudæorum. Tertio arguitur. Dicit Apoſto. Seniorem non increpaueris, ſed obſecra vt patrẽ. Sed principes iudæorum erant illius populi ſeniores: ergo videtur, quòd nõ fuerint duris increpationibus arguendi. Contra. Dicit dominus. Non ſum miſſus niſi ad oues, quæ perierunt domus Iſrael. Et Eſa. viii. Fuit prophetatum, quòd eſſet in lapidẽ offenſionis, & ad petram ſcandali domibus Iſrael. Notandum quòd a principio, ſicut dicit beatus Thomas. Non decuit Chriſtum indifferenter prędicare gẽtibus, & ſuam doctrinam communicare, ſed tantummodo iudæis tanquam primogenito populo, cui principaliter facta fuerat promiſſio de Chriſto: non debuit tamen omnino gentiles repellere, ne ſpes ſalutis eis præcluderetur. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit prædicationem doctrinæ Chriſti tã per ipſum, quàm per Apoſtolos a principio fieri ſolis iudeis. Probat beatus Thom. Tum vt oſtenderet per aduentum ſuum impleri promiſſiones antiquitus factas iudæis, nõ autem gentibus, Tum quoniã iudæi propinquiores erant Deo per fidem, & cultum vnius Dei. Tum vt auferret iudæis materiam calumniandi. Secunda concluſio. Non obſtante offenſione iudæorum Chriſtus publice veritatem prædicare debuit:

*Eſa. 49*

*1. Cor. 2*

*1. Tim. 5.*

*Math. 15.*

*3. p. q. 42.*

*3. p. q. 4 ar. 1*

buit: probat Thomas, quia ſalus multitudinis præferenda eſt paci ſingularium hominum: ſed Scribæ, & Phariſæi, & principes Iudæorum, ſua malitia plurimũ impediebant ſalutem populi repudiando, videlicet doctrinam Chriſti, & ſuis prauis moribus vitam populi corrumpendo: igitur. Tertia concluſio. Non decuit Chriſtum doctrinam ſuã ſcripto tradere: probat Be. Tho. quia excellentiori doctori debetur excellentior modus doctrinæ, ſed Chriſtus eſt excellentiſſimus doctor, ergo decuit vt doctrinam ſuam auditorum cordibus imprimeret, & non ſcripto traderet: hoc etiam atteſtatur excellentiæ doctrinæ Chriſti, quæ litteris comprehendi nõ poteſt. Ad primum ar. dicendum, quòd Chriſtus fuit in ſalutem gẽtium per diſcipulos, quos ad prædicã dum gentibus miſit. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ hoc ſi debet eſſe ſine offenſione omnibus, vt nulli det ſuo, facto vel dicto minus recto, occaſionẽ ruinæ. Si tamen de veritate ſcandalum oriatur, magis eſt ſuſtinendum ſcandalum, quàm vt veritas relinquatur, vt dicit Gregorius. Ad tertium argumentum dicendum, quòd illud verbum Apoſtoli eſt intelligendum de illis ſenioribus, qui nõ ſolum ætate, vel auctoritate, ſed etiam honeſtate ſunt ſenes. Si autem auctoritatem ſenectutis in inſtrumentum malitiæ vertant publicè peccando, ſunt acriter arguendi, ſicut & Daniel dicit. Inueterate dierũ malorum. &c. *Dan. 13.*

*Vtrum Chriſtus fecerit miracula ſufficientia ad oſtendendam eius diuinitatem.*

*D. Tho 3. p. q. 43. ar. 1. & 4.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrũ Chriſtus fecerit miracula ſufficiẽtia ad oſtendẽdam eius diuinitatem. Primo ar ꝙ Chriſtus non debuerit facere miracula, quia factum Chriſti debuit concordare verbo ipſius, ſed ipſe dicit Mat. Generatio mala, & adultera ſignum quærit. &c. *Matt. 12.* Secundo arg. Chriſtus venit, vt per fidem homines ſaluaret, ſed miracula diminuunt meritum fidei. igitur. Tertio arg. ꝙ illa miracula non fuerunt ſufficientia ad oſtendendum diuinitatem eius, quia ex particulari non poteſt ſufficienter oſtendi vniuerſale, ſed quodlibet miraculorũ Chriſti fuit quoddam particulare opus, ergo ex nullo ipſorum potuit ſufficienter manifeſtari diuinitas Chriſti, ad quam pertinet vniuerſalem virtutẽ habere de omnibus. Contra. Dicit dominus. Operæ quæ dedit mihi pater vt faciam ipſa teſtimoniũ perhibent de me. *Io. 5.* Notandum, vt dicit beatus Thomas, quòd licet Chriſtus venerit in infirmitate carnis, quod manifeſtãdum erat per paſſiones, tamen in virtute Dei venit, quod erat manifeſtandum per miracula. *3. p. q. 43. art. 1. & 4.* Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Conueniens fuit Chriſtum facere miracula, quæ ſufficientia fuerunt ad manifeſtandum diuinitatem ipſius. Primam partem probat beatus Thomas in tertia par

te.quæſt. xliij. quia ea, quæ ſunt fidei, rationem humanam excedunt, ideo non poſſunt per rationes humanas probari, ergo oportet, quòd probentur per argumentum diuinę virtutis, faciēdo videlicet opera, quæ ſolus Deus facere poteſt. Secunda pars probatur a beato Thoma. Tum propter ipſam ſpeciē operum, quæ tranſcendebant omnem poteſtatem creatæ virtutis. Tum propter modum faciendi miracula, quia ſcilicet non orando, ſed imperando miracula faciebat. Tum ex ipſa doctrina, qua ſe Deum eſſe dicebat, quæ niſi vera eſſet, non confirmaretur miraculis virtute diuina factis. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud verbum Chriſti. Signum nō dabitur &c. intelligendum eſt, vt Chriſoſtomus dicit, quòd non acciperent tale ſignum, quale petebant, ſcilicet de cœlo: non autem, quòd nullum ſignum daturus eſſet eis. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hæc oſtenditur duricia eorum, qui nolunt credere niſi per miracula: & tamen melius eſt eis, vt per miracula conuertantur ad fidem, quàm quòd omnino in infidelitate permaneant. Ad tertium argumentum dicendum, quòd quādo aliquod particulare opus eſt proprium alicuius agentis: tunc per illud probari poteſt tota virtus agentis: facere autem miracula virtute propria, eſt ſolius Dei, ideo hoc ſufficienter oſtendit Chriſtum eſſe Deum.

*Vtrum in transfiguratione Chriſti fuerit conueniens teſtes adeſſe.*

*D.Thom.3.p.q.45. art.1.3.4.*

## QVAESTIO III.

Tertio queritur. Vtrū in Chriſti transfiguratione conueniens fuerit teſtes veteris teſtamenti iudici, & teſtimonium paternæ vocis audiri? Primo arguitur, quòd non fuerit conueniens Chriſtum transfigurari. Vero enim corpori non conuenit in diuerſas figuras mutari: ſed corpus Chriſti fuit verum corpus: igitur. Secundo argu. Teſtes veritatis nō decet aliqua fictio, ſed veritas, ſed Moyſes, & Helyas ibi non vere fuerunt, ſed imaginarie, vt dicit quædam gloſa ſuper illo Lucæ.ix. Erant autem ibi Moyſes, & Helyas, igitur. Tertio arguitur, quia dicitur Iob.xxxiii. Semel loquitur Deus, & ſecundo ad populum non repetit: ſed in baptiſmo audita fuerat vox patris videlicet. Hic eſt filius meus dilectus, ergo non fuit conueniens in transfiguratione iterum illud teſtimonium audiri. Contra eſt, quod habetur Lucæ.ix.& Math. xvii. Notandum ſecundum Thom. q Hiero.dicit ſuper Math. Nemo putet Chriſtum per hoc, q trās figuratus dicitur priſtinam formam, & faciē perdidiſſe, & amiſiſſe corporis veritatē, & aſſumpſiſſe corpus ſpirituale, vel aëreum, ſed transfiguratus eſt per aſſumptionem ſplendoris faciei & candoris veſtium, quia vero figura circa extremitatem corporis conſideratur, & ſimili-

*Luc.9.* *Iob.33.* *Luc.9.* *Math.17.* *3.p.q.45.ar.1.3.4.*

ter color, & caritas corporis non tranſparentis in ſuperficie attenditur: ideo illa claritatis aſſumptio, transfiguratio dicitur. Tunc ergo aſſumpſit dotẽ claritatis, & oſtendit. Alias autẽ dotes, quæ non percipiuntur niſi aliquo actu, vel paſſione: oſtendit enim Chriſtus in ſeipſo per aliqua indicia: puta agilitatem cum ſuper vndas maris ambulauit: ſubtilitatem quando de clauſo virginis vtero exiuit: impaſſibilitatem vero quando de manibus iudæorum vel lapidare, vel præcipitare eum volentium illeſus euaſit. Nec tamen propter iſtas dotes trãsfiguratus dicitur, ſed propter ſolam claritatẽ, quæ pertinet ad aſpectum illius perſonæ. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas. Claritas illa fuit claritas gloriæ quantum ad eſſentiam, non tamen quantum ad modum eſſendi. Deriuata.n. erat ab animæ claritate, & a diuinitate, vt dicit Damaſcen. non tamen per modũ qualitatis immanentis: ſed magis per modũ paſſionis tranſeuntis, ſicut cum aer illuminatur a ſole. Vnde ſplẽdor ille miraculoſus fuit, quemadmodum hoc ipſum, ꝙ ambulauit ſuper vndas maris: licet in corpore glorificato fulgere corporaliter non ſit miraculoſum. Tertio notandum, quòd Chriſtus transfigurari voluit: vt dicit Thom. vt gloriam ſuam oſtenderet, & ad eam deſiderandam omnes inuitaret: per Chriſtum autem inducuntur homines ad gloriam, non ſolum qui poſt eũ fuerunt: ſed etiam qui præceſſerunt: ideo conueniens fuit, vt de præcedentibus aliqui teſtes adeſſent. ſ. Moyſes, & Helias, & etiam de ſequentibus. ſ. Petrus, Iacobus, & Ioannes, vt in ore duorum, vel trium teſtium ſtaret omne verbum. Quarto notandum ſecundum eundem Thom. quòd adoptio filiorum Dei eſt per quandam conformitatẽ imaginis ad filium Dei naturalem. Hæc autem conformitas fit dupliciter. Primo per gratiam, & ſecundo per gloriam: per baptiſmum autem conſequimur gratiam. In transfiguratione autem præmonſtrata eſt claritas gloriæ: ideo tam in baptiſmo, quàm in transfiguratione conueniens fuit naturalem Chriſti filiationem patris teſtimonio manifeſtari. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit Chriſtum transfigurari probat beat. Tho. quia quando via eſt difficilis, & aſpera, finis vero iocundus multum neceſſaria eſt præcognitio finis. Chriſtus autem per paſſionem aſperam peruenit ad gloriã corporis, ad quam etiam perducitur eos, qui veſtigia ſuæ paſſionis ſequuntur, iuxta illud Act. xiiii. Per multas tribulationes *Act.14* oportet nos intrare in regnum cœlorum, ergo conueniens fuit, vt diſcipulis claritatem ſui corporis oſtenderet, quod eſt ipſum transfigurari. Secunda concluſ. Conuenienter inducti ſunt teſtes transfigurationis tam de veteri teſtamento, quàm de nouo, patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. In transfiguratione conuenienter auditum eſt teſtimonium paternæ vocis, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum patet reſponſio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ illa

gloſa

gloſa dicitur eſſe ſumpta, vt dicit Thom. ex libro, qui intitulatur de mirabilibus ſacræ ſcripturæ, qui non eſt auctenticus, quæ falſæ aſcribitur Auguſtino, & illi gloſæ non eſt ſtandum, vt ponit Hieron. ſuper Math. Dicit enim Hieron. ſuper Math. Conſiderandum eſt, quòd Scribis, & phariſæis de cœlo ſigna poſcentibus dare noluit. Hic vero, vt apoſtolorum augeat fidem dat ſignum de cęlo Helia inde deſcendente quo conſcenderat, & Moyſe ab inferis reſurgente, quod non ſic eſt intelligendum, quòd anima Moyſi ſuum corpus reſumpſerit, vt dicit Thom. ſed quòd anima eius apparuit per aliquod corpus aſſumptum. Helyas autem apparuit in proprio corpore, nõ quidem de cœlo empireo allatus, ſed de aliquo eminenti loco in quo fuerat in curru igneo raptus. Apparuerunt itaq; iſti duo prophetæ tanquam principaliores inter prophetas, vt dicit Chryſo. Et ſimiliter Petrus, Iacobus, & Ioannes tanquam potiores inter apoſtolos. Petrus vero propter excellentiam feruoris. Ioannes propter priuilegiũ amoris, quo a Chriſto diligebatur. Iacobus vero propter prærogatiuam martyrii, quia primus inter apoſtolos paſſus eſt. Ad tertiũ argumentum dicendum, ꝙ verbum illud referendum eſt ad æternam Dei locutionem. Loquẽdo vero de corporali locutione conuenienter, idem bis prolatũ eſt, non tamen propter nos, ſed ad oſtendendum diuerſum modum, quo homines participare poſſunt ſimilitudinẽ filiationis æternæ. Et quia Chriſtus venerat gratiam actualiter dare, gloriã vero verbo promittere, ideo conuenienter in voce paterna, quæ audita eſt in transfiguratione additum eſt, illud ipſum audire, non autem in baptiſmo.

*Vtrum Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus.*

*D. Tho. 3. p. q. 21. ar. 4.*

QVarto quæritur. Vtrum Chriſtus in omni oratione ſua fuerit exauditus. Primo arguitur, quòd Chriſtus non debuerit orare, quia oratio eſt aſcenſus mentis in Deum, ſed mens Chriſti ſemper erat ſurſum Deo vnita, igitur. Secundo ar. quòd non ſemper fuerit exauditus, quia Chriſtus orauit, vt calix tranſiret ab eo, & tamen non tranſiuit. Tertio ar. Chriſtus orauit pro ſuis crucifixoribus, & tamen non omnes ſaluati fuerunt. igitur. Contra dicit Chriſtus Ioh. xi. Ego autem ſciebam quoniam ſemper me audis. *Ioh. 11.* Primo notandum, ꝙ ſecundũ Theologos, oratio dicitur pius mentis affectus in Deum directus, vbi ſumitur pietas pro vero cultu Dei, qui ſecundum Aug. conſiſtit in fide, ſpe, & charitate. *3. d. 17. q. 1.* Secundo notandum ſecundum Bonauent. ꝙ cum oratio ſit petitio procedens ex voluntate, ſecundum quòd volũtas humana fuit in Chriſto, ſecundum triplicem differentiam, ſic & oratio. Quædam enim fuit oratio procedens a voluntate rationis, quædam a voluntate carnis, ſiue ſenſualitatis. Tertio notandum ſecundũ Bon. ibidem, ꝙ de oratione contingit loqui dupliciter. ſ. quantũ ad materiam, & quantum ad for-

 mam.

mam. Materia autem orationis reſpicit deſiderium petentis, & ideo oratio, qua Chriſtus petebat calicem a ſe transferri, quantum ad materiã fuit petitio ſenſualitatis tantum, cuius deſideriũ erat ad non moriendum: quantum vero ad formam petitionis, quę reſpicit diſcretionem proponentis, fuit petitio rationis. Fuit ergo illa oratio ſenſualitatis, vt monentis, ſed rationem vt proponentis. Item fuit ſenſualitatis, vt pro quo, ſed rõnis vt a quo. Vnde recte dicitur, ꝙ ibi rõ fuit aduocata ſenſualitatis. Sed forte quæreret aliquis cum rõ ſciret ſenſualitatem petere, quod erat contrarium propoſito Dei, quare petitionem propoſuit. Dicit Bon. ꝙ huius fuit ratio triplex. Prima ad manifeſtationem veritatis naturę humanæ, quæ naturaliter refugit paſſionem. Secunda ratio ad confirmandam noſtram imbecillitatem, vt non diffidamus, ſi paſſionis pericula exhorreamus. Tertia eſt, vt oſtenderet voluntatem noſtram diuinæ volũtati eſſe per omnia ſubijciendam, quod oſtendit conditione appoſita (non ſicut ego volo.) His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Decens fuit Chriſtum orare, probat bea. Bon. vbi ſupra quadruplici ratione. Prima propter meritum, quia orando merebatur nobis. Secunda propter exemplum, vt nos inuitaret ad orationis ſtudium, quo maxime ſuperatur aduerſarius. Tertia propter veritatis argumentum, vt ſe oſtẽderet verum hominem, & vere a Deo miſſum. Quarta propter officium explendum, quia Chriſtus habebat dignitatem Pontificis, ad quem pertinet pro peccatoribus orare, ſicut & ſacrificium offerre. Secunda concluſ. Omnis oratio Chriſti a voluntate rationis procedens fuit exaudita, probat Bon. Tum quia ipſa voluntas per omnia erat conformis diuinæ voluntati. Tum quia a Deo petebat tam digne, & ſancte, ꝙ in omnibus erat exaudiẽdus pro ſua reuerentia. Tertia concluſio. Oratio Chriſti procedens a voluntate pietatis, aut a voluntate carnis, non fuit exaudita per omnia, probat Bonauẽ. quia talis voluntas non conformabatur diuinę volũtati in volito, ſicut ſuperius dictum fuit. Item tali oratione petebat, non ad hoc vt exaudiretur, ſed vt nos erudiremur, ſicut ex voluntate carnis petiit calicem transferri ad oſtenſionem naturæ aſſumptæ. Ex voluntate vero pietatis petiit ſuis crucifixoribus condonari ad oſtenſionem benignitatis, & miſericordiæ. Ad primum argumentum dicendũ, quòd licet in Chriſto non fuerit innouatio aſcenſionis per nouam Dei conſiderationem, fuit tamen aſcenſus nouus per nouã miſericordiæ implorationem a Deo. Ad ſecundum & tertium argumentum patet reſponſio ex tertia concluſione.

*Vtrum Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum.*

*D. Thom. 3. p. q. 26. ar. 3. & 2.*

## QVAESTIO V.

Qvinto quæritur. Vtrum Chriſtus ſit mediator Dei, & hominum, ſecundum

dum ꝙ homo? Arguitur, quòd non. Chriſtus dicitur mediator ſecundum quòd nos reconciliauit Deo, quod quidem fecit auferendo peccatum, quod non ſeparabat a Deo, ſed auferre peccatum conuenit Chriſto, non inquantum eſt homo, ſed inquantum eſt Deus. igitur. Contra eſt, quod dicit Auguſti. non ob hoc eſt mediator Chriſtus, quia eſt verbum, ſed mediator ſecundum quòd homo. Primo notandum ſecundum Thomam, ꝙ mediatoris officium eſt coniungere eos, inter quos eſt mediator. Vnire autem homines Deo perfectè quidem conuenit Chriſto. iuxta illud. Deus erat in Chriſto mundum reconcilians ſibi. Ideo ſolus Chriſtus eſt perfectus Dei, & hominum mediator: nihil tamen prohibet aliquos ſecundum quid dici mediatores inter Deum, & hominem, prout cooperantur ad vnionem hominum cum Deo diſpoſitiue, vel miniſterialiter. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas, in mediatore ſunt duo conſideranda, videlicet ratio medii, & officium coniungendi. De ratione autem medii eſt, quòd diſtet ab vtroque extremorum. Ad officium autem coniungendi pertinet, ꝙ ea, quæ vnius ſunt deferat ad alterum. Chriſtus autẽ ſecundum quòd Deus, non differt a patre, & ſpiritu ſancto in natura & poteſtate: nec pater, & ſpiritusſanctus aliquid habent quod non ſit filii, & ſic non poteſt illud quod eſt patris, & ſpiritusſancti, quaſi quod eſt aliorũ ad alios deferri. Vtrunq; autem ſibi conuenit, inquantum eſt homo: ſic enim diſtat a Deo in natura, & ab hominibus in dignitate gratiæ, & gloriæ. Inquantum etiam homo competit ei coniungere homines Deo pro hominibus ſatisfaciendo & interpellando. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Chriſtus eſt mediator Dei, & hominum, ſecundum ꝙ homo patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, ꝙ licet auctoritatiue cõueniat Chriſto peccatum auferre, ſecundum ꝙ Deus, tamen ſatiſfacere pro peccato humani generis conuenit ei ſecundum quòd homo.

*De ci. Dei lib. 9.* — *3. p. q. 27. art. 1. 2.* — *2. Cor. 5*

Finis ſecundæ partis.

## SEQVITVR TERTIA PARS.

*DICTO in prima parte huius tractatus de verbi incarnatione. In ſecunda de incarnati peregrinatione. Nunc reſtat dicendum in hac tertia parte de peregrinationis conſummatione. Vbi facienda eſt triplex conſideratio. Prima de Chriſti paſſione. Secunda de eius reſurrectione. Et tertia de ipſius aſcenſione.*

*Vtrum in anima Chriſti ſecundum ſuperiorem portionem fuerit verus dolor.*

*Sco. 3. d. 15. q. 1. Th. 3. p. q. 46. ar. 6. 7.*

CIrca primum primo quæritur. Vtrum in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem fuerit verus dolor? Primo arg. quòd non, quia contraria non poſſunt eſſe in eodẽ: ſed in anima Chriſti ſecundum portionem ſuperiorem erat maximum gaudium: ergo nulla triſtitia.

*I.Ethi.* triſticia. Secundo arg. Dicit philoſophus, quòd delectatio vehemens expellit triſticiam, non tantum oppoſitam, ſed etiam cõtingentem.igitur. Tertio arg. *De Tri. lib. 3.* Dicit Hylarius, quòd virtus corporis ſine ſenſu pœnæ vim pœnæ in ſe deſeuientis excepit: ſed verus dolor non eſt ſine ſenſu pœnæ.igitur.Item dicit Dionyſius. Abſit, vt ego ita inſaniam, vt credam ſanctos aliquid pati ſecundum corporis paſſiones, ſed ſolum indicare ipſos ſentire credo ergo multo magis oportet dicere, quòd Chriſtus non ſenſit paſſionem,& ſic non habuit dolorem. *Eſa.53* Contra. Eſa.liii. Vere dolores noſtros ipſe portauit. Peccauit autem Adam ſecundum portionem ſuperiorem, ergo ſecundum illam ſatisfecit Chriſtus.Item ſuper illud pſal.Repleta eſt malis anima mea. Dicit Auguſt. non vicijs, ſed pœnis. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd portio ſuperior doluit, vt natura, quia fundatur in anima dolente, non autem, vt ratio ſuperior videlicet per cõparationem ad obiectum, quod reſpicit. Sed contra hanc diſtinctionem arguit Sco. quia eodem modo poſſet dici anima intelligere ſecundum voluntatem, vt natura, non vt voluntas, quia ipſa natura in quã eſt voluntas intelligit. Secundo notandum, *De ci. Dei li. 14.c.7.* quòd ſicut dicit Aug. dolor carnis tantũmodo offenſio eſt animæ ex carne,& quędam ab eius paſſione diſſenſio, ſicut animi dolor, qui triſticia nuncupatur eſt eius diſſenſio ab his rebus, quę nobis nolentibus accidunt. Poteſt autem aliquid eſſe nolitum quadrupliciter ſecundum Sco. in.iii. diſt. xv. Vno modo per nolle liberum abſolutum. Secundo modo, quia eſt diſconueniens naturaliter quemadmodum miſeria eſt diſconueniens voluntati ex eo, quòd naturaliter vult beatitudinem, ideo non poteſt gaudere de miſeria, immo triſtatur de ea. Tertio, quia illud eſt diſconueniens appetitui ſenſitiuo,& ſibi triſtæ,& per conſequens etiã voluntati ſi ſibi oſtendatur per intellectum,& hoc eſt propter colligantiam voluntatis cum appetitu ſenſitiuo: ſic enim ponitur aliqua delectatio ſurrepticia præcedere in voluntate omnem actum liberum voluntatis: & ſic etiam poni poteſt in triſtitiis reſpectu obiectorum triſtabilium, vt ſicut intellectus cooperatur ſenſui fortiter immutato ſi non circa alia ſit diſtractus. Ita ponet aliquis volũtatem non neceſſario cooperari ſed vniuerſaliter compati appetitui ſenſitiuo patienti, & hoc circa idem obiectum ſi non impediatur voluntas per non conſiderationem intellectus, vel per aliquod impedimentum. Quarto modo poteſt eſſe nolitum cõditionaliter quando ſcilicet aliquis nollet aliquid quantum in ſe eſſet: tamen in aliquo caſu vult. Exemplũ de periclitante, qui nolet proijcere merces ſi poſſet effugere periculum. Si ergo quadrupliciter poteſt contingere triſticia. Vno modo de ſimpliciter nolito actualiter, & habitualiter. Secundo modo de habitualiter nolito,& actu conditionaliter licet tamen abſolutæ volito contra inclinationem habitualem. Tertio, quia diſconueniẽs voluntati, vt natura. Quar

to, quia diſconueniens appetitui ſenſitiuo cui coniungitur voluntas non habituata ad oppoſitum vehementius, quàm ſit inclinatio eius ad appetitum ſenſitiuum. Tertio notandum ſecundum Sco. quòd portio ſuperior dupliciter accipitur. Vno modo ſtricte, vt reſpicit æterna. Alio modo large, prout iudicat per intellectum de quibuſcunque ſecundum regulas æternas, & per voluntatem refert ad æterna, & hoc ſecundo modo loquitur Aug. Primo modo non poteſt portio ſuperior voluntatis ordinare triſtari, quia talis triſticia ſequitur ad nolle Deum in ſe, vel ad nolle aliqua perfectionem intrinſecam ſibi ineſſe. Secundo modo poſſet de tribus triſtari talis portio. Primo, videlicet de carentia fruitionis, & obiecti æterni. Secundo de peccato ſuo, vel alterius. Tertio de aliis ſuo ſuppoſito conuenientibus, vel aliis perſonis dilectis. His præmiſſis, ponēdæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. In Chriſto fuit verus dolor in parte ſenſitiua probat Sco. quia obiectum approximatum tactui ſuo, & appetitui ſenſitiuo erat diſconueniens illi ſenſui, & ille ſenſus perfecte præceptiuus, quia ſecundū proportionem bonæ diſpoſitionis corporis, eſt diſpoſitio tactus vt habetur. ii. de anima: corpus autem Chriſti fuit optime complexionatum. igitur. Secunda concluſio. In voluntate rationali Chriſtus triſticiam habuit: probat Sco. duplici via. Prima eſt, quia dolor excellens in parte ſenſitiue natus eſt impedire vſum rationis, & ſi maneat ratio in vſu ſuo naturali: videtur, vt voluntas compatiatur appetitui ſenſitiuo: in Chriſto autem ratio permanſit in vſu ſuo, & volūtas non abſorpta cum intellectus dolorem illum apprehendit, & voluntati oſtenditur voluntas ipſa condoluit, quia naturaliter inclinabatur ad oppoſitum. Secunda eſt, quia voluntas neceſſario colligatur appetitui ſenſitiuo, & illa colligatio fuit perfectiſſima in Chriſto. Intellectus autem apprehendit obiectum illud triſtabile: quia non fuit impeditus: ergo in voluntate fuit dolor ſiue paſſio triſticiæ. Tertia concluſio. Licet portio ſuperior in Chriſto non triſtaretur de carentia fruitionis nec de peccato proprio triſtabatur: tamen de peccato alieno, & de paſſionibus ſibi, & ſuis dilectis diſconuenientibus. Prima pars patet, quia nunquam caruit fruitione Dei. Secunda patet, quia nullum peccatum habuit. Tertia patet per illud Ambro. ſuper Lucam. Doles domine non tua vulnera, ſed mea. i. doles de peccatis meis, naturam meam vulnerātibus non de tuis. Quarta pars patet: quia tales paſſiones erant naturaliter nolite, ac etiam nolitione conditionata ſiue habituali: & dicitur habitualis in cuius actum voluntas pena eſt ex ſe exire, niſi aliud obſtet. Ad primum ar. dicendū, quòd gaudium, & triſticia, non habebant contrarietatem: quia nō erant reſpectu eiuſdem obiecti. Ad ſecundum ar. dicendū, quod illud intelligitur de triſticia, quæ non dat occaſionem gaudendi: Chriſtus autem hoc ipſo gaudebat i domine quo ſentiebat ſe pati, & dolere pro domino.

De Tri. lib. 12.

mino. Ad tertium arg dicunt aliqui Hylarium verba illa retractaſſe. Vnde dicit Bonauen. quòd audiuit Guillermum Pariſien. epm referentem ſe illam retractationem legiſſe. Aliter dici poteſt, quòd Hylarius excludit ſenſum doloris a Chriſto ſecundum diuinam naturam: voluit enim excludere errorē Arrii, qui dicebat Chriſtum ſecundum ſe totum paſſum fuiſſe. Ad quartum arg. dicendum, quòd Dionyſius non voluit dicere, ꝙ ſancti non experirentur dolorē in tormentis: ſed vult commendare conſtantiam mentis, quia videlicet non magis commouebantur ex experientiam ſenſus, ꝙ̄ ex ſola conſideratione mētis.

*Vtrum Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi. &c.*

*Scot. 3. d. 16. q. 1. Tho. 3. p. q. 14. art. 3. & q. 50. art. 1.*

Quæſtio ſecunda.

SEcundo quæritur. Vtrum Chriſtus habuerit neceſſitatem moriendi, & alios defectus naturales noſtræ humanitatis? Primo ar. quòd non aſſumpſit defectus noſtros: quia ſicut ſummæ iuſticiæ repugnat defectus culpæ, ſic ſummæ potentię repugnat defectus fragilitatis, & impotentiæ: ſed Deum ſumme iuſtum non decuit defectum habere culpæ: ergo nec ipſum omnipotentem decuit aſſumere defectum fragilitatis. Secundo ar. ſpecialiter, quòd non habuit neceſſitatem moriendi: quia dicitur ad Romanos. viii. Corpus mortuum eſt propter peccatū. i. habuit neceſſitatem moriendi: ſed Chriſtus nullum habuit peccatū: igitur. Tertio ar. Aīa Chriſti fuit perfectiſſima forma: ergo perfectiſſime perficiebat materiam, & per conſequens abſtulit omnem priuationem ab illa materia, cum hæc poſſit forma imperfectior, ſcilicet forma cęli, ita quòd cælum eſt naturaliter incorruptibile. Quarto ar. Ioh. x. dicit Chriſtus. Poteſtatem habeo ponendi animam meam &c. ergo mori erat in libertate ſuæ voluntatis. Contra. Ad Heb. ix. Quemadmodū ſtatutum eſt hominibus ſemel mori: ſic & Chriſtus ſemel oblatus eſt. Gloſa eadem neceſſitate, & iure naturæ. Item ad Heb. ij. Debuit per omnia fratribus aſſimilari. Primo notandum ſm Richar. quòd defectuum naturæ humanæ quidam ſunt culpabiles, & quidam pœnales. Pœnales autem ſunt in multiplici differentia: quidam ſunt ex peccato perſonæ in qua ſunt conſequentes: quidam autem ad peccatum diſponentes: & quidam perfectioni gratiæ repugnantes, & omnes iſti non ſunt puræ pœnales. Alij autem ſunt puræ pœnales: & iſti iterum ſunt duplices: quidam ſunt perſonales, qui videlicet reſpiciunt aliquas perſonas ſpecialiter. Alij autem ſunt naturales, & cōes totā videlicet naturā humanā reſpiciētes. Secūdo notan. ſm Sco. ꝙ verbū cōparari pōt ad naturā aſſumēdā tripliciter. Primo mō cōparādo verbū ad naturā glorioſā aſſumēdā quia potuit accepiſſe naturā ſimpliciter glorioſam: & ſic nullo modo habuiſſet cauſam corruptionis. Secundo ad naturam innocentem aſſumendam cum iuſtitia originali; & ſic adhuc

Rom. 8
Io. 10.
Heb. 9.
Heb. 2.
3. ſent. d. 15. q. 1.
3. d. 16. q. 1.

huc non fuiſſet hic aliqua cauſa mortis. Tertio modo ad naturam glorioſam, ſic quòd gloria non redundaret in corpus, & facto iſto miraculo, ſequebatur cauſa neceſſitatis diſſolutionis illius corporis: licet autem hoc fuerit ſpeciale miraculum, quod gloria animæ non redundaret in corpus: tamen facto illo miraculo habuit illud corpus neceſsitatẽ moriendi, vt dicit Aug. His præmiſsis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Chriſtus non aſſumpſit defectus culpabiles, nec pœnales, culpam conſequentes ex peccato perſone, in qua ſunt, aut ad culpam diſponentes, aut perfectioni gratiæ repugnantes. Sed aſſumpſit defectus pœnales non quidem perſonales, ſed naturales. Primũ patet, quia hoc non decuit propter ſummã rectitudinem, quæ eſt in Chriſto. Secundum patet, quia tales defectus aſſumere, nec ipſum decebat, nec ad opus noſtræ redemptionis expediebat. Vnde non aſſumpſit difficultatem ad bonum, nec pronitatem ad malum, nec ignorantiæ defectum. Tertium probatur, quia Chriſtus venerat naturam humanam redimere ſine perſonarum diſtinctione. Secunda concluſio. In Chriſto fuit neceſſitas moriendi: probat Scotus, quia corpus Chriſti ſibi dimiſſum per priuationem redundantiæ gloriæ fuit animale, ergo in eo fuit corruptio, & reſtauratio per ſumptionem alimenti, ſed non potuit fieri reſtauratio: ita perfecta, vt corpus ſemper maneret, niſi aduenifſet aliud: cum enim virtus nutritiua Chriſti ſic ſibi derelicta tandem fuiſſet debilitata, non potuiſſet amplius reparare: impuritas etiam alimenti extrinſeci cauſam dediſſet mortis naturalis. Tertia concluſio. Non fuit in poteſtate animæ Chriſti non mori ex violentia paſſionis: probat Scotus, quia ex prima inſtitutione naturæ aliqua actiua nata ſunt dominari aliquibus paſſiuis. Tunc ſic arguit. Omne corpus alterabile, & corruptibile per approximationem actiui dominantis, poteſt corrumpi. Corpus Chriſti fuit tale a primo inſtanti vnionis vſque ad mortem, ergo per actiuum approximatum potuit in corpus illud induci diſpoſitio incompoſſibilis animationi paſſiuæ. Si autem arguatur, quia videtur ſequi ex hoc, ꝙ mors Chriſti non fuit voluntaria, nec per conſequens meritoria. Reſpondet Scotus, quòd voluntas mereri poteſt circa obiectum, quod non eſt in poteſtate ſua, immo quod eſt impoſſibile aliter ſe habere, puta amando Deũ amore amicitiæ, volendo ſibi bonũ: puta volendo ipſum eſſe iuſtum, ſapientem & huiuſmodi, & tamen velit nolit, Deus eſt iuſtus, & ſapiens, ergo mereri potuit voluntas Chriſti de paſſione & morte, acceptando ipſam, quamuis in eius poteſtate non fuerit ipſam impedire. Præterea dicendum, quod licet paſſio & mors Chriſti fuerit violenta animæ Chriſti, vt naturaliter inclinatur ad perficiendum corpus, & hoc ſumendo violentum, vt opponitur naturali: non tamen fuit violenta, vt violentum opponitur voluntario, vt voluntarium dicitur a voluntate acceptante. Ad primum argumentũ, dicendum,

*Lib. de Baptiſmo paruulorũ.*

dicendum, ꝙ non eſt omnino ſimile de infirmitate, & culpa ſi comparentur ad naturam aſſumptam. Infirmitas enim poteſt eſſe materia exercendæ virtutis: culpa vero omnino aduerſatur iuſtitiæ. ideo nullo modo decebat Chriſtum culpam aſſumere: ſed infirmitatem naturæ humanæ aſſumpſit. Iſtæ tamen infirmitates, ſiue defectus naturales, nõ fuerunt in eo ex neceſſitate contracti, vt dicit Bon. ſed voluntariè aſſumpti, ex diſpenſatione ipſius aſſumentis cõcurrente ſimul acceptatione illius animæ rationalis, quæ in primo inſtanti habuit vſum cognitionis & ſibi placuit vniri tali corpori, in ſalutem generis humani. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd corpus mortuum eſt propter peccatum demeritoriè, & ex hoc ſequitur, quòd in Chriſto nõ erat cauſa demeritoria mortis: ſed erat cauſa naturali. Ad tertium arg. dicendum, ſecundum Sco. ꝙ ſi cœlum ſit incorruptibile diceretur, ꝙ vel eſt forma ſimplex, vel ꝙ ſi habeat materiã, illa eſt alterius rationis ab iſta materia, & de ſe eſt tantum in potentia ad formam, quam habet. Ad quartum arg. dicit Sco. quòd ly ego in ſuppoſito, & appoſito ſtat pro eadem perſona, ſed non ſecundum eandem naturam, quia ego ſcilicet ſuppoſitum verbi, ſecundum naturam diuinam pono animam meam a meipſo, ſecundum naturam humanã, quia animam ſeparauit a corpore, nõ a verbo: ita, quòd ponere, vel ſeparare effectiuè attribuitur verbo, ſed terminatiuè, vt a quo ſeparetur anima. ſ. a corpore, ſibi conuenit rõne humanæ naturæ.

*Vtrum Chriſti paſſione fuerit deletum peccatum.*

*D. Thom. 3. p. q. 49. ar. 1.*

## QVAESTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum Chriſti paſſione deletũ fuerit decretum chirographi. Primo arg. ꝙ non, nullum finitum poteſt infinitum delere, ſed meritum Chriſti fuit finitum: culpæ vero decreti chirographi infinitæ. ille enim in quem commiſſæ fuerunt eſt infinitus, ſ. Deus: igitur. Secundo ar. Omne præmiũ excedit meritum: ſed deletio cõtentorum in decreto chirographi non excedit meritum paſſionis Chriſti illud enim meritum quandam infinitatẽ habebat, ex infinitate ſuppoſiti merẽtis. Tertio ar. ſi merito paſſionis Chriſti deletum eſſet decretum chirographi, aut hoc fuit, quo ad ſufficientiam, vel quo ad efficaciam. Non primum, quia paſſio illa fuit actus tranſiens. Poteſt autem mũdus perpetuari in infinitum: finitum autem non videtur ſufficiens pro infinito. Nec ſecundum, quia multi damnantur. Contra. Ad Coloſen. Donans nobis delicta, & delens, qđ aduerſum nos erat chirographũ decreti. Notandum, ꝙ chirographum dicitur a chiros, quod eſt manus & graphos ſcriptura, ſecundum Tho. in expoſitione literali. Vnde chirographũ propriè dicitur littera debitoris manu propria ſcripta, & data creditori. In propoſito autem dicitur ſecundum triplicem reſpectum. Comparãdo enim ad Deum dicitur

*Col. 2.*

*3. d. 19.*

citur chirographum decreti, vel decretum chirographi, quis iſta obligatio ex diuina ſententia facta eſt tanquàm ex decreto. Cōparando autem ad peccatum dicitur chirographum delicti, ſiue culpæ, quia propter culpam hæc obligatio facta eſt. Comparādo vero ad punitionem dicitur chirographum pœnarū, quia ex eo ad pœnam obligamur. Hoc p̄miſſo ponenda eſt talis concluſio. Chriſti paſſione deletum eſt chirographum decreti. patet, q᷑a Augu.dicit. Fuſo ſanguine, ſiue culpa omnium culparum chirographa deleta ſunt. Item virtute illius chirographi, ante Chriſti mortem erāt patres in limbo detenti:& tamen modo nō ſunt: igitur. Sed forte quæris, quis habebat illud chirographum. Dicit Bon. ꝙ Deus habebat, vt iudex, homo vt reus, diabolus vt accuſator. Dicitur enim chirographū memoriale: ergo peccatum manet quantum ad reatum. Ad primum ar. dicendum, ꝙ licet finitum ex parte ſui non habeat, quòd poſſit delere infinitum: tamen poteſt pro infinitis a Deo acceptari. Et cum dicitur ꝙ culpa eſt infinita, quia eſt in Deum, dicendum, ꝙ etiam illo modo Chriſti paſſio eſt infinita, quia videlicet propter Deum tolerata. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ maior eſt vera de merito proprio, & principali: non autem de merito, quo quis pro alio meretur. Et cum dicitur in minori, quòd meritū Chriſti, quandam habet infinitatē falſum eſt, niſi intelligatur de extrinſeca infinitate. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ per paſſionem Chriſti delętū eſt chirographum, quo ad ſufficientiam ex parte Dei acceptantis, qui potuit hanc paſſionem acceptare pro infinitis: licet non ex parte paſſionis, quo ad efficaciā vero deletum eſt quantum ad illos pro quibus illa paſſio efficaciter eſt oblata, ſcilicet pro electis.

*Vtrum neceſſarium fuerit per paſsionem Chriſti reparari.*

*Scot.3.d.20.q.1.Tho.3.p.q.1.art.2. Duran.3.d.20.q.1.*

## QVAESTIO IIII.

Quarto quæritur. Vtrum neceſſarium fuerit per Chriſti paſſionem humanū genus ſatisfactione reparari? Ar. ꝙ nō, quia actus eſt laudabilior paſſione, quia laus conſiſtit in actu, ergo etiam conuenientius fuiſſet hominem reparari, p aliquem actum Chriſti, quàm per paſſionem. Contra. Ad Heb. dicitur. Decebat autorem ſalutis eorum per paſſionē conſummari. Dicit gloſa. Niſi Chriſtus moreretur, homo nō redimeretur. *Heb.2.* Primo notandum, ꝙ Anſel. quattuor videtur oſtendere. Primū, quòd neceſſarium fuit hominē redimi, alias fruſtra factus fuiſſet: hoc ſuppoſito, ꝙ lapſus fuiſſet per peccatum. Secundum eſt, quòd non potuit redimi, ſine ſatisfactione. Iniuſtus eſt enim, q᷑ non reddit Deo, quod debet. Tertium eſt, ꝙ facienda erat ſatisfactio a Deo homine, quia nō potuit fieri ſatisfactio, niſi redderetur Deo, aliquid maius omni creatura facta, & poſſibili fieri, quia videlicet pro omni eo, *Li.Cur Deus homo.*

quod

quod eſt citra Deum, vel eſſe poteſt, non debuit homo peccaſſe. Quartum eſt, ꝙ oportuit Chriſtum ſatisfacere per mortem, licet non eſſet debitor mortis, q̃a oportebat ſatisfactorem aliquid habere maius omni eo, quod eſt ſub Deo, quod ſponte, & non ex debito offerret: ſed nihil difficilius, aut maius poteſt homo ſpõte pati, quam mortem: igitur Chriſtus homo, qui maior erat omnibus, ſub Deo per mortem, quam non debuit pati, ſatisfacere voluit. Secundo notandum, ꝙ ſecundum Sco. Omnia huiuſmodi quæ ſunt facta a Christo, circa redemptionem noſtram, nõ fuerunt neceſſaria, niſi præſuppoſita ordinatione diuina. Et ideo ſi volumus ſaluari dicta Anſelm. oportet dicere, ꝙ rationes ſuæ procedunt ſalua ordinatione diuina, quæ ſic ordinauit hominẽ redimi: ſed tamen ſimpliciter loquendo totum fuit contingens, & antecedens, & conſequens. Tertio notandum, ꝙ ex dictis Tho. poteſt elici neceſſarium poſſe, tripliciter accipi. Primo modo dicitur neceſſarium neceſſitate coactionis: & ſi amplietur nomen coactionis ſe extendit etiam ad violentum. Secundo modo dicitur neceſſariũ abſolutè pro eo, quòd impoſſibile eſt aliter ſe habere. Tertio dicitur neceſſarium ex ſuppoſitione, & ſi quidem ſit ad ſequens, dicitur neceſsitas finis, & ſi ad præcedens, dicitur neceſsitas conſequentiæ. His præmiſsis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet hominem reparari neceſſariũ fuerit neceſsitate ſuppoſitionis: non tamen neceſsitate abſoluta. Prima pars patet, quia hoc erat a Deo præordinatum. Præordinatio autem Dei eſt infallibilis. Secunda pars patet, quia illud præordinari non fuit neceſſariũ ſed contingens. Secunda concluſio. Licet pura creatura de ſe non habeat, vnde ſatisfaciat: poteſt tamen eius ſatisfactio a Deo acceptari, prima pars patet, q̃a nullus poteſt ſatisfacere de peccato, niſi dono gratiæ, quam ex nobis non habemus, ſed ex Deo. Item nullus poteſt ſatisfacere, niſi de inimico fiat amicus, vel adminus non inimicus, ſed hoc nequit homo ex ſe: igitur. Et ſi inſtetur, quia potuit vnus homo per ſe totum genus humanũ inficere, ſcilicet Adam peccando, ergo etiam, poteſt purus homo per ſeipſum hominem reparare cum bonum ſit fortius malo. Dicendum, quòd licet ſimpliciter loquendo fortius, ſit bonum malo: tamen difficilius eſt facere bonum, q̃ facere malum. Præterea, ꝙ alia creatura ab homine puta Angelus non potuiſſet de ſe pro homine ſatisfacere: probat Bon. quia ad illud genus ſpectat ſatisfactio, ad quod ſpectat tranſgreſsio. Item ex hoc eſſet homo ſubiect⁹ alteri generi creaturæ, & ſic nõ eſſet reparatus ad priſtinam dignitatem. Secunda pars concluſionis probatur a doctore ſubtili, quia tantum valet omne creatum oblatũ, pro quanto Deus acceptat illud, ergo potuit oblatio vnius boni Angeli, vel vnius hominis, ſine peccato concepti acceptari a Deo pro toto humano genere. Tertia cõcluſio. Licet ſatisfactio facta per Chriſti paſsionem fuerit Deo acceptiſsima: tamen erat alius modus poſsibilis. Prima pars patet,

3. di. 21 q. 1.

3. di. 20

3. di. 20 q. 1.

ret, quia nihil videtur poſſe fieri acceptius Deo, quàm innocentiſsimum nocentibus, ex obediētia ad Deum ſe morti offerre. Secunda pars patet, quia Augu. lib. de trini. dicit. Oſtendimus enim alium modum poſsibilem Deo fuiſſe &c. Et per Gregoriū in moralibus dicētem. Qui nos fecit exiſtere, ex nihilo etiā nos renouare, ſine ſua morte potuit. Ad ar. dicendum, quòd antecedens verum eſt de actu virtutis diſtincto contra paſsionē, quæ non accidit ex virtute, tamē paſſiones pœnales, quæ per actum virtutis acceptantur laudabiliores ſunt, quàm actus virtutis circa delectabile.

*Vtrum propter mortem carnis, ſit mors perſonæ uerbi attribuenda.*

*D. Thom. 3 p. q. 50. ar. 2.*

## QVAESTIO QVINTA.

Qvinto quæritur. Vtrum propter mortē carnis, ſit mors perſonæ verbi attribuenda. Primo arg. quòd non, quia dicit Auguſt. & habetur in 3. ſententiarum. Si quis dixerit, atque crediderit Deum paſſum, anathema ſit. Secundo argu. idiomata partis non communicantur perſonæ verbi, quàmuis enim caro fuerit ſeparata ab anima, non tamen filius Dei dicitur ſeparatus ab illa, ſed per Chriſti paſsionē non eſt mortua, niſi ſola caro, quia anima ſemꝑ vixit, ergo nō videtur, ꝙ filio Dei vere poſsit attribui mors. Tertio ar. propter repugnantiam idiomatum, hæc non recipitur communiter filius Dei eſt creatura, ſed multomagis repugnat vitæ mors, quàm intentio creaturæ intētioni creatoris, ergo filio Dei, qui eſt ipſa vita, non eſt mors attribuenda. Contra. Dicit Ambro. expreſſe, & habetur in iij ſententiarum diſt. xviij. Tantum fuit peccatū noſtrum, vt ſaluari nō poſſemus niſi vnigenitus filius Dei moreretur ꝓ nobis debitoribus mortis. Primo notandum, quod licet in morte Chriſti fuerit anima ſeparata a corpore, non tamen fuerit ſeparata a verbo. probat Bon. Tum quia, nec Deum decebat, ſicut nec decet virū relinquere vxorem. Tū quia, nec nobis expediebat, quia tunc anima illa non habuiſſet mediatoris officium ad reconciliandum. Tum etiam, quia filij animę non congruebat, cum eſſet innocentiſsima & beatiſsima, ſemper. n. fuit diuinitas vnita illi animæ. Similiter etiam, nec fuit diuinitas ſeparata a carne. Quod probat Bon. triplici ratione. Prima eſt, quia hoc exigit liberalitas a parte aſſumentis, non enim ſubſtrahit Deus donum ſuum, ſine culpa. Secunda, quia hoc requirit dignitas ex parte naturæ aſſumptæ. Tertia eſt, quia hoc exigit vtilitas, ex parte aſſumptionis. Talis enim ſeparatio, nihil omnino faceret ad ſalutem noſtram, diuinitas ergo ſemꝑ manſit vnita tam carni, quàm animę quæ ſunt partes humanitatis, ſed tamen tunc non remanſit vnita humanitati, quia tunc humanitas deſiit eſſe, quando deſiit vnio animæ & corporis. Secundo notandum, quòd in illa ſeparatione animæ a corpore, anima facta

*Diſtin. 21.* *3. di. 21 q 1.*

3.di.21 cta eſt impaſsibilis, vt ponit Bona. immo etiam dicit hoc probabile de qualibet anima viri ſancti, in qua non reperitur reatus alicuius peccati. probat, quia nihil patitur, niſi ſecundum ordinem naturæ, ſicut contrarium a contrario, vel ſecundum ordinē diuinæ iuſtitiæ ad puniendū peccatum, vel ſecundum diſpenſationem diuinæ miſericordiæ, ſicut Chriſtus paſſus eſt, pro ſanando morbo noſtro, ſed nullo illorum modorum, poſt inſtans mortis potuit anima Chriſti pati. non etiam habuit contrariū, nec habuit peccatum, & iā conſummatum erat noſtræ redemptionis miſterium. Tertio notandum, quòd abſque dubio caro Chriſti, poſt ſeparationē animæ mortua fuit: caruit enim vſu & complemēto vitæ. Sicut enim dicit Bon. res corporalis, non eſt nata viuificari, niſi ab aliqua forma ſpirituali ipſam viuificante, & ſibi proportionabili. In ipſa autem ſeparatione animæ caro Chriſti caruit huiuſmodi forma ideo fuit mortua. Et quàmuis haberet diuinitatem, non tamen ab ea viuificabatur, nō propter defectum a parte viuificantis: ſed propter improportionē viuificabilis, non enim erat caro vnita diuinitati, ſicut perfectibile ſuæ perfectioni. His præmiſſis ponitur talis concluſio. Propter mortem carnis concedendum eſt filiū Dei verè fuiſſe mortuum, probat Bon. q̄a carne naſcente, & concepta filius Dei dicitur natus & conceptus: ergo pari ratione carne mortua verè dicitur mortuus, non ſecundum diuinam naturam: ſed ſecundū humanam: non per eſſentiā, aut per inhærentiam. ſed per communicationem idiomatum, & in nullo derogat diuinæ maieſtati, & multum conſonat pietati. Nullum enim verbum maioris dignationis reſonare poteſt in auribus cordis hominis, q̄ quòd vnigenitus Dei mortuus fuerit, pro nobis debitoribus mortis.

Ad primum arg. dicendū, quòd Augu. intendit remouere paſsionem a perſona verbi, ſecundum naturam diuinam, & non ſimpliciter. Ad ſecundum arg. dicendum, quod mori non tantū conuenit carni, ſed etiam toti homini. Ad tertium arg. dicendum, quod idiomata non communicant, vbi eſt talis repugnantia, quæ non tollitur mediante conuenientia. Sic autem non eſt in propoſito. mors enim dat præintelligere humanitatem, quæ ſine repugnantia poteſt dici de perſona Chriſti. Vnde filius Dei dicitur fuiſſe mortuus, quia fuit homo, in quo fuit paſsio mortis.

*Vtrum in triduo mortis, Chriſtus fuerit homo.*

*Scot.3.d.22.q.1.Thom.3.p.q.50.ar.4.Duran.3.d.22.q.1.*

## QVAESTIO SEXTA.

Exto quæritur. Vtrum in illo triduo, in quo corp⁹ Chriſti fuit in ſepulchro Chriſtus fuerit homo? Primo arg. quod corpus Chriſti non fuerit in ſepulchro per triduum, quia opus noſtræ redēptionis in ipſa Chriſti morte conſummatum fuit. ergo glorificatio corporis eius, nō debuit amplius differri, nec corpus eius in ſepulchro relinqui.

Secundo

Secundo argu. ꝙ Chriſtus in tri duo illo fuerit homo, quia Chri ſtus in illo triduo, fuit Chriſtus ergo fuit homo. Antecedens pa tet, quia idē prædicatur de ſeipſo, & conſequentia probaī, quia ex oppoſito conſequentis ſequitur oppoſitum antecedentis. Itē quia arg. ab inferiori ad ſupius. Tertio arguitur. Omne ſuppoſitū ſubſiſtens in natura creata, poteſt ab illa natura denominari, ſed verbum in triduo ſubſiſtebat in natura creata: habuit enim naturam creatam, ſibi vnitam, ſcilicet corpus & animam. non poteſt autē dici anima, nec animatum, nec corpus, nec corporeum: ergo videtur, quòd poteſt dici homo, cum non poſſit haberi alia denominatio a natura creata in qua ſubſiſtebat. Contra. quantum ad primum di. ſal. Sicut fuit Ionas tribus diebus, & tribus noctibus in ventre ceti: ita filius hominis erit in corde terræ, tribus diebus & tribus noctibus. Et quantum ad ſecundum ſic arg. Homo eſt compoſitus ex carne: ſed in triduo non fuit talis compoſitio in Chriſto ergo nō fuit homo. *Primo notandum*, quòd ſicut dicit Bon. nō conueniebat corpus Chriſti ſtatim, poſt mortem ſuſcitari: nec tamen conueniebat ſuſcitationē eius, vſque ad reſurrectionē generalem differri. Oportebat. n. ꝙ manifeſtaretur veritas mortis & quòd manifeſta eſſet veritas iteratæ coniunctionis carnis, & animæ. Propter primum oportuit ipſum nō ſtatim reſurgere. Propter ſecundum oportuit ipſum reſurrectionem ſuam, non diu differre, alias fides apoſtolis defeciſſet: diſtulit ergo conuenienter, vſque in diem tertium, & requieuit in ſepulchro per triduum, non quidem per tres dies completos, ſed per vltimam partem diei veneris, & per primam partem dominicæ diei: & per totam diem ſabbati, ita, ꝙ illud triduum intelligendum eſt per ſynodochen, & in hoc omnes ſancti concordant, licet de hora reſurrectionis aliter & aliter dicāt. Quidam videlicet, ꝙ ſurrexerit in aurora. Alii vero nocte media, veraciter autem potius dicitur, ꝙ reſurrectio fuit inter horam mediæ noctis, & mane diei dominicæ. Secundo notandum ꝙ realiter loquendo dicit Hugo quòd Chriſtus fuit homo in triduo, quia habuit animam ſibi vnitam. Nam ſecundum ipſum, homo dicit tantum animā vtentem corpore, ſed ꝙ vtatur hoc, accidit ad hoc, ꝙ ſit homo. Magiſter autem ſentētiarum aliter motus, poſuit Chriſtum eſſe hominem in triduo, qa habuit corpus & animam, licet non vnirentur mutuo, ſed ſufficit vnio eorum in ſuppoſito. Aliqui autem conueniunt, in concluſione cum Hugone, tamen generalius loquuntur dicentes, quòd nihil eſt de ratione quidditatis rei, niſi forma, ex eo, quòd philoſophus dicit, ꝙ anima eſt ſubſtantia animati, & quicquid erat eſſe. Sed contra concluſionem, in qua iſti conueniunt cum Hugone, ſic argu. Sco. quia dicit Aug. Non totus homo, ſed pars melior eſt anima, nec totus homo corpus, ſed pars inferior hominis. Et ſequitur contra magiſtrum ſententiarum, ſed tantum vtrunq; coniunctum ſolum habet hominis nomen. Ad auctoritatem autem philo-

*Margin notes:* mat. 12 — 3. d. 22. — *Hugo lib. 2* — 7. met. t. c. 31. — *De tri ni. li. 13*

philoſophi dicentis, quòd anima ſubſtantia eſt animalium, dicit ipſæ ſco. quòd philoſo. accipit ſubſtantiã, & quod quid erat eſſe pro notiori parte diffinitionis, non autem pro tota diffinitione quemadmodum ipſæ philo. conſequenter exponit. Tertio notandum, ſecundum eundẽ Sco. ꝙ hoc nomen Chriſtus habet duos conceptus, ſcilicet Deũ & hominem, quando autẽ ſubiectum duplicem habet conceptũ oportet rationem illius obiecti eſſe veram in ſe, & nõ includere repugnantiam ad hoc, ꝙ propoſitio ſit vera: alioquin hæc eſſet vera (maius Deo eſt) quia eſſe eſt de intellectu ſubiecti, ſed q̃a hoc ſubiectum maius Deo includit in ſe repugnantiam. ideo nõ eſt verum de aliquo, nec aliquid de ipſo. Cum igitur hoc nomen Chriſtus ſignificet ſuppoſitũ exiſtens in duabus naturis, & in triduo non exiſtebat in natura humana: ideo hæc eſt falſa (Chriſtus fuit homo in illo triduo) licet iſta, ſit concedenda (Cæſar, eſt homo nullo homine exiſtente,) quia Cæſar dicit vnum conceptum. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Corpus Chriſti per triduum fuit in ſepulchro ſynodochæ loquendo patet, ex primo notabili. Secunda concluſio. Realiter hæc propoſitio eſt falſa (Chriſtus fuit homo in triduo) ac etiã logicaliter. Prima pars probatur a Scoto, quia licet tunc habuiſſet Chriſtus partes naturæ humanæ, ſibi vnitas non tamen naturam humanã. natura enim dicit entitatem abſolutam, vltra partes vt alias dictum eſt. Item Chriſtus ĩ triduo fuit homo mortuus, ergo non fuit homo, patet conſequentia, quia mortuum diſtrahit de ratione hominis. Itẽ remoto ſuperiori, remouetur inferius, Chriſtus autem in triduo, non erat viuens, ſecundum humanitatem. Secunda pars patet, ex ſecundo notabili. Et ſi inſtetur Chriſtus in triduo fuit ſacerdos. iuxta illud pſ. Tu es ſacerdos in æternum, ſecũdum ordinem melchiſedech. Eſt autem ſacerdos, ſecundum ꝙ homo. igitur. Dicendum, ſecundum Bon. quòd ſacerdotium dicitur ſempiternum, non quia ſemper fuit ſacerdos in actu: ſed quia illi ſacerdotio nullũ aliud ſucceſſit. Tertia concluſio. Chriſtus vt homo ſiue ſecundum naturam humanam, non ſemper eſt, nec vbiq;. patet, quia Chriſtus aſſumpſit naturam humanam in athomo, ſed natura humana in athomo, ſiue in indiuiduo eſt hic, & nunc. igitur. Nec valet ſi dicatur, quòd humanitas vnitur verbo, quod eſt vbique, licet enim ſim cum Deo, non tamen ſequitur, quòd ſi Deus eſt Romæ, quòd & ego. Notat autem beatus Bon. quòd Chriſtus dicitur eſſe alicubi tripliciter. Perſonaliter enim eſt vbiq;. Sacramentaliter autẽ eſt in multis locis. Localiter vero in cœlo empireo, ratione humanitatis aſſumptæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in morte Chriſti conſummatum fuerit redemptionis miſterium, ſecundum veritatem non tamen nobis innotuerat. Ad ſecundum argumentum reſpondet Sco. primo negando conſequẽtiam, ſicut nec ſequitur, homo albus, eſt homo albus, ergo homo albus eſt homo, quia ſequeretur,

queretur, quòd aliquis homo eſt, ſet albus, nullo homine exiſtente. Secundo dicit, quòd hæc eſt falſa, Chriſtus fuit Chriſtus in triduo, q̃a Chriſtus includit duos conceptus, quorum alter nõ fuit in triduo. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera intelligendo denominationem illam eo modo, ſicut ſuppoſitum ſubſiſtit in illa natura, ſed non ſic ſubſiſtebat in natura humanitatis in triduo, vt poſſet dici homo, niſi cum determinatione diſtrahente, puta homo mortuus, poterat tamẽ tunc denominari, ſiue dici habens corpus, & etiam habens animam.

*Vtrum Chriſtus deſcenderit ad inferos.*

*D. Thom. 3. p. q. 52. ar. 1. & 5.*

## QVAESTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum tempore mortis Chriſti, anima eius deſcenderit ad inferos, ad liberandas animas in inferno detentas. Primo ar. quòd non, q̃a optimo debetur optimus locus, ſcilicet anima Chriſti erat optima, & infernus locus viliſſimus. igitur. Secundo ar. Maioris eſt poteſtatis liberare ſubditos, de manu aduerſarii ſola voluntate & virtute, quàm præſentia corporali: ergo nõ oportebat Chriſtum ad infernum deſcendere ad liberandum ſuos. Tertio arg. Si Chriſtus tempore mortis liberauit animas de inferno, aut ſtatim introduxit eas in cœlũ, aut non. Non primum, quia reſurrectio debuit præcedere aſcenſionem. nulla autem anima debuit in cœlum aſcendere ante Chriſtum. Nec videtur poſſe dici ſecundũ, quia per Chriſti mortem aperta fuit ianua, & nihil fuit retardãs. Vnde etiam latroni dicit dominus. Hodie mecum eris in paradiſo. *Luc. 23* Contra. Dicit Dam. Deſcẽdit ad inferna anima deificata, vt luceret his, qui in tenebris ſedebant. Notandum, quòd ſicut dicit beatus Bon. Nomine inferni aliquando intelligitur pœna, *3. di. 22* & aliq̃n locus pœnæ. Hoc præmiſſo, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt, Licet anima Chriſti non deſcenderit ad infernum, vt nominat pœnam, tñ ex ſua benignitate deſcendit ad locum, vbi detinebantur iuſti captiui. Prima pars patet, quia in anima Chriſti poſt mortẽ eius, nec fuit pœna damni, nec pœna ſenſus. Secunda pars probatur, quia fuit valde cõueniens, vt dicit Bon. Tum propter cõſolationem vinctorum. Tum propter confuſionẽ aduerſariorum. Secunda cõcluſio. Chriſtus nõ omnes animas liberauit de inferno: ſed duntaxat animas illorũ, qui erãt membra ipſius per fidem, & charitatem. Prima pars patet, quia pro illis tantum efficaciter paſſus eſt. Et ſi quæras de exiſtentibus in purgatorio. Di. Thom. *3. p. q. 52. ar. 1. 5.* quòd ſi, qui tales fuerũt: quales ſunt, qui nunc virtute paſſionis Chriſti a purgatorio liberantur. illi fuerunt per chriſti deſcẽſum liberati: non autem illi, qui tales fuerunt quales, nunc ſunt, qui adhuc in purgatorio ſunt detinendi, non. n. tũc habuit maiorẽ virtutem paſſio chriſti, q̃ nunc.

Virtus enim paſſionis Chriſti eſt ſempiterna, & non tranſitoria. iuxta illud ad Hebræos. x. Vna oblatione conſummauit ſanctificatos in ſempiternum. Tertia concluſio. Animæ per Chriſti deſcēſum ad inferos, inde eductæ non ſtatim perductæ ſunt in cœlum empireum, ſtatim tamen poſt mortem Chriſti, viderunt lumen æternum, & beatificatæ ſunt. Prima pars probatur, quia Chriſtus debuit in omnibus primatum tenere, tanquàm caput omnium electorum, & oportuit Chriſti aſcenſionem, propter ſalutem noſtram differri. Secunda pars patet, quia per mortem Chriſti amotum fuit obſtaculū diuinæ viſionis, & facta eſt apertio ianuæ cœleſtis paradiſi, ideo ex tunc fuerunt in paradiſo, quantum ad præmium, licet nō quantum ad locum. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de loco, qui debetur alicui pro remuneratione. Chriſtus autem non deſcendit ad infernum, vt ad locum remunerationis: ſed ad ipſum expoliandum. Ad ſecundum argumentum dicendum ad antecedens, quòd licet forte, hoc non ſit oſtēſiuum tantæ virtutis, tamen eſt oſtēſiuum maioris dignationis. Chriſtus autem nobis potius intendebat oſtendere dignationis affectum, quàm virtutis imperium. malebat enim melius, quod haberemus ſpiritum dilectionis quàm timoris. Ad tertium argument patet, ex tertia concluſione.

*Vtrum corpus Chriſti putrefactum eſſet, niſi eius reſurrectio fuiſſet accelerata.*

*Scot. 3. d. 21. q. 1. Thom. 3. p. q. 51. ar. 3. Duran. 3. d. 21. q. 2.*

Octauo quæritur. Vtrum ſi reſurrectio Chriſti, non fuiſſet accelerata, fuiſſet tandē corpus Chriſti putrefactum. Primo argu. ſic. Natura non incipit motum, quē terminare non poteſt, ſecundum philoſophum, ſed terminus corruptionis viuentis eſt putrefactio, ſecundum philoſophum in libro metheororū. In morte autem Chriſti inchoata eſt huiuſmodi mutatio, quæ dicitur corruptio: igitur. Secundo arguit. Chriſtus aſſumpſit paſſiones humanæ naturæ viuentis: ergo etiā aſſumpſit paſſiones naturæ mortuæ, quæ naturaliter omnibus inſunt cuiuſmodi, ſunt putrefactio & reſolutio. Tertio arguitur. Minus repugnat plenitudini ſapientiæ & bonitatis poſſe incinerari & putrefieri, quàm timor, aut triſtitia: ſed Chriſtus timuit, & contriſtatus eſt, vt patet ex euangelio. Quarto arguitur. Humilitas eſt cauſa exaltationis: ſed Chriſtus ſuper omnes fuit exaltatus, ergo & infra omnes humiliatus, ſed maior videtur humilitas poſſe putrefieri & mori ſimul, quàm ſolum poſſe mori. Quinto arg. Ad Hebræos dicitur. Decebat eum per omnia fratribus aſſimilari: ſed omnes communiter putrefiunt igitur. Contra. Dicit pſalmus. Non dabis ſanctū tuum videre corruptionem. Vbi dicit gloſa. Sanctum tuum id eſt corpus a te ſanctificatum. Notandum, quod Henricus in quolibetis

*1. met. t. c. 19.*
*6. phiſi. t. c. 18.*
*Heb. 11.*

betis dicit, ꝙ corpus Chriſti fuiſſet præſeruatum a corruptione & reſolutione per miraculũ, non quidem nouum, ſed antiquũ quo ſcilicet illud corpus Chriſti, primo fuit verbo vnitum indiſſolubiliter, ſecundum Damaſcenum libro iij. Sed contra hoc arguit Scotus diſtinctione. xxij. quia verbum antiquo miraculo vnionis, non impediuit paſſionẽ ſui corporis, neque mortem immo ſi impediuiſſet, neceſſario fuiſſet nouum miraculum, ex quo corpus illud erat paſſibile. Hoc pmiſſo ponẽda eſt talis concluſio. Corpus Chriſti, ſibi dimiſſum neceſſario fuiſſet putrefactum, nouo tamen miraculo fuiſſet a putrefactione præſeruatum. Primam partem probat Scot. quia naturali actiuo ſufficienti diſpoſito approximato, & non impedito per cauſam naturalem, actiuum naturaliter agit in paſſiuũ, & paſſiuum naturaliter patitur. Sed ſi impediatur eius actio, per cauſam ſupernaturalem hoc erit per miraculũ, ſicut patet de igne trium puerorũ, ſed corpus Chriſti in morte fuit naturaliter paſſibile, & reſolubile, quia nõ fuit glorioſum, nec illa vnguenta, ſcilicet mirra & aloes prohibuiſſent reſolutionem, quin aliquando fuiſſet alteratio inchoata, & terminata, licet non ita cito, ſed caro Chriſti poſt mortem erat paſſiuum naturaliter diſpoſitum ad putrefactionem, & habuiſſet ſibi approximatum actiuum naturale, ſcilicet intrinſecum & extrinſecum, nõ impedita per aliã cauſam. igitur. Secunda pars ſatis, patet per eandem rationem, & per rationem poſitam in notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera ſi natura non prohibeatur a fortiori agente. Deus autẽ voluit inchoare illum motum, per ſeparationem animæ, quia conſonabat effectui redemptionis, ſed non voluit eum terminari, ꝑ putrefactionem, quia talis putrefactio nullo modo fuiſſet nobis proficua, nec meritoria. Ad ſecũdum argu. dicendum, ꝙ non eſt ſimile, quia paſſionibus naturæ viuentis nobis meruit, paſſionibus autem naturæ mortuæ, mereri non potuit: putrefactio, ergo illa fuiſſet inutilis, & indecens immo etiam fuiſſet cauſa erroris, & incredulitatis diuinitatis eius. Ad tertium argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de timore & triſtitia, ex naturali neceſſitate prouenientibus, & rationem impedientibus, non autem quando timor & triſtitia liberè capiuntur, & diſpenſatiuè, & rationi ſubduntur. Ad quartum argumentum dicendum, ꝙ humilitas decenter accepta eſt cauſa exaltationis. Vnde Chriſtus aſſumpſit ſummam humilitatem, quam decebat, nõ autem decebat carnem eius incinerari. Ad quintum argumentum dicendum, ꝙ apoſtolus loqtur de aſſimilatione in omnibus, quæ ſunt decentia, & ad redemptionẽ noſtram pertinentia. Ad illud autẽ quod adducitur in oppoſitum, dicẽdum, ꝙ verum eſt de facto. Sicut. n. voluntate æterna Deus voluit corpus illud vniri verbo, quod fuit nouũ miraculum, ita etiam voluit illud non putrefieri, etiã ſi reſurrectio fuiſſet prolongata, fuiſſet tamẽ illa reſolutio, niſi fuiſſet nouum miraculum.

Diſt. 22

*Vtrum conueniens fuerit Chriſtum reſurgere die tertia.*

*Thom.3.p.q.53.art.2. & 51. art.4. Duran. 3. d.22. q.5.*

CIRCA ſecundum ſuperius propoſitum in hac tertia parte huius tractatus, vbi dicendum eſt de Chriſti reſurrectione. Primo quæritur. Vtrum conueniens fuerit Chriſtum reſurgere die tertia. Primo arguitur, quòd non reſurrexit, quia reſurgere eſt ſurſum promoueri, ſed corpus Chriſti ſemper fuit diuinitati vnitum, & ſic non potuit in aliquid altius promoueri, igitur. Secundo arguitur: Ad ſalutem noſtram ſufficiebat paſsio Chriſti, ergo non oportuit, quòd reſurgeret. Tertio arguitur. Chriſtus reſurrexit ante ortum Solis, vt patet Ioh. 21. ſed dies incipit ab ortu Solis, ergo non reſurrexit tertia die. Quarto arguitur. Actuum 2. dicit Petrus. Impoſſibile erat Chriſtum detineri ab inferno ex morte, ſed quandiu aliquis eſt mortuus detinetur a morte, ergo non debuit reſurrectio Chriſti differri vſque ad tertium diem. Contra. Dicitur in ſymbolo apoſtolorum: tertia die reſurrexit a mortuis. Notandū vt dicit Thom. quòd reſurrectio eſt reparatio a morte in vitam, & hoc poteſt fieri dupliciter, vel ad vitam mortalem quemadmodum reſurrexerunt illi, qui per Helyam, & Helyſeum ſuſcitati ſunt, vel ad vitam immortalem, & hæc eſt vera, & perfecta reſurrectio, per quam fit, vt iam mors vlterius non dominetur, & hac reſurrectione reſurrexit Chriſtus. iuxta illud ad Rom. 6. Chriſtus reſurgens ex mortuis iam non moritur. Hoc præmiſſo ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens fuit chriſtum reſurgere die tertia. Prima pars videlicet, quòd conueniens fuerint ipſum reſurgere. probatur a B. Thom. in tertia parte. Tum quia hoc valet ad cõmendationem diuinæ iuſtitiæ, cuius eſt exaltare eos, qui ſe propter Deum humiliant. Tum ad inſtructionem noſtræ fidei, quia per reſurrectionem confirmata eſt fides diuinitatis Chriſti. Tum ad noſtræ ſpei ſubleuationem, vt videlicet ſperemus nos reſurrecturos cum capite noſtro. Tum ad vitæ noſtræ informationem. iuxta illud ad Rom. 6. Quemadmodum Chriſtus reſurrexit a mortuis per gloriam patris: ita & nos in nouitate vitæ ambulemus. Tum ad noſtræ ſalutis complementum. ſicut enim mala ſuſtinuit moriendo, vt nos liberaret a malis, ita glorificatus eſt reſurgendo, vt nos promoueret ad bona, iuxta illud ad Rom. 4. Traditus eſt propter delicta noſtra, & reſurrexit propter iuſtificationes noſtras. Secunda pars videlicet, quòd die tertia, probatur a beato Thom. quia per hoc oſtenditur, quòd chriſtus vna ſua morte, quæ fuit quaſi lux propter iuſtitiam, duas noſtras mortes deſtruxit, ſcilicet corporis & animæ, quæ ſunt tenebroſe propter peccatum. Et ideo vna die integra, & duabus noctibus manſit in morte, vt Auguſtinus dicit. Per hoc etiam ſignatur, quòd tunc incœpit

[Margin notes: *Ioh.21.* — *3.p.q.53.ar.2* — *Ro. 6.* — *Ibidē.* — *Ro. 4.* — *De Trini.li.3.*]

Incœpit tertius ſtatus ſancto-rum: primus fuit ſub figuris legis: ſecundus ſub expreſſa veritate fidei: tertius autem erit in æternitate gloriæ, quam Chriſtus reſurgendo inchoauit. Secunda concluſio. Chriſtus fuit ſimpliciter primus reſurgẽtium ad vitam immortalem: patet per illud Apoſtoli. Chriſtus reſurrexit a mortuis primitiæ dormientium. Vbi dicit gloſa: ꝙ prius tempore, & dignitate ſurrexit. Et ſi inſtetur, quia Math.xxii. dicitur, quòd in paſſione Chriſti monumenta aperta ſunt, & multa corpora ſanctorum, qui dormierunt ſurrexerunt. Dicendũ quòd de illis duplex eſt opinio, vt recitat beatus Thomas in tertia parte. Quidam dicunt, quòd reſurrexerunt iterum morituri. Alii autem dicunt, & probabilius, quòd reſurrexerunt ad vitã immortalem: maius enim detrimentum illis fuiſſet, ſi iterũ morerentur quàm ſi non reſurrexiſſent. Et tunc oportet dicere, quẽadmodum Hieronymus dicit ſuper Math. quòd non ante reſurrexerunt, quàm Chriſtus reſurrexiſſet, licet monumenta prius aperta fuerint. Tertia concluſ. Chriſtus ſecundum rationẽ ſuæ diuinitatis fuit cauſa ſuæ reſurrectionis, nõ autem ſecundum virtutem naturæ creatæ. Primum patet per illud. Et ſi Chriſtus crucifixus eſt ex infirmitate noſtra: ſed reſurrexit nunc viuens virtute Dei. Secũdum patet, quia nõ potuit corpus vnire ſibi animam, nec econtra. Ad primum argumentum dicendum, quòd diuinitas erat vnita carni, vnione perſonale, non autem vnione naturæ quemadmodum anima vnitur corpori, vt forma ad conſtituendum naturam humanam. Per hoc ergo, quòd corpus iterũ vnitum eſt animæ, promotum eſt in altiorem ſtatum naturæ, licet non in altiorem ſtatum perſonæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ paſſio Chriſti operata eſt ſalutem noſtram, proprie loquendo quantum ad remotionem malorum: reſurrectio autem quantum ad inchoationem, & exemplationem bonorum. Ad tertium argumẽtum dicendum, quòd dicit bea. Thomas in tertia parte, ſicut primi dies, propter futurum hominis lapſum a luce in noctem computati ſunt, ita iſti dies noui teſtamenti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem cõputantur: ideo quamuis Chriſtus reſurrexerit ante ortum ſolis, & forte etiam auroram vere tamẽ dicitur ſurrexiſſe tertia die loquendo de naturali, & ſynodoche intelligendo.

[margin: 1.Cor.15; Math. 27.; 2.Cor. vlt.]

*Vtrum corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus.*

*D.Tho.3.p.q.53.ar.5.& 6. Dur. 3.d.22.q.6.*

SEcundo quæritur. Vtrum corpus Chriſti conuenienter ſurrexerit cum cicatricibus. Arguitur quòd non, quia dicitur primæ ad Cor.xv. Mortui reſurgent incorrupti: ſed cicatrices videntur ad quandam corruptionem pertinere. igitur. Contra. Dicit dominus Thom. Iohan. xx. Infer digitum tuum huc, & vide manus meas. &c. Notandum, quòd certum eſt, ꝙ in reſurreſtione corpus Chriſti

[margin: 1.Cor.15; Io.20.]

ſactum eſt glorioſum, diſpenſatiue enim ſactum fuit, vt ab anima nõ redundaret gloria in corpus, donec myſterii redemptionis impleretur,& ideo hoc peracto,ſtatim ad gloriam ſuam deriuauit in corpus in reſurrectione reſumptum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Licet corpus Chriſti reſurrexerit glorioſum, tamen decuit ipſum reſurgere cum cicatricibus. Primum patet ex dictis. Secundum
3. p. q. 55. ar. 5 probat Thom. quia hoc pertinet ad gloriam ipſius Chriſti, vt videlicet imperpetuum victoriæ circunferat triumphum, vt dicit Beda ſuper Lucam. Item hoc valuit ad confirmanda corda diſcipulorum circa fidem reſurrectionis. Præterea vt clericis quãtum miſericorditer ſint ſaluati per indicia mortis oſtendat, & reprobis quantum iuſte damnantur, qui per mortem eius ſaluari poterant. Ad argumentum dicendum, quòd in corpore Chriſti cicatrices non pertinent ad corruptionem, ſed ad maiorem gloriæ cumulum, inquantũ ſunt quædam veritatis inſignia. Et in illis locis vulnerum eſt quidam ſpecialis decor: licet itaq; apertura vulnerum ſit cum quadam ſolutione continuitatis. Hoc tamen recompenſatur per maiorẽ decorem gloriæ, vt corpus nõ ſit minus ĩtegrũ, ſed magis pfectũ.

*Vtrum Chriſtus decuerit reſurrectionem ſuam diſcipulis manifeſtare.*

*D. Thom. 3. p. q. 55. ar. 1.*

TErtio quęritur. Vtrum Chriſtus debuerit diſcipulis ſuis veritatem reſurrectionis argumẽtis declarare. Primo arguitur quòd non dicit Ambro. Tolle argumenta vbi fides quæritur. Secundo arguitur. Fides nõ habet meritum; vbi ratio humana præbet experimentum: igitur. Contra dicitur, quòd apparuit diſci- Act. 1
pulis per dies quadraginta in multis argumentis. Notandũ, quòd ſicut accipi poteſt ex doctrina Thom. circa manifeſtatio 3. p. q.
nem reſurrectionis Chriſti atten 55. ar. 5
denda ſunt quinque documenta. Primum, quòd non fuit conueniens diſcipulos videre Chriſtũ reſurgere, patet, quia ſecundum Dionyſium libro de cœleſti hierarchia, ea quæ ſunt ſupra homines, ſunt hominibus per angelos reuelanda, ſed Chriſtus reſurgens, rediit ad vitam immortalem, & deiformem: ideo ipſa reſurrectio debuit hominibus per angelos manifeſtari. igitur. Secundum eſt, quòd circa reſurrectionem duo erant declaranda, ſcilicet veritas reſurrectionis, & gloria reſurgentis. Propter primum oportebat, quòd Chriſtus appareret diſcipulis, & cum eis familiariter loqueretur. Propter ſecundum oportebat, quòd non continue conuerſaretur cum eis ſicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitã reſurrexiſſe, qualẽ prius habuerat. Tertium eſt, ꝙ diuina manifeſtãtur hominibus ſecũdum quòd diuerſimode ſunt affecti. Ideo Chriſtus quibuſdam diſcipulis ad credendum diſpoſitis, poſt reſurrectionem apparuit in ſua effigie: illis autem in alia effigie apparuit, qui iam circa fidem videbantur tepeſcere. Vnde dicebant. Nos ſperabamus, ꝙ ipſe eſſet redempturus Iſrael: vt dicitur.

Luc.24 dicitur. Non eſt tamen intelligendum, quòd in Chriſto tunc fuerit realiter alia effigies, ſed ita diſcipulis videbatur. Vnde Luc.24 dicitur, quòd oculi eorum tenebantur ne agnoſcerent. Quartũ eſt, quòd argumentum dupliciter dicitur. Primo modo dicitur ratio rei dubiæ faciens fidẽ. Alio modo dicitur aliquod ſenſibile ſignum, quod inducitur ad alicuius veritatis manifeſtationem. Quintum eſt, quòd Chriſtus ſuã reſurrectionem dupliciter manifeſtauit: videlicet teſtimonio angelorum, & ſacræ ſcripturæ, & argumento, ſiue ſigno cum oſtendit ſe habere corpus ſolidum idẽ numero, ꝙ prius habuerat, & manducando, & bibendo, & familiariter loquendo cum diſcipulis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio: Non decebat reſurrectionem Chriſti manifeſtari argumento primo modo dicto, ſed bene ſecundo modo. Prima pars patet, quia talis argumẽtatiua probatio procedit ex aliquibus principiis, aut ergo illa principia eſſent ignota diſcipulis, & ſic per ea nihil manifeſtaretur, aut eſſent nota, & ſic non tranſcenderet rationem humanã & ideo non eſſent efficacia ad fidem reſurrectionis altruendam. Secunda pars probatur a Thoma, quia cum non eſſent corda diſcipulorum diſpoſita ad credẽdum de facili reſurrectionem, conueniens fuit eam ipſis manifeſtari per ſigna ſenſibilia, vt etiam per huiuſmodi ſigna eis oſtenſa redderetur efficacius ipſorum teſtimonium. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ Ambroſius loquitur de argumento primo modo dicto, & nõ ſecundo modo. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ meritum fidei eſt ex hoc, ꝙ homo ex mandato Dei credit, quod non videt. Vnde illa ſola ratio meritum excludit, quæ facit videri per ſcientiam, id quod credendũ proponitur, qualis eſt ratio demonſtratiua: huiuſmodi autem rationes non induxit Chriſtus ad ſuam reſurrectionem manifeſtandam.

*Vtrum reſurrectio Chriſti ſit cauſa reſurrectionis corporum.*

*D. Thom. 3. p. 53. ar. 4.*

QVarto quæritur. Vtrum reſurrectio chriſti ſit cauſa reſurrectionis corporum, ac etiam animarum. Primo arguitur, quòd non, quia ſi eſſet cauſa reſurrectionis corporum, præcipue videretur eſſe cauſa exemplaris, ſed reſurrectionem corporum Deus operabitur, qui non indiget reſpicere ad aliquod exemplar extra ſe, igitur. Secundo arguitur. Corpus non agit in ſpiritum, ſed reſurrectio Chriſti pertinet ad corpus, ergo non eſt cauſa reſurrectionis animarum. Tertio arguitur. Reſurrectio animarum fit per remiſſionẽ peccatorum, hæc autem fit per Chriſti paſſionem, ergo non per reſurrectionem. Contra ſuper illud pſal. Ad veſperum demorabitur fletus. Dicit gloſa, ꝙ reſurrectio Chriſti eſt cauſa reſurrectionis, & animæ in præſenti, & corporis in futuro. Notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas. Reſurrectio Chriſti 3. p. q. 56. ar. 4 proprie

proprie loquendo, non poteſt dici cauſa meritoria noſtræ reſurrectionis, quia Chriſtus reſurgens iam non erat in ſtatu merendi. Poteſt autem dici cauſa efficiens indirecte, tamen quia videlicet ipſe Chriſtus, qui reſurrexit noſtram reſurrectionẽ cauſauit, & reſurgendo eam inchoauit. Poteſt autem dici noſtræ reſurrectionis exemplar, non quidem neceſſarium ex parte reſuſcitantis, ſed multum conueniẽs ex parte reſuſcitatorum, quos oportet reſurrectioni Chriſti cõ- *Phil. 3.* formari: ſecundum illud. Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ. Conuenienter enim dici poteſt Chriſti reſurrectio exemplar reſurrectionis animæ, quia videlicet eſt exẽplar conueniens nouitatis vitæ, quæ eſt per gratiam iuſtificantem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Reſurrectio Chriſti eſt cauſa exemplaris reſurrectionis corporum, & animarum: patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum patet ſolutio ex dictis. Ad ſecundum argumentum dicendũ, ꝙ neque corpus Chriſti, neque reſurrectio eius agit in animas: ſed virtus diuinitatis, cui perſonaliter vnitur. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ Chriſti paſſio eſt cauſa meritoria remiſſionis culpæ, ac etiam exemplaris quantum ad hoc, ꝙ cum remittitur culpa, nos morimur peccato. Reſurrectio autem eſt cauſa exemplaris, ac etiam inductiua, ſiue incitatiua reſpectu nouitatis nouæ vitę, quæ eſt per gratiam iuſtificantem.

*Vtrum Chriſtus ſecundum quòd homo aſcenderit ſuper omnes cœlos.*

*D. Thom. 3. p. q. 57. ar. 2.*

Circa tertium, quod ſuperius proponebatur in hac tertia parte huius tractatus, videlicet circa aſcenſionem Chriſti. Primo quæritur. Vtrum Chriſtus, ſecundum ꝙ homo aſcenderit ſuper omnes cœlos? Primo arguitur, ꝙ non aſcenderit ſecũdum ꝙ homo, immo ſecundum ꝙ Deus, quia dicit pſal. Aſcendit Deus in iubilatione. Secundo arguitur, ꝙ non aſcenderit ſuper omnes cœlos: dicitur enim in pſalmo. Dominus in cœlo ſedes eius. Tertio arguitur. dicitur, *Act. 1.* ꝙ nubes ſuſcepit eum ab oculis eorum, ſed nubes non potuit eleuari ſupra cœlum. Quarto ar. contra naturam corporis terreni eſt eſſe ſupra cœlum: ſed corpus Chriſti erat huiuſmodi. igit. Contra dicitur. Chriſtus aſcen- *Eph. 4.* dit ſuper omnes cœlos, vt adimpleret omnia. Notanda ſunt quattuor documenta, quæ ſumuntur ex beato Tho. Primum *3. p. q. 57. ar. 1* eſt per reſurrectionem inchoauit vitam incorruptibilem: ideo non fuit conueniens, ꝙ remaneret in terra, quæ eſt locus corruptionis. Secundum eſt, ꝙ in hac propoſitione (Chriſtus aſcendit ſecundum ꝙ homo) ly ſecũdum ꝙ homo, poteſt teneri dupliciter. Vno modo reduplicatiue, & ſic eſt falſa, vt patere poteſt per eius expoſitionem. Alio modo ſpecificatiue, & hoc dupliciter, quia poteſt ſpecificare conditionem aſcendentis, & ſic illa propoſitio eſt vera. Aſcenſio enim eſt

eſt motus conueniens Chriſto ſecundum naturam humanam, & non ſecundum diuinam. Vel poteſt notare cauſam aſcenſionis, & ſic dicendum eſt, ꝙ Chriſtus aſcendit ſecundum ꝙ Deus: quia ex virtute diuinitatis aſcendit, & non ex virtute naturæ humanæ. Tertium eſt, ꝙ in Chriſto ſecũdum naturam humanam eſt duplex virtus. Vna naturalis, & manifeſtum eſt, ꝙ tali virtute nõ aſcendit. Alia autem eſt virtus gloriæ: & hac virtute etiã Chriſtus aſcendit, & non ſolum virtute diuina, quia videlicet ex virtute animæ volentis corpus Chriſti aſcendit in cœlum: iuxta illud Auguſtini. Vbi volet ſpiritus ibi protinus erit, & corpus. *De ci. Dei li. 22.* Quartum eſt, ꝙ licet motus ille non eſſet naturalis proprie loquendo, tamen non debet dici violentus dum ſit a virtute animæ beatæ, & ideo neque quies corporis illius in cœlo eſt violenta: ideo nihil prohibet eam eſſe ſempiternam. His præmiſſis, ponẽda eſt talis concluſio. Chriſtus ſecundum ꝙ homo, prout ly ſecundum ꝙ ſpecificat conditionem aſcendentis, aſcendit ſuper omnes cœlos. Prima pars patet ex ſecundo præambulo. Secunda probatur a beato Thom. ſic: quia corpora nobiliora debent eſſe ſuperiora ordine locali. Sed corpus glorioſum nobilius eſt quocunque corpore ineſſe puro naturali, cum plus participet de diuina bonitate, & inter corpora glorioſa certum eſt, ꝙ corpus Chriſti eſt nobilius, ergo conuenientiſſimum eſt, ꝙ ſit ſuper omnia corpora conſtitutum in alto: & ideo ſuper illud Apoſtol. *Eph. 4.* Aſcendam in altum. &c. Dicit gloſa loco & dignitate. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ pſalm. loquitur de Deo incarnato inquantum huiuſmodi. Ad ſecundum argumentũ dicit Thomas, ꝙ ſedes Dei dicitur eſſe in cœlo, non ſicut in continente, ſed magis, ſicut in contento: poſſit tamen dici, ꝙ corpus Chriſti, licet ſit ſuper omnes cœlos mobiles, eſt tamẽ in cęlo empireo. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ maior eſt vera de corpore non glorificato.

*Vtrum aſcenſio Chriſti ſit cauſa noſtræ ſalutis.*

*D. Tho. 3. p. q. 57. ar. 6.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum aſcenſio Chriſti ſit cauſa noſtræ ſalutis. Ar. quòd non, quia Chriſtus per aſcenſionem nihil nobis meruit. Contra dicit dominus Ioh. xiiii. Vado parare vobis locum. *Io. 14.* Notandum, quòd ſicut dicit Tho. dupliciter intelligi poteſt aſcenſionẽ Chriſti eſſe cauſam noſtræ ſalutis. *3. p. q. 57. ar. 6* Vno modo ex parte noſtra inquantum per Chriſti aſcenſionem mens noſtra monetur in Chriſtum. Alio modo ex parte ipſius inquantum aſcendens in cœlum, & ſedens ad dexteram patris diuina dona mittit hominibus. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. Aſcenſio Chriſti dici poteſt cauſam noſtræ ſalutis intelligendo in hoc ſenſu, quòd ipſe Chriſtus, vt aſcendens procurat, & efficit noſtram ſalutem. Non enim proprie loquendo dici poteſt, quòd ille motus

aſcenſionis ſit cauſa noſtræ ſalutis, patet ſatis concluſio ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd aſcenſio Chriſti non dicitur cauſa noſtræ ſalutis per modum meriti, ſed magis per modum efficientiæ.

*Vtrum ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto.*

*D.Tho.3.p.q.58.ar.1.2.3.*

QVAESTIO III.

TErtio quæritur. Vtrum ſedere ad dexteram patris conueniat Chriſto, ſecundum quòd Deus, vel ſecundum quòd homo. Primo ar. quòd non ſedeat ad dexteram patris, quia ex hoc videretur ſequi patrem eſſe ad ſiniſtram filii, quod eſt falſum. Secundo ar. ꝙ hoc non ſibi conueniat inquantũ Deus, quia Chriſtus, ſecundum quòd Deus dicitur dextera patris: ſed non idem eſt eſſe dexteram patris, & ſedere ad dexteram patris. igitur. Tertio arg. Chriſtus, ſecundum quòd Deus eſt æqualis patri, & ſpirituiſancto: ergo ſi Chriſtus, ſecundũ quòd Deus ſedet ad dexteram patris pari ratione ſpiritusſanctus ad dexteram patris, & filii, & ipſe pater ad dexteram filii, quod nuſquam inuenitur. Quarto arguitur, quòd Chriſtus, ſm ꝙ homo non ſedeat ad dexteram patris, quia Chriſtus ſecundum ꝙ homo eſt ſubiectus patri, vt dicitur .j. ad Corinth. xv. *1.Cor.15* Contra. Marci vlti. dicitur, *Marc. vlt.* quòd Chriſtus ſedet a dextris Dei. Dicit autem Dam. Dexteram patris dicimus gloriam patris, & honorem diuinitatis in qua Dei filius exiſtit ante ſecula, vt Deus. Et Auguſtinus dicit in ſermone de ſymbolo. Ipſam dexteram intelligite poteſtatem quã accepit homo ille ſuſceptus a Deo, vt veniat iudicaturus, qui prius venerat iudicandus. Primo notandum ſecundum Thomam, quòd nomine *3. p. q. 58. art. 1. 3.* ſeſſionis poſſumus intelligere, vel quietem, vel regiam, & iudiciariam poteſtatem: Chriſtum ergo ſedere ad dexteram patris eſt ipſum ęternaliter manere in beatitudine patris, quę dicitur dextera eius iuxta illud pſalmi. Delectationes in dextera tua vſque in finem, & ipſum patri conſegnare, & ab eo iudiciariã poteſtatem habere. Vnde patet, quòd per dexteram patris, vno modo intelligitur gloria diuinitatis: & alio modo iudiciaria poteſtas. Secundo notandum, quòd cum dicitur Chriſtus ſedere ad dexteram patris, hæc præpoſitio ad, vt dicit Tho. quendã ad dexteram aſcenſum deſignat in quo ſignificatur conuenientia cum quadam diſtinctione, quod poteſt eſſe tripliciter. Vno modo, vt ſit conuenientia in natura, & diſtinctio in perſona: & ſic Chriſtus, ſecundum ꝙ filius Dei ſedet ad dexteram patris id eſt manet in æqualitate patris. Secundo modo, ſecundum gratiam vnionis, quæ notat ecõuerſo diſtinctionem naturæ, & vnitatem perſonæ, & ſecundum hoc Chriſtus, ſecundum ꝙ homo eſt filius Dei, & per conſequens ſedens ad dexterã patris. Ita tamen, ꝙ ly, ſecundum ꝙ non ſpecificet conditionem naturæ: ſed vnitatem ſuppoſiti.

Tertio

Tertio modo poteſt prædictus aſcenſus intelligi ſecundum gratiam habitualem, quę maior eſt in Chriſto præ omnibus creaturis. Et ita, ꝙ humanitatis Chriſti beatior eſt omnibus aliis creaturis, & ſuper eas habens regiã poteſtatẽ: & ſic dicitur ſedere ad dexteram patris: id eſt eſſe in potioribus bonis, & maiori beatitudine præ ceteris creaturis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Chriſtus conuenienter dicitur ſedere ad dexteram patris: patet ſatis ex primo notabili. Secunda conclu. Sedere ad dexteram patris, conuenit Chriſto non ſolum inquantum eſt Deus: ſed etiam inquantum homo, ſecundum tamen diuerſas expoſitiones: patet ſatis ex dictis. Tertia concluſio. Sedere ad dexteram patris eſt proprium Chriſti: patet quia ſoli Chriſto conuenit eſſe in æqualitate patris, non excludendo tamen ſpiritumſanctũ, & ſoli humanitati Chriſti conuenit eſſe in potiori beatitudine creata. igitur. Et ſi arguatur, quòd Chriſtus dicit *Apo.3.* Apo.iii. Qui vicerit dabo ei ſedere in throno meo, ſicut & ego vici, & ſedi cum patre meo in throno eius. Sed idem videtur eſſe Chriſtum ſedere in throno eius. igitur. Reſpondet Tho. quòd per thronum ſignificatur iudiciaria poteſtas, quam Chriſtus habet à patre: & ſecundum hoc dicitur ſedere in throno patris. Alii autem ſancti habent eam à Chriſto: & ſecundum hoc dicuntur in throno Chriſti ſedere. Eſt tamen aduertendum, quòd aliquando dextera Dei ſumitur generaliter, vt ſignificat beatitudinem ſiue creatam ſiue increatam in quocunque gradu: & hoc modo omnes ſancti dicuntur eſſe ad dexteram Dei. Vnde Mat. xxv. dicitur. *Math. 25.* Statuet oues a dextris. Ad primum arg. negatur illa conſequentia, quia ſedere non intelligitur hic corporaliter. Ad ſecundum arg. dicendum, ꝙ filius Dei dicitur dextera patris appropriate, eo modo quo dicitur virtus patris, & non per proprietatem. Ad tertium argu. dicendum, quod nullo modo poteſt dici patrẽ ſedere ad dexteram filii, vel ſpirituſſancti, quia ab eis non procedit; ſed ſpirituſſanctus bene poteſt dici ſedere ad dexteram patris, vel filii: licet ſecũdum quandam appropriationem attribuatur filio, cui appropriatur æqualitas. Ad quartum arg. dicẽdum, quòd Chriſtus, ſecundum quòd homo eſt ſubiectus, prout ly, ſecundum quòd homo deſignat conditionem naturæ, quia ſecundum hoc non eſt ad dexteram patris ratione ęqualitatis inquantum homo: ſed propter excellentiam beatitudinis. Cuius nos participes efficiat ipſe Chriſtus in ſecula benedictus. Amen.

**Finis huius quarti tractatus.**

SEQVITVR QVINTVS.

*CONSVMMATO per Dei gratiam quarto huius operis tractatu, in quo dictum eſt de diuini verbi incarnatione. Conſequenter in hoc quinto dicendum eſt de gratiarum, & virtutum informatione. Et quia præcepta diuinæ legis ſunt de actibus virtutum: ideo ſunt hic tria conſideranda. Primum legalis præcepti hominis regulatiua. Secundum eſt ſpecialis gratiæ perfectio hominis reformatiua, & in Deum transmutatiua. Tertium eſt qualificatio in bonum inductiua, & a malo reductiua: & ſic erunt tres partes principales huius tractatus. In prima igitur parte dicendum eſt de præceptis legalibus: ubi facienda eſt triplex conſideratio. Prima eſt de communi legis ratione. Secunda eſt de ſpeciali legum diuerſarum conditione. Et tertia eſt de præceptorum diuinæ legis diſtinctione.*

*Vtrum lex ſit conuenienter diffinita.*

***D. Thom. 1. 2. q. 199. art. 1.***

CIrca primum primo quæritur. Vtrum lex conuenienter diffiniatur ſic? Lex eſt quędam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgata. Primo arg. quòd non, quia dicit Paulus ad Rom.vii. Video aliam legem in mēbris meis. &c. ergo lex non ſemper eſt ordinatio rationis. Secundo argu. Ad legem pertinet præcipere, & prohibere: ſed talia reſpiciunt ſingularia bona: ergo ex non ſemper ordinat ad bonum cōmune. Tertio argu. Dicit Apoſtolus ad Rom.ii. Cum gētes, quæ legem non habent naturaliter ea, quæ legis ſunt faciunt: ipſi ſibi ſunt lex, hoc autem communiter dicit de omnibus, ergo lex non tantū habet inſtitui ab eo qui curam communitatis habet. Quarto arg. Dicit philoſoph. ii. Ethycorum, quòd intentio legislatoris eſt inducere hominem ad virtutem: ſed quilibet hoc poteſt facere. igitur, vt prius. Quinto arguitur. Lex naturalis maxime habet rationem legis, & tamen non indiget promulgatione, ergo non eſt de ratione legis, quòd promulgetur. Contra eſt auctoritas doctorum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Tho. lex dicitur a ligando, quia obligat ad agendum actuum autem humanorum regula eſt ratio. Ex quo ſequitur, quòd lex pertinet ad rationem practicam cuius eſt ordinare ad finem vltimum, qui eſt primum principium in agendis ſecundum philoſophum. Et quia omnis pars ordinatur ad totū, & vnus homo eſt pars communitatis perfectæ, ideo oportet, quòd lex proprie reſpiciat ordinem ad vltimum finem, non prout habetur ſingulariter ab vno, ſed prout habet rationē boni communis vlterius cum ordinare aliquid in bonum cōmune ſit, vel totius multitudinis, vel alicuius partis gerentis vicem multitudinis, ideo condere legem pertinet, vel ad totam multitudinem, vel ad perſonam

Rom.7 · Rom.2. · 1. 2. q. 199. ar. 1.

perſonam publicam, quæ totius multitudinis curam habet. Et, quia lex aliis imponitur per modum regulę, & menſurę, ideo tunc habet vim obligandi quando applicatur omnibus regulandis, ſicut oportet regulam applicari regulabili: talis autem applicatio legis ſit per hoc, quòd in noticiam hominum deducitur ex mulgatione. Vnde patet, ꝙ promulgatio eſt neceſſaria ad hoc, ꝙ aliquid habeat vim legis. Vnde dicitur in decretis, ꝙ leges inſtituuntur cum promulgantur.

*Diſt.4.*

Secundo notandum, ꝙ vt dicit Tho. ad hoc ordinatur vnaquaque lex, vt obediatur ei a ſubditis: ſubditorum autem virtus eſt, vt bene ſubiiciantur principāti, vt di. philoſophus. vnde patet, ꝙ legis eſt inducere ſubditos ad propriam ipſorum virtutem, virtus autem facit bonum habentem, vt patet per philoſ. vnde patet, ꝙ effectus legis eſt, vt faciat homines bonos, vt di. philoſophus in.iii.Ethic. Et ſi arguatur, quia quędam leges ſunt tyrannice, vt philoſo. dicit, ſed tyrannus non intendit ad bonitatem ſubditorum, ſed ad propriam vtilitatem, dicendum quòd lex tyrannica, cum non ſit ſecundum rationem magis eſt peruerſitas legis, quàm lex.

*Politi. libr.1.* *Ethi.2.* *Politi. lib.1.*

Tertio notandum, ꝙ quadruplex eſt actus legis: videlicet imperare, prohibere, præmittere, & punire, vt patet per Iſidorum, pręcipit enim lex actus virtutum, vt habetur.v.Ethicorum: prohibet autem actus vitioſos, permittit vero actus indifferentes ex genere ſuo: ac etiā actus quæ parum habent bonitatis, vel parum malitię: & quoniam lex habet inducere ad obediendum ſibi per timorem pœnæ: ideo alius effectus legis eſt punire. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diffinitur lex, ꝙ eſt quædam rationis ordinatio &c. patet declaratio ſingularium partium ex primo notabili. Vbi notandum, quòd ordinatio non ſumitur ibi pro actione ordinantis neque etiam pro paſſione oppoſita: ſed quaſi materialiter pro eo, quod eſt ordinatum. Ad primum argumentum dicendum, quòd lex dicitur eſſe in aliquo dupliciter. Vno modo, vt in regulante: & ſic eſt in ratione ſola. Alio modo ſicut in regulato, & ſic eſt in omnibus quæ inclinātur in aliquid ex aliqua lege: ita quòd quælibet inclinatio proueniens ex aliqua lege poteſt dici lex non eſſentialiter ſed quaſi participatiue: & hoc modo ipſa inclinatio membrorum ad concupiſcendum lex membrorum vocatur. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea, quæ ex lege regulantur. Ordo autē ad bonum commune, qui pertinet ad legem eſt applicabilis ad ſingulares fines: & ſecundum hoc de particularibus quibuſdam præcepta habentur. Ad tertium argu. dicendum, quòd ideo dicitur aliquis eſſe ſibi lex inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Ad quartum arg. dicendum, quòd perſona priuata licet poſſit inducere ad uirtutē per uiam monitionis: non tamen per vim coactiuam quam debet habere lex. vt dicit philo-

*Ethim. lib.2.*

rationis naturalis, quo diſcimus quid bonum, & quid malum, quod pertinet ad legem naturalem. Tertio notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. Neceſſe eſt, quòd tam ex præceptis legis naturalis, quàm ex principijs communibus ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter diſponenda: & iſtæ particulares diſpoſitiones humanitus inuente dicuntur leges humanæ obſeruatis alijs conditionibus, quæ pertinent ad rationem legis, vt dictum eſt in quæſtione præcedenti. Quarto notandum, quòd cum homo ordinetur diuinitus in finem ſupernaturalem homini naturaliter ignotum, ac etiam media, quibus in illum finem peruenitur non poſſunt eſſe naturaliter homini plane cognita: ideo oportuit homini legem aliquam a Deo dari, per quam dirigeretur in illum finē, & iſta dicitur lex diuina. His præmiſsis ponēda eſt talis cōcluſio. Præter legē æternā naturalē, & humanā neceſſaria fuit homini lex diuina. Probat doctor ſanctus per quatuor rationes. Prima iam tacta eſt in quarto notabili. Secunda eſt, quia de contingentibus, & particularibus, cuiuſmodi ſunt actus humani diuerſorum ſolent eſſe diuerſa iudicia, ex quibus contrarie leges procedunt, in quibus poteſt eſſe multiplex error, igitur, vt homo abſque dubitatione ſcire poſſit quid agendum, & quid fugiendum oportuit ipſum dirigi per legem diuinitus datam, de qua conſtat, quòd non poteſt errare. Tertia eſt, quia lex humana non poteſt ſufficienter ordinare motus interiores, qui latent, ergo neceſſe fuit hoc fieri per legem diuinam. Quarta eſt, quia lex humana non poteſt omnia mala punire, aut etiā efficaciter prohibere: ideo neceſſaria fuit lex diuina, per quam omnia peccata prohibentur, & iſtæ quatuor cauſæ videntur tangi in Pſalm. vbi dicitur. Lex domini immaculata, id eſt nullam peccati turpitudinem permittens, conuertens animas, quia ſcilicet non ſolum exteriores actus, ſed actus interiores dirigit, teſtimonium domini fidele, ſcilicet propter certitudinem veritatis, & rectitudinis, ſapientiam præſtans paruulis, inquantum ſcilicet ordinat ad ſuper naturalem finem. Et ſi quæratur de lege fomitis, de qua dicit Apoſtolus ad Ro. 7. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. *Ro. 7.* An contineatur ſub aliquam leguui prædictarum, vel ſit alia ab ipſis, & quomodo habeat vim legis, cum non ſit obligatoria. Dicit Thom. quod ipſa ſenſualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur: in alijs quidem animalibus habet rationem legis non quidem eſſentialiter ad modum regulantis, ſed participatiue ad modum regulati, eo modo, quo inclinatio, quæ inuenitur in his, quæ ſubiecta ſunt legi participatiue, dicitur lex. In hominibus autem talis inclinatio ſenſualitatis non habet directe rationē legis, ſed magis eſt deuiatio a lege rationis. Sed inquantum per diuinam iuſtitiam homo deſtituitur ab originali iuſtitia, & vigore rationis ipſe impetus ſenſualitatis, qui eum ducit habet rationem

legis inquantum eſt pœnalis, & ex lege æterna conſequens hominem deſtitutum propria dignitate. Ad primum arg. dicendum, ꝙ ab æterno omnia ſunt a Deo cognita,& præordinata, & ideo præordinatio eorum habet rationem legis æternæ,licet autem promulgatio legis illius ex parte audientis, aut inſpicientis non ſit æterna, bene tamen ex parte Dei promulgantis. Ad ſecundum arg. dicendum,quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam ſuo modo,ſicut,& rationalis creatura, ſed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter, & rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur. In creatura autem irrationali non poteſt dici lex niſi per ſimilitudinem. Ad tertium arg. dicendum,quòd non oportet omnem menſuram eſſe omnino infallibilem,& certam: ſed ſecundum, ꝙ eſt poſsibile in genere ſuo. Ad quintum argu.dicendum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna ſecũdum naturalem conditionem hominis, ſed oportet,ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem ſupernaturalem.

*Vtrum omnis lex deriuetur a lege æterna.*

*D.Tho.1.2.q.93.ar.3.*

SEcundo quęritur. Vtrum omnis lex deriuetur a lege æterna. Arg.quòd non,quia nihil iniquum procedit a lege ęterna, ſed quædam leges ſunt iniquæ, ſecundum illud Eſaiæ.x. Væ qui condunt leges iniquas: igitur: *Eſ. 10.* Item dicit Augu.quod lex, quæ populo regendo ſcribitur rectè multa permittit, quæ per diuinã prouidentiam vindicantur: ſed diuina prouidentia eſt lex æterna,ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna. *De libero arbitrio lib. 1.* Contra. Prouerb.viij. dicit diuina ſapientia Per me reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt. *Prouer. 8.* Lex autem æterna pertinet ad diuinam ſapientiam. primo notandum ſecundum Tho. quòd lex æterna eſt ipſa diuina ſapientia ſecundum, quod eſt directiua omnium actuum et motuum. *1. 2. q. 93. ar. 2.* Vnde dicit Auguſt. ꝙ lex æterna eſt ſumma ratio cui ſemper obtemperandum eſt. *De libero arbitrio lib. 1.* hanc igitur legem æternam nullus cognoſcit ſecũdum, ꝙ in ſeipſa eſt niſi ſolus Deus,& beati. Omnis tamen creatura rationalis ipſam cognoſcit ſecundum aliquam eius irradiationem. Omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio legis æternæ quæ eſt veritas incõmutabilis. vt dicit Auguſtinus in libro de vera religione. *Aug. in libr. de vera religione.* Secundo notandum ſecundum eũdem Thomam, quod legi æternæ ſubduntur omnia, quæ ſunt in rebus a Deo creatis, ſiue ſint neceſſaria, ſiue contingentia. Vnde dicit Auguſtinus de ciuitate Dei. *Aug. de ciu. Dei.* Nullo modo aliquid legibus ſummi creatoris ordinationique ſubſtrahitur, a quo pax vniuerſitatis adminiſtratur.

Tertio notandum, quòd ſicut dicit Thom. lex æterna dupliciter participatur a creaturis. Vno modo per modum cogni-

gnitionis. Alio modo per modum actionis, & paſſionis inquantum participatur per modum principij interioris motiui, & hoc ſecundo modo legi ęternę ſubduntur creaturæ irrationales. Creatura vero rationalis modo vtroque legi æternæ ſubditur, quia & cognitione legis æternæ aliquo modo habet, & ſibi ineſt naturalis inclinatio ad illud, quod eſt conſonum legi æternæ. Eſt tamen differentia, quo ad bonos & malos, quia boni perfectius ſubſunt legi æternæ tanquam ſemper ſecundum eam agentes. mali vero imperfecte quantum ad actiones, quia imperfecte cognoſcunt, & imperfecte tendunt ad bonum, ſed quantum deficit ex parte actionis, ſuppletur ex parte paſſionis, quia intantum patiuntur ſecundum dictamē legis æternæ, quantum deficiunt facere, quod legi æternæ conuenit. His premiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Omnis lex a lege æterna deriuatur: patet per Auguſtinū dicentem, quòd in temporali lege nihil eſt iuſtum, ac legitimum, quod non ex æterna lege homines ſibi deriuauerunt. Item ſic probat Thom. quia virtus ſecundi mouentis deriuatur a virtute primi, ſed lex æterna eſt ratio gubernationis in primo gubernante, ergo omnes rationes gubernationis in ſecundis gubernantibus, a lege æterna deriuantur: huiuſmodi autem gubernationes inferiorum gubernantium ſunt quæcunque aliæ leges præter legem æternam, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd lex iniqua non

*De libero arbitrio lib. 1.*

habet rationem legis, recedit enim a ratione. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd lex humana aliqua permittit nō ea approbando, ſed quia ea dirigere non poteſtandæ, hoc ipſum, quod ſe non intromittit de his, quæ dirigere non poteſt, ex ordine legis æternæ prouenit.

*Vtrum lex naturæ poſſit a corde hominis aboleri.*

*D. Tho. 1 2. q 94. ar. 5.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum lex naturæ poſſit a corde hominis aboleri. Arguitur, quòd ſic, quia lex gratiæ eſt efficacior, quàm lex naturæ, ſed lex gratiæ deletur per culpam, igitur. Contra. Dicit Auguſt. loquens ad Deum. Lex tua ſcripta eſt in cordibus hominum, quàm nec vlla delet iniquitas, ſed lex ſcripta in cordibus hominum eſt lex naturalis, ergo lex naturalis deleri non poteſt. Primo notandū ſecundum Tho. quòd præcepta legis naturæ hoc modo ſe habent ad rationem practicam, ſicut principia prima demonſtrationum ad rationem ſpeculatiuā, vtraque enim ſunt per ſe nota. Sicut autem ens eſt primum, quod cadit in apprehenſione ſimpliciter, ita bonum eſt primū, quòd cadit in apprehēſione practicæ rationis.

*Lib. 2. Confeſſ.*

*1. 2. q. 94. ar. 1.*

Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: & ideo primum principium in ratione practica eſt, quòd bonum eſt proſequendum, & malum fugiendum: & ſuper hoc fundantur alia præcepta legis naturæ, quia videlicet omnia illa facienda, vel vitanda pertinent ad legem naturæ, quæ ratio apprehendit naturaliter eſſe bona, aut mala. Secundo notandum, quòd vt dicit Thom. ſecundum ordinem inclinationum naturalium eſt ordo præceptorum legis naturæ. Primo enim ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam, in qua communicat cum omnibus ſubſtantijs, prout ſcilicet quælibet ſubſtantia appetit naturaliter conſeruationem ſui eſſe: & ſecundum hoc ad legem naturæ pertinent ea, per quæ vita hominis conſeruatur, & contrarium impeditur. Secundo ineſt homini inclinatio ad aliqua magis ſpecialia ſecũdum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus: & ſecundum hoc dicuntur ea eſſe de lege naturæ, quæ natura omnia animalia docuit, ſicut eſt commixtio maris, & fœminę, & educatio liberorum, & ſimilia. Tertio ineſt homini inclinatio ad bonum ſecundum naturam rationis, ſicut ad hoc, quod veritatem cognoſcat de Deo, & quòd in ſocietate viuat, & ꝙ nec Deum, nec homines offendat, & cætera huiuſmodi. Ex quo ſequitur, quòd omnes actus virtuoſi inquantum huiuſmodi ſunt de lege naturæ, licet non ſecundum proprias ſpeciales rationes. Sequitur etiam ex dictis, quòd lex naturæ quantum ad principia eſt eadem apud omnes: licet quantum ad concluſiones principiorum communium non ſemper ſit eadẽ apud omnes, quamuis hoc vt in paucioribus contingat. Sequitur vlterius, quòd lex naturæ mutari non poteſt quantum ad prima principia legis naturæ, licet in ſecundarijs, quæ ſunt quaſi quædam concluſiones propinque primis principijs, contingere poſſit mutatio, licet raro: & hoc propter aliquas ſpeciales cauſas impedientes obſeruantiam talium præceptorum: puta propter malam conſuetudinem, aut malam habitudinem naturæ, ſicut olim apud germanos latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen ſit expreſſe contra legem naturæ, vt refert Iulius Cæſar de bello Gallicanum, magis tamen proprie in tali caſu dici debere lex naturæ in aliquo obfuſcari, quàm mutari. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Lex naturæ quantum ad præcepta communiſſima non poteſt a cordibus hominum deleri; licet quantum ad præcepta ſecundaria aliqualiter deleri poſſit, patet ſatis ex dictis. Ad argumẽtum dicendum, quòd licet gratia ſit efficacior quàm natura: tamen natura eſt eſſentialior homini: & ideo magis permanens.

*Vtrum lex humana debeat præcipere virtutes, & cohibere vitia.*

*D.Thom.1.2.q.95.ar.1.*

## QVAESTIO IIII.

QVARTO quæritur. Vtrũ ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere & actus omnium virtutum præcipere &c. Primo arguitur, quòd ad ipſam pertineat omnia vitia cohibere, quia dicit Yſid. *Yſidor. lib.eth.* lib.Ethi. quòd leges ad hoc ſunt factę, vt earum metu coerceatur humana audacia, non autem ſufficienter coercerentur, niſi omnia mala cohiberentur per legem, igitur. Secundo arguitur, quòd lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitioſi, ſed lex humana non cohibet omnia vitia, vt patet per Augu. igitur. *De libero arbitrio lib. 1.* Tertio arguitur. Actus virtutis a virtute procedit, ſed virtus eſt finis legis, & ita quod eſt ex virtute ſub præcepto legis cadere non poteſt, igitur. Contra. Quantum ad primam partem dicit Augu. *Ibidẽ.* quòd lex humana recte permittit aliqua, quæ diuina prouidentia habet vindicare: diuina autem prouidentia non vindicat, niſi vitia. Et quantum ad ſecundum dicit Philo. *Ethico. lib. 5.* Quòd lex præcipit forti opera facere, & quæ temperati, & quæ manſueti. Similiter autem ſecundum alias virtutes, & malitias hæc quidem iubens, hæc autem prohibens. *1.2.q.95.ar.1* Primo notandũ ſecundum Tho. quòd quia inueniuntur quidam proterui, & ad vitia proni, qui verbis de facili moueri non poſſunt, neceſſarium fuit, vt per vim, vel metum cohiberentur a malo, vt ſaltem ſic male facere deſiſtentes aliorum quietam vitam non impedirent, & tandem perducerentur ad virtutem, ideo oportuit leges humanas inſtitui, quibus in ipſis improbis refrenaretur nocendi facultas. Et ſicut Philoſophus dicit. *Rethor. lib. 1.* Melius eſt omnia ordinari lege, quàm dimittere iudicium arbitrio, & hoc propter tria. Primo, quia facilius eſt inuenire paucos ſapientes, qui ſufficiant ad rectas leges condendas, quàm multos, qui requirerentur ad recte iudicandum de ſingulis. Secundo, quia illi, qui ponunt leges ex multo tempore, cõſiderant quid lege ferendum ſit. Iudicia autem ſingularia fiunt de cauſis ſubito exortis, facilius autem ex multis cõſideratis poteſt homo quid videre rectum, quàm ex vno ſolo facto. Tertio, quia legislatores iudicant in vniuerſali, & de futuris, ſed homines iudicijs præſidentibus iudicant de præſentibus, atque afficiuntur amore, vel odio, vel aliqua cupiditate, & ſic eorum deprauatur iudicium, ideò neceſſarium fuit, vt quantum poſſibile eſt per legem determinaretur quid, vel qualiter iudicãdũ ſit, licet oporteat quædam ſingularia, quæ non poſſunt lege comprehendi committere iudicibus, vt philo. ibidem dicit. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra. Omnis lex humanitus poſita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ deriuatur. Si vero a lege naturali diſcordet, iam non erit lex, ſed legis corruptio. Po-

teſt autem a lege naturali dupliciter aliquid deriuari. Vno modo, ſicut concluſio ex principijs. Alio modo ſicut determinatio alicuius ordinationis. Exemplũ de primo, ſicut hoc, quod eſt non eſſe occidendum, deriuatur ab eo, quod eſt, nulli eſt faciendum malum. Exemplum de ſecundo, ſicut ꝙ tali pęna, vel tali puniatur aliquis, eſt determinatio legis naturæ, quæ dictat illũ eſſe puniendum, qui peccat. Ea autem, quæ ſunt primi modi, ſic ſunt leges humanæ, ꝙ etiam aliquid vigoris habent ex lege naturali. Ea vero, quæ ſunt ſecundi modi ex ſola lege humana vigorem habent. Prima autem dicuntur pertinere ad ius gentium, cuiuſmodi ſunt iuſtæ emptiones venditiones, & alia huiuſmodi, ſine quibus homines nõ poſſunt conuenire. Vnde dicit Iſidorus, ꝙ ius gentium eſt, quo fere omnes gẽtes vtuntur. vnde tale ius aliquo modo eſt naturale homini, ſm quod eſt animal rationale. iuxta quod etiam dicit Iſidorus, ꝙ ius naturale eſt, quod eſt commune omnium nationum. Alia vero, quæ dantur per modũ particularis determinationis, & quæ ſolum habent vigorem ex lege humana dicuntur pertinere ad ius ciuile, ſecundũ quod quælibet ciuitas ſibi aliquid accommode determinat.

*Libro Ethimologiar.*

Tertio notandum ſecundũ Tho. vbi ſupra, ꝙ leges humanæ ſi iuſtæ ſint habent vim obligandi in foro conſcientiæ a lege æterna, a qua deriuantur, dicuntur autẽ leges iuſtæ, & ex fine, quando ſcilicet ordinantur ad bonũ cõmune, & ex auctoritate quando ſcilicet lex lata non excędit poteſtatem ferentis, & ex forma quando ſcilicet ſm æqualitatem proportionis imponuntur ſubditis onera in ordine ad bonum cõmune. Lex autem iniuſta non obligat in foro conſcientiæ, niſi forte, quandoq; propter ſcandalum euitandum, propter quod etiam homo aliquando iuri ſuo cedere debet. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Ad legem humanam non pertinet omnia vitia cohibere, probat Tho. quia vt dicit Iſidor. Lex debet eſſe poſſibilis ſecundum naturam, & ſm conſuetudinem patriæ, & pro communi vtilitate eorũ, quibus imponitur. Sed lex humana imponitur multitudini hominum, in qua maior pars eſt imperfectorum, qui non poſſunt ſtatim, & ſubito induci ad virtutem, & ad hoc, vt ab omnibus malis abſtineant, ergo non oportet, quòd lege humana prohibeantur omnia vitia, ſed ſolum grauiora, a quibus poſſibile eſt maiorẽ partem multitudinis abſtinere, & præcipue quæ ſunt in nocumentum aliorum. Si autem lex humana daret præcepta cohibentia omnia vitia, huiuſmodi præcepta ferre non valentes, in deteriora mala prorumperent. Secunda cõcluſio. Lex humana habet præcipere actus omnium virtutum. probat Tho. vbi ſupra, quia omnium virtutũ obiecta referri poſſunt ad bonũ commune, ergo nulla eſt virtus, de cuius actibus lex præcipere non poſſit, non tamen de omnibus actibus omnium virtutum præcipit lex humana, ſed ſolum de illis, qui ſunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate,

vel mediate. Tertia conclu. Licet lex humana neceſſitatẽ imponat in foro conſcientię, tamen quandoque licet eum, qui ſubditur legi præter verba legis agere. Prima pars patet ex iii. notabili. Secunda ſic probatur a bea. Tho. quia lex proponitur ſecundum ea, quæ vt in pluribus accidere poſſunt, habendo intentionem ad communem vtilitatem, ergo ſi emergat caſus particularis, in quo legis obſeruantia ſit damnoſa communi vtilitati nõ eſt obſeruanda: magis .n. attendendum eſt ad intentionem legiſlatoris, quàm ad verba legis. Eſt tamen conſiderandum, quòd ſi obſeruatio legis ſecundum verba non habeat ſubitum periculum, cui oporteat ſtatim occurri nõ pertinet ad quemlibet interpretari quid ſit vtile communitati, vel inutile: ſed ad ſolos principes. Si vero ſit ſubitum periculum, non patiens tantam morã, vt ad ſuperiorem recurri poſſit: ipſa neceſſitas diſpenſationẽ habet annexam, quia neceſſitas nõ ſubditur legi. Ad primum arg. dicẽdum, quòd audacia videtur pertinere ad inuaſionem aliorũ. Vnde præcipue pertinet ad illa peccata, quibus iniuria proximis irrogatur. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ lex humana nõ prohibet oẽs actus vitioſos: prohibet aũt aliquos actus ſingulorũ vitiorum. Ad tertium ar. dicendum, quòd lex non præcipit actũ virtuoſum, inquantum a virtute procedit, ſed præcipit actum ſimilem, qui virtutem antecedit. Vnde homines virtuoſi dicuntur non ſubdi legi, eo quòd lege nõ coguntur, ſed tamen voluntate conſonãt legi, & lege reguntur.

*Vtrum lex humana ſit mutabilis. &c.*

*D. Thom. 1. 2. q. 97. ar. 3.*

## QVAESTIO V.

Qvinto quæritur. Vtrũ lex humana ſit mutabilis, & diſpenſabilis per rectores multitudinis. Primo arguitur, quòd mutari non debeat, quia lex humana deriuatur a lege naturali, quæ immobilis permanet. igitur. Secundo arguitur, quòd non ſit diſpenſabilis, quia lex eſt ſtatuta pro communi vtilitate. vt dicit Iſidorus, ſed commune bonum non debet intermitti pro priuato bono alicuius perſonæ, quia vt dicit philoſophus. Bonum gẽtis diuinius eſt, quam bonum vnius hominis, ergo non debet diſpenſari cum aliquo, vt prætermittat legem. *1. Ethi.* Tertio arg. Lex humana ſi ſit recta, conſonat legi naturali, & legi diuinæ, aliter enim non congrueret religioni, & diſciplinæ, quod requiritur ad legem, vt dicit Iſidorus, ſed in lege naturali nullus diſpenſare poteſt, nec in lege diuina: ergo nec in humana. Contra. Dicit Auguſt. Lex temporalis quamuis iuſta ſit cõmutari, tamen per tpa iuſte poteſt. *Augu. libr. 1. de libe. arb.* Primo notandum ſecundum Thom. quòd duplex poteſt eſſe cauſa mutationis legis humanæ. *1. 2. q. 97. ar. 1* Vna eſt ex parte rationis cui naturale eſt ab imperfecto ad perfectum procedere. Vnde primi, qui ſtatuerunt aliquid vtilitati hominum non valentes omnia conſiderare, inſtituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ poſteriores mutauerunt inſtituentes perfectiora. Secunda cauſa eſt ex parte homi-

num, quorum actus lege regulan tur, mutatis enim hominū condi tionibus, quandoque mutandæ ſunt leges, quia ſecundum diuerſas hominum conditiones, diuerſa eis expediunt. Secundo notandum ſecundum Thomam ibidem, quòd lex humana intantū recte mutatur, inquantū per eius mutationem communi vtilitati prouidetur, videlicet cum aliqua maxima, & euidentiſſima vtilitas ex nouo ſtatuto prouenit, vel cum maxima neceſſitas ad hoc impellit, eo quòd lex conſuetam, aut manifeſtam iniquitatem continet, aut eius obſeruatio eſt plurimum nociua. Tertio notandum ſecundum Thomam ibidem, quòd diſpenſatio proprie importat commenſurationem alicuius communis ad ſingula. Vnde etiam gubernator familiæ dicitur diſpenſator, inquantum vnicuique de familia cum menſura diſtribuit. Sic igitur in quacunque multitudine dicitur aliquis diſpenſare cū ordinat aliquod commune præceptum, ſic a ſingulis adimplendum. Contingit autem quandoque aliquod præceptum ad commodum multitudinis inſtitutum non eſſe conueniens huic perſonæ, vel in hoc caſu, quia ſcilicet per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur ad malum. Periculoſum tamen eſſet, vt hoc committeretur iudicio cuiuslibet, niſi forte propter euidens & ſubitum periculum. Ideo ſolus ille, qui habet regere multitudinem, poteſtatem habet diſpenſandi in lege humana. Si autem abſque ratione prædicta pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis, in diſpēſatione autem erit imprudens: infidelis quidem, ſi non habeat intentionem ad bonum commune. Imprudens vero ſi rationem diſpenſationis ignoret, propter quod dominus dicit, quis putas eſt fidelis ſeruus, & prudens, quē conſtituit ſuper familiam ſuam. *Luc.12.* His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Lex humana quandoque eſt mutanda, & in ea quādoque diſpenſandum eſt: patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, quòd lex naturalis immobilitatem habet ab immobilitate legis æternæ naturam inſtituētis, ipſa vero ratio humana, quę inſtituit legem humanam, mutabilitatem habet in actibus ſuis. Ad ſecundum arg. dicendum, ꝙ diſpenſatio nunquam debet fieri in præiudicium boni communis, ſed ea intentione, vt ad bonum commune proficiat. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ lex naturalis quantum ad communia præcepta diſpenſationem non recipit. In aliis vero, quæ ſunt quaſi concluſiones præceptorum communium quandoq; per hominem diſpenſatur, puta, quòd non reddatur mutuum proditori patriæ, vel aliquid huiuſmodi. Ad legem autem diuinam ita ſe habet quilibet homo, ſicut perſona priuata ad legem publicam, cui ſubiicitur. Vnde ſicut in lege humana publica non poteſt diſpenſare, niſi ille a quo lex inchoationem habet, vel is cui ipſe commiſerit. Ita in præceptis iuris diuini nullus poteſt diſpenſare, niſi Deus, vel is, cui ipſe ſpecialiter commiſerit.

*Vtrum cōſuetudo poſsit obtinere vim legis, & amouere legem.*

*D. Tho.*

D. Thom. 1. 2. q. 98. ar. 1.

## QVAESTIO VI.

SExto quæritur. Vtrum conſuetudo poſſit obtinere vim legis, & amouere legem. Arg. quòd non, quia ex multis malis non poteſt fieri vnum bonũ, ſed ille qui primo incipit agere contra legem maleſacit, ergo multiplicatis ſingulis actibus nõ efficietur aliquod bonum: lex autẽ eſt quoddam bonum. igitur. Contra. Dicit Augu. in quadam epiſtola. Mos populi Dei, & inſtituta maiorum pro lege ſunt tenenda. Et ſicut præuaricatores legum diuinarum, ita & contemptores conſuetudinum eccleſiaſticarum coercendi ſunt. Primo notandum, quòd lex naturalis, & lex diuina, eo quòd procedunt a diuina voluntate nunquã mutari poſſunt per cõſuetudinẽ procedentem a voluntate hominis, ſed ſolum per auctoritatem diuinam mutari poſſent, & inde eſt, quòd nulla conſuetudo poteſt obtinere vim legis contra legem diuinam, vel naturalem. *Lib. Synonim.* Vnde dicit Iſidorus. Vſus auctoritati cedat prauum vſum lex, & ratio vincat, leges autem humanæ, quoniam ſunt a voluntate humana, ſunt mutabiles per humanam voluntatem, quæ manifeſtatur per conſuetudinẽm, ſicut & per verbum manifeſtari poſſet, cum enim aliquid multotiẽs fit, videtur ex deliberato rationis iudicio prouenire. Secundo notandum, quòd ſi multitudo ſit libera, quæ poſſit legem facere, tunc ſufficit conſenſus multitudinis ad aliquid obſeruandum. Conſuetudo autem manifeſtat illum conſenſum. Si vero multitudo non habeat liberam poteſtatem condendi legem ſibi, vel remouendi legem iam poſitam, tamen inquantum conſuetudo in tali multitudine præualens per eos toleratur, ad quos pertinet legem imponere, & ſic videntur approbare etiam obtinet vim legis. Tertio notandum, quòd ſicut di. Tho. non eſt intelligendum generaliter, quod ſemper conſuetudo vincat legem, ſed ſolum quando lex prius poſita videtur inutilis, aut quia non impoſſibilis, ſiue nimis difficilis ſeruari ſecundum conſuetudinem patriæ. Si autem maneat ea ratio propter quam prima lex vtilis erat. tunc non conſuetudo, ſed lex conſuetudinem vincit. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conſuetudo quandoque vincit legem humanam, & obtinet vim legis patet ex dictis. Ad ar. dicendum, quòd leges humanę in aliquibus caſibus deficiunt, ideo quandoque poteſt quis præter legem agere nec tamen erit actus malus, & cum tales actus multiplicantur propter aliquam mutationem in hominibus, tunc manifeſtatur per conſuetudinem, quia lex præcedens vlterius non eſt vtilis, ſicut etiam manifeſtaretur ſi lex contraria verbo promulgaretur.

*Vtrum lex diuina ſit vna tantum.*

*D. Tho. 1. 2. q. 107. ar. 1.*

## QVAESTIO VII.

SEptimo quæritur de lege diuina. Vtrum ſit vna tantum. Primo quòd ſic, quia lex diuina

na videtur eſſe propinquior legi æternæ, quę eſt vna, quàm lex naturalis, ſed lex naturalis eſt vna omnium. igitur. Secundo ar. Eadem eſt fides antiquorum & modernorũ, vt dicitur in gloſa, ergo etiam eadem lex. Tertio ar. Apoſtolus videtur diſtinguere vtranque legem: veterem appellans legem factorum, legem vero nouam legem fidei, ſed lex vetus fuit etiam fidei ſecundum illud. Omnes teſtimonio fidei probati, quod di. de patribus veteris teſtamenti. Similiter etiam lex noua eſt lex factorũ. Dicitur enim benefacite his qui oderunt vos. Contra dicit Apoſt. Translato ſacerdotio neceſſe eſt, vt legis translatio fiat, ſed aliud eſt ſacerdotium noui, & veteris teſtamenti, vt ibi probat Apoſt igitur, & alia lex. Primo notandũ, ꝙ ſicut dicit Tho. dupliciter diuerſificari poſſunt leges. Vno modo ſecundum diuerſitatem finium ad quos fiunt, & ordinantur. Alio modo ſecundum propinquitatem, vel diſtantiam reſpectu eiuſdem finis puta in eadem ciuitate. Dicitur alia lex, quæ imponitur viris perfectis, qui ſtatim poſſunt exequi ea, quæ pertinent ad bonum commune: & alia lex, quæ datur de diſciplina puerorum. Secundo notandum, quòd Apoſt. Comparat ſtatum veteris legis ſtatui pueri exiſtenetis ſub pædagogo. Statum autem nouę legis cõparat ſtatui viri perfecti, qui iam non eſt ſub pædagog. Sicut autem dicit Tho. Perfectio nouę legis reſpectu veteris attenditur ſecundum tria, quæ pertinent ad legem. Primum eſt ad bonum commune ordinatio. Lex enim vetus directe ordinabat ad bonum terrenum. Vnde Exodi. iii. In principio legis inuitatur populus ad regnum Chananeorũ. Lex vero noua directe ordinat ad bonum cœleſte, & ſpirituale. Vnde Chriſtus in principio ſuæ prædicationis inuitat ad regnũ cœlorum, vt patet Math. iiii. Vnde dicit Aug. quòd rerum temporalium promiſſiones teſtamẽto veteri continentur, ſed æternæ vitæ promiſſio ad nouum pertinet. Secundum eſt humanorum actuum directio, in quo ſupereminet lex noua legi veteri interiores actus animi ordinando, ſecundum illud Math. v. Niſi abundauerit iuſtitia veſtra pluſquam ſcribarum, & phariſeorũ, non intrabitis in regnum cœlorum. &c. & ideo dicitur, quòd lex vetus cohibet manum, & lex noua animum. Tertium eſt hominum ad mandatorum obſeruantiam inductio. Lex enim vetus inducebat timore pœnali, lex autẽ noua inducit per amorẽ, ideo dicit Aug. contra Adamantium Manichæi diſcipulũ. Breuis differentia eſt legis, & euãgelii, timor, & amor. Fuerunt tamen in veteri teſtamento aliqui ex amore Deo ſeruientes, & promiſſiones ſpirituales principaliter expectantes: & ſecundum hoc pertinebant ad legem nouam, quæ eſt lex charitatis, & gratiæ: quamuis autem lex vetus daret præcepta charitatis, tamen per eam non dabatur ſpiritusſanctus per quem diffunditur charitas in cordibus noſtris.

Tertio notandum, quòd ſicut dicit Tho. Lex noua implet veterem, inquantum ſupplet illud quod veteri legi deerat. Finis enim

*Math. 21.* *Rom. 4* *Heb. 11.* *Mat. 5* *Heb. 7.* *1. 2. q. 107. artic. 1.* *Gal. 4.* *1. 2. q. 99. ar. 1* *Exo. 3.* *Mat. 4* *Contra Fauſt. lib. 4.* *Mat. 5*

enim veteris legis erat iuſtificatio hominum, quam lex efficere non poterat, ſed figurabat. Lex autem noua iuſtificat per virtutem paſſionis Chriſti, vt oſtendit Apoſtolus ad Rom. viii. Vnde lex noua dicitur lex veritatis. Lex autem vetus vmbræ, vel figuræ perfectis autem bis, quæ figurabantur figura non vlterius obſeruanda eſt, & ideo ceremoniæ legis tolluntur cum implentur. Præcepta vero moralia in lege noua ex hoc dicitur impleri, quia Chriſtus verum intellectum ipſorum expreſſit: vt patet Math. v. Et eis ſuperaddit quædam perfectionis conſilia, vt patet Math. xix. Et dictis itaque patet, quòd lex noua radicaliter, & virtualiter continetur in veteri. Vnde Chriſo. exponens illud quod Marc. iiii. dr. Terra fructificat primam herbam Dei de ſpicam, deinde plenum fructum in ſpica ſic dicit. Primo fructificat herbam in lege naturæ: poſtmodum ſpicas in lege Moyſi. poſtea fructum in euangelio, ſic igitur eſt lex noua in veteri, ſicut fructus in ſpica. Omnia enim, quæ credenda, & agenda traduntur in nouo teſtamento explicite, & aperte in veteri habentur implicite, & ſub figura. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Lex noua non eſt alia a lege veteri, attendendo diuerſitatem ex parte finis; ſed attendendo diuerſitatem ſecundum propinquitatem, & diſtantiam reſpectu eiuſdem finis. Prima pars patet, quia vtriuſque eſt vnus finis, ſcilicet vt homines ſubdãtur Deo. Secunda pars patet, quia lex vetus imperfectius ducit ad illũ finem, quàm lex noua, vt patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, ꝙ lex naturalis dirigit hominem ad quædã præcepta communia, in quibus conueniunt tam perfecti, quàm imperfecti, & ideo eſt vna omnium. Sed lex diuina dirigit hominem etiam in particularibus quibuſdam, ad quæ non ſimiliter ſe habent perfecti, & imperfecti: & ideo oportuit legem diuinam eſſe duplicem. Ad ſecundum ar. dicendum, ꝙ vnitas fidei atteſtatur vnitati finis vtriuſque legis, ſed tamen fides alium habet ſtatum in veteri, & in noua lege, nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd lex noua dicitur lex fidei, & gratiæ inquantum principalitas eius conſiſtit in ipſa gratia, quæ interius datur credentibus, habet autem ſecundario aliqua facta. Illi autem, qui in veteri teſtamento fuerunt Deo accepti per fidem, ſecundũ hoc ad nouum teſtamentum pertinebant, non enim iuſtificabatur niſi per fidem Chriſti. Vnde de Moyſe dicit Apoſt. quòd maiores diuitias exiſtimabat theſauro Egyptiorum improperium Chriſti.

Ro. 8. Mat. 5 Math. 19. Marc. 4. Heb. 11.

*Vtrum lex noua ſit grauior veteri.*

*S. ot. 3. d. 40. q. 1.*

## QVAESTIO VIII.

Octauo quæritur. Vtrum lex noua ſit grauior veteri.

Primo ar. quod ſic, quia lex noua multa ſuperaddit legi veteri.

*Mat.5* teri, vt patet Mat. v. ergo habet totam grauitatem ipſius, & addit vltra aliquam grauitatem. igitur. Secundo arguitur. Status ſub lege gratię eſt perfectior, & virtuoſior, quàm ſub lege Moyſi: ergo difficilior conſequentia patet, quia virtus eſt circa bonum,& difficile. Tertio arguitur. Difficilius eſt cohibere manum,& animum, quàm manum tantum, ſed euangelium cohibet manum,& animum: lex autem vetus cohibet manum tantum. igitur. Contra Math. xj. *Math. 11.* Venite ad me omnes. &c. Et ſequitur. Iugum enim meum ſuaue eſt &c. Primo notandum *3.d.40. q.1.* ſecundum Sco. quòd ex duobus pendet grauitas legis alicuius in comparatione ad aliam ſcilicet ex onere impoſito, & ex defectu ad portandum onus impoſitum. Onera autem impoſita in lege veteri erant præcepta moralia, cerimonialia, & iudicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet,& de cerimonialibus etiam patet, quia licet tangere poſſent mortuum,& huiuſmodi incurrebant tamen ex hoc multas immundicias. Ad quarum purgationem ſi non faciebant, quod lege mandabatur; peccabant mortaliter, ſicut explicatur ibi. Anima, quæ fecerit, vel quæ non fecerit ſic, & ſic, morte morietur, & peribit de populo ſuo, quæ eſt comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam iudicialia tenebantur, vel per ſe, vel quando decernebatur per iudices eorum, & maxime per ſacerdotes leuitici generis, iuxta illud Deuter. Omnis anima, quę contempſerit iudicium ſacerdotis, morte moriatur. In lege autem noua ſunt eadē præcepta moralia, quæ tunc, ſed magis explicita. Cerimonialia vero ſunt multo pauciora,& leuiora, quæ impoſita ſunt per Chriſtū. Iudicialia vero nulla ſunt impoſita p Chriſtū, ſed magis eſt lex Chriſti lex mititatis, & humanitatis, in qua nō oportet habere iudicialia, iuxta illud primæ ad Corin. vi. Iam quidem delictum eſt in vobis, quia iudicia habetis inter vos, quare non magis iniuriam accepiſtis? quare non magis fraudem patimini? *1.Cor.6* His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Ex parte oneris impoſiti quantum ad præcepta moralia, lex noua quodam modo grauior eſt veteri, patet quia in noua lege prohibentur interiores motus animi, quæ expreſſe in veteri non prohibebantur ſaltem in omnibus. Secunda concluſio eſt: quantum ad præcepta cerimonialia ſimpliciter grauior fuit lex vetus, quàm noua, patet per Augu. Et habetur in decretis diſt. xii. c. Omnia vniuerſaliter; dicentem, quòd Rabi Moyſes enumerauit pluſquā ſexcenta præcepta in lege, ad quæ omnia tenebantur, quorum quædam erant valde difficilia *Ad inquiſitiones Ianuarij.* puta omnem maſculum in Hieruſalem ter in anno apparere quantumcunque diſtaret,& multa talia. Lex autem noua ſecundum Auguſt. ibidem, paucis, & manifeſtis ſacramentorum ritibus eſt contenta: non enim habet niſi ſeptem ſacramenta, quæ tamen non ſunt omnia omnibus neceſſaria, tamen, ſicut dicit Auguſt. vbi ſupra, ipſam religionem chriſtianam, quam voluit

Dei miſericordia eſſe liberã quidam ſeruilibus, premunt oneribus adeo, vt tolerabilior ſit cõditio iudæorum, qui legalibus ſacramentis, non humanis præſumptionibus ſubiiciuntur. Tertia concluſio, quantum ad præcepta iudicialia noua lex eſt leuiſſima, quia nulla iudicialia Chriſtus impoſuit: licitum eſt tamen iudicibus ſtatuere leges ad pacem ſeruandam, ſiue illas quæ fuerũt in lege Moyſi, ſiue alias, dum tamen non repugnat legi diuinæ. Et quo ad hoc poſſet poni maior grauitas in lege chriſtiana, quia tunc non licuit ſacerdotibus, vel iudicibus condere quaſcunque leges, ſicut nunc licet. Quarta concluſio. Attendendo grauitatem legis ex defectu remedij ad portandum onus impoſitum multograuior eſt lex vetus quàm noua. Plura enim, & efficaciora adiutoria habemus in lege noua, quàm erant in veteri, quod probat Scotus. Tum, quia ſacramenta nouæ legis, quæ habent efficaciam a paſſione Chriſti iam exhibita plus conferunt de gratia, quàm ſacramenta veteris legis. Tum, quia plura ſacramenta habemus. In veteri enim lege præter matrimonium, ſi tamen fuerit illis ſacramentum, de quo alias videbitur, nullum habuerunt ſacramẽtum præter circuncisionem. Tum, quia doctrinam veritatis magis habemus explicitam, & plura exẽpla ſanctorum. Ad primum argumentum concedit Scotus, ꝙ quantũ ad moralia, lex noua eſt quodam modo grauior, tamen hoc non tantum grauat, ſicut ex alia parte cerimonialium, & iudicialium multitudo. Ex parte autẽ nouæ legis plus alleuiat multitudo, & efficacia auxiliorum. Ad ſecundum argumentum dicẽdũ ſecundum Sco. quòd difficultas in opere virtuoſo nõ eſt per ſe ex parte operantis, ſed ex parte operis: difficilius enim eſt auaro dare vnum, quàm liberali decem, & tamen non virtuoſus, nec qualiſcunque difficultas ex parte operis arguit maiorem virtuoſitatem; ſed illa, quæ per ſe includit excellentiam obiecti, quod per ſe attingitur per operationem: talis autem difficultas ſtat cum maiori leuitate. Nam leuius eſt attingere amando obiectum excellentius, quàm minus excellens: & talia opera excellentia immediate Deum reſpicientia, plura ſunt explicita in lege noua. Ad tertium argumẽtum dicendum, quòd maior eſt vera de genere operis, & reſpectu hominis nõ habentis charitatem, ſed in lege noua his qui volunt ſeruare, datur charitas, quæ ita facilem immo faciliorem reddit ad refrenandum animum, quàm timor ad refrenandum manum.

*Vtrum aſsignetur aliqua differentia inter nouam, & ueterem legem.*

*Thom. 1.2.q.98.art.1. Dur.3. d.40. quaſt. 3.*

Nono quæritur. Vtrum conuenienter aſsignetur differentia inter veterem & nouam legẽ ex parte effectus, quia lex vetus occidit, & noua viuificat. Primo ar. ꝙ non, quia dicit Apoſt. Lex quidem ſancta, & mãdatum iuſtum & ſanctum: ſed nihil ſanctũ occidit: igitur. Secũdo Rom.7

arg.

arg. Dicit Beda, ꝙ iuſtitia legis ſuo tempore obſeruata non ſolũ temporalia, ſed etiam æterna bona conferebatur, ergo non debet dici lex occidens. Tertio ar. Lex euangelij eſt in præceptis, & cõſiliis, ſed præcepta & cõſilia ſunt de operibus bonis. Iuſtitia autẽ non cauſatur in nobis ex bonis operibus: immo magis econuerſo, ergo effectus legis euangelicæ non eſt iuſtificare, ſiue viuificare.

2. Cor. 3 Contra. Dicit Apoſt. Litera occidit, ſpiritus autem viuificat. Ex quibus verbis ſumit Magiſt. ſententiarum hanc differentiam inter duas leges, videlicet, ꝙ lex vetus erat occidens, noua vero

4. d. 40. viuificans: vt habetur in. iiii. ſen. diſt. xl. Primo notandum ſecũdum Bon. diſt. prædicta. ꝙ iuſtificare dicitur multipliciter. Vno modo effectiue, & ſic ſolum Deo conuenit. Secundo modo formaliter, & ſic gratia iuſtificat informando animam. Tertio mõ non ſolum habitualiter, ſed etiam in effectu, & ſic fides, quæ per charitatem operatur, dicitur iuſtificare. Quarto modo dicitur iuſtificare aliquid per exercitationem & vſum iuſtitiæ, & hoc modo mãdata Dei obſeruata modo debito, iuſtificare dicuntur. Secundo notandum ſecundum eundẽ Bon. ibid. ꝙ in lege tam veteri, quàm noua, tria ſunt conſideranda, videlicet mouentia, cuiuſmodi ſunt promiſſa. dirigẽtia cuiuſmodi ſunt præcepta: adiuuantia cuiuſmodi ſunt ſacramẽta, quia ſecundum quod dicit Hugo. Sacramenta ſunt adiutoria, vt per præcepta veniatur ad promiſſa. In lege aũt euangelica ſm primã faciem iſta omnia ſunt ſpiritualia. Promiſſa. n. ſunt æterna præcepta ſpiritualia, & ſacramẽta ſanctificantia, & ideo legi euãgelicæ competit iuſtificare ſecundum triplicem modum, videlicet formaliter ratione gratiæ ſacramentalis: & in effectu ratione amoris ſpiritualis: & in exercitio rõne multitudinis boni operis, ad quod hõ dirigitur per præcepta, & conſilia. Tertio notandũ ꝙ lex vetus dupliciter põt obſeruari, & intelligi. Vno mõ ſm intellectum ſpiritualem, & ſic quodam mõ concordat cũ lege euãgelica. Vnde qui ſpiritualiter legem obſeruabant veri euangelici erant Lex enim pregnans erat euãgelio, vt di. Aug. in quodam ſermone. Alio mõ ſm intellectũ litteralem, & ſic ab euangelio diſtinguitur ſecundum tria prædicta, quia in lege erant promiſſa temporalia, præcepta exterius regulantia, & ſacramẽta figuralia, & ſic ratione promiſſorũ nõ excitabatur hõ ad amorem ſpiritualem, rõne præceptorum non dirigebatur ad iuſtitiam interiorem, & rõne ſacramentorum, nõ adiuuabatur homo, vt poſſet faciliter legem implere, & ideo ſibi deerat iuſtificatio. Et quia erat ibi oſtenſio culpę, & non aderat adiutorium gratiæ dabatur ꝑ conſequens occaſio concupiſcẽtiæ, vt traheret ad mortem, ideo lex vetus ſecundum ſenſum litteralem dicitur lex occidens per occaſionem quidem, nõ per cauſam. Vnde. Peccatum per mandatum occaſione accepta, operatũ eſt in me oẽm concupiſcentiam. Rom. 7 Et ſequitur ibid. Peccatum occaſione accepta per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit. Vbi dicit glo. Ex prohibitione nanque vbi charitas deficit deſiderium

derium mali creſcit, quo aucto dulcius ſit quod prohibetur, & ideo peccatum fallit dulcedine falſa,& ita lex per mãdatum occidit, quia reatus præuaricationis acceſſit gladio,ergo quẽ por tabas inimicus te occidit, armis tuis te interemit. Vnde ſicut cũ quis armatus portat cultellum, vt ſe defendat per quem ab inimico occiditur illa cultelli portatione dicitur occidi non per cauſam,ſed per occaſionẽ,ſic intelligendum eſt de lege. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſ. Conuenienter aſſignata eſt differentia prædicta inter veterem legem & nouam, patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum,quòd verbum illud Apoſt. intelligendum eſt de lege, quantum eſt de ſe,& de principali intentione legislatoris. Ad ſecundum ar. dicẽdum,ꝙ Beda loquitur non de obſeruantia literali,ſed de ſpiritualí. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ licet ratione præceptorũ lex noua non iuſtificet, quantum ad gratiæ infuſionem, bene tamen quantum ad exercitationem, & vſum iuſtitiæ: vnde non dicitur principaliter,& magis iuſtificare ratione præceptorum, ſed ratione ſacramentorum, in quibus infunditur gratia iuſtificatiua.

*Vtrum lex vetus conuenienter data fuerit per Angelos.*

*D. Thom. 1. 2. q. 98. ar. 5.*

## QVAESTIO X.

Decimo quæritur. Vtrum lex vetus conuenienter data fuerit per angelos ſoli populo Hebræorum.

Primo arguitur, ꝙ non ſit datà per angelos, quia dicitur eſſe data a domino, vt dicitur Exo. xx. *Exo. 20* & multis aliis locis. igitur. Secundo arguitur, ſicut di. Ioh. j. *Ioh. 1.* Lex per Moyſem data eſt, ſed Moyſi immediate a Deo. Dicitur enim. Loquebatur dominus *Exo. 33* ad Moyſem facie ad faciẽ, ſicut loqui ſolet amicus ad amicum ſuum. Tertio arguitur, quòd non debuerit dari ſoli populo Hebræorum: lex enim vetus diſponebat ad ſalutem, quæ futura erat per Chriſtum, ſed ſalus illa nõ ſolum erat futura in filiis Iſrael, ſed in omnibus gentibus, ſicut prophetatum fuit Eſa. xlix. *Eſa. 49* Contra. Ad Galat. iii. quantum *Gal. 3.* ad primum, lex data eſt per angelos in manu mediatoris:& quãtũ ad ſecundum dicitur in pſal. Nõ fecit taliter omni nationi,& iudicia ſua non manifeſtauit eis. Notandum, quòd lex vetus licet imperfecta fuerit reſpectu nouæ, tamen bona fuit inducens ad bonum,& retrahens a malo, & diſponens ſiue ordinans ad ſalutem, quæ futura erat per Chriſtum:& ideo ab eodem, ſcilicet à Deo, à quo facta eſt ſalus hominum per gratiam Chriſti, lex vetus data eſt: eiuſdem enim eſt diſponere ad finem, & ad finem perducere, eiuſdem in quàm, vel per ſe, vel per ſuos ſubditos. Quoniam autem per regulam Dionyſij. Diuina debent ad homines deferri mediantibus angelis, ideo conuenienter data eſt lex vetus per medium angelorum. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter data eſt lex vetus per angelos ſoli populo Iſrael. Prima pars probatur a bea. Tho. quia lex

*Celeſtis hier ar. lib. 4.*

*1. 2. q. 98. ar. 5*

lex vetus imperfecta erat diſponens ad perfectam ſalutem futuram per Chriſtum. Sic autem eſt in omnibus poteſtatibus, & artibus ordinatis, quòd ille, qui eſt ſuperior principalem, & perfectum actum operatur per ſe, diſpoſitiones vero preuias p ſuos miniſtros. Sicut nauifractor compaginat nauem per ſeipſum, & præparat materiam per artifices ſubminiſtrantes, ideo conueniẽs fuit, vt lex perfecta, ſcilicet noua daretur immediate per ipſum Deum hominem factum. Lex autem vetus per miniſtros Dei. Secunda pars probatur ab eodem Thom. ſic, quia decebat, vt populus ille, ex quo Chriſtus naſciturus erat quadam ſpeciali ſanctificatione præ aliis polleret. Fuerat etiam facta promiſſio patribus Iſraelitici populi, quia ex eis Chriſtus naſceretur: igit. &c. Hoc ergo ſic factum eſt, nõ propter illius populi dignitatẽ, nec etiam propter meritum Abrahæ: ſed ex ſola gratuita Dei dignatione, qua patres promiſſionem acceperunt. Nec in hoc fuit perſonarum acceptio, quæ ſolú habet locum in his, quæ ex debito dantur. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd ſicut dicit Grego. in principio moraliũ. Angelus qui Moyſi apparuit modo angelus, modo dominus dicitur. Angelus videlicet, quia exterius loquendo ſeruiebat Dominus, quia interius præſidens, vt dominus præcipiebat, & etiam, quia ex perſona domini loquebatur. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd illud videlicet, quòd Deus loquebatur Moyſi facie ad faciem. ſcriptura dicitur ſecundum opinionẽ populi, qui putabat ore ad os loqui cum Deo, vt dicit Auguſt. ſuper Gene. cum tamen per ſubiectam creaturam, id eſt per angelum & nubem ei loqueretur & appareret, vel per viſionem faciei intelligitur quædam eminens cõtemplatio, & familiaris citra diuinæ eſſentiæ viſionem. Sic itaque licet Deus auctoritate ſua legem inſtituerit: tamen per angelum promulgauit. Ad tertium arg. dicendum, ꝙ quamuis ſalus futura per Chriſtum eſſet omnibus gentibus præparata, oportebat tamen ex vno populo Chriſtum naſci.

*Vtrum lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi.*

*D. Thom. 1. 2. q. 106. ar. 1.*

## QVAESTIO XI.

VNdecimo quæritur. Vtrum lex noua ſit duratura vſque ad finem mundi? Primo arguitur, ꝙ non, quia Ioh. xvj. Dominus promiſit diſcipulis in aduẽtu ſpirituſſancti cognitionem omnis veritatis, ſed nõdum omnem veritatem cognoſcit: ergo expectandus eſt alius ſtatus. Secundo arguitur. Quidam fuit ſtatus conueniens perſonæ patris, ſcilicet ſtatus veteris legis, in quo homines generationi intendebant. Et etiam alius ſtatus cõueniens perſonę filii, ſcilicet ſtatus nouæ legis in quo clerici intendentes ſapientiæ, quæ appropriatur filio principiantur: ergo erit tertius ſtatus, ſcilicet ſpirituſſancti, in quo ſpirituales principiabuntur. Tertio arguitur. Dicit dominus. Prædicabitur hoc

*Io. 16.*

*Math. 14.*

hoc euangelium regni in vniuerſo orbe, & tunc veniet conſummatio, ſed euangeliũ Chriſti tandiu eſt prędicatum in vniuerſo orbe, nec tñ adhuc venit conſummatio: ergo euangelium Chriſti non eſt euangeliũ regni, immo futurũ eſt aliud euãgeliũ, ſcilicet ſpiritusſancti. Contra. Dicit dominus Matth. 24. Dico vobis, quia non præteribit generatio hæc donec fiant. Quod Chriſoſtomus exponit de generatione fidelium Chriſti. Primo notandum ſecundũ Thom. ꝙ ad ad legem euangelii duo pertinent. Vnum quidem principaliter, ſcilicet gratia ſpiritusſancti interius data, & quantũ ad hoc dicitur lex indita .i. cordibus inſcripta, & iuſtificatiua. Vnde Augu. dicit. In veteri teſtamēto lex extrinſecus eſt poſita qua iniuſti terrerent. In nouo vero intrinſecus data eſt lex qua iuſtificarentur. Et ibidem dicit. Quæ ſunt leges Dei ſcriptæ in cordibus niſi gratia ſpiritusſancti. Vnde, & Apoſt. Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu liberauit me a lege peccati, & mortis. Aliud autem pertinet ad legem euangelicam ſecundario, ſcilicet documenta fidei, & præcepta ordinantia humanos actus de quibus oportuit fideles inſtrui verbis, & ſcriptis, & quantum ad hoc lex noui teſtamenti eſt lex ſcripta cuius ēt litera occideret niſi adeſſet interius gratia ſpiritusſancti. Secundo notandum, quòd lex noua eſt lex gratiæ, ideo vt dicit Tho. non debuit dari a principio mũdi, ſed oportuit, ut in ſtatu legis naturæ primo cognoſceret homo ignorantiam ſuam, & in ſtatu veteris legis in peccatum cadendo ſuam infirmitatem, ut eam cognoſcens recognoſceret ſe gratia indigere. Tertio notandum ſecundum eundem Th. quòd ſtatus mundi poteſt variari dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſitatem legis. Alio modo ſecundum, quòd homines diuerſimode ſe habent ad eandem legem, vel perfectius, vel minus perfectæ. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Nõ eſt expectanda lex alia perfectior, quàm ſit lex euangelica licet variari poſſit quantum ad modum obſeruationis ſecundũ diuerſas hominum conditiones. Prima pars probatur a Thom. ſic. Nihil poteſt eẽ propinquius fini vltimo, quàm quod immediate in illum introducit, hoc autem facit noua lex. Vnde Apoſtolus dicit. Habentes fiduciam in introitum ſanctorum in ſanguine Chriſti, &c. Secunda pars probatur ab eodem, quia gratia ſpiritusſancti, quæ eſt principale in lege euangelica, perfectius, & minus perfectæ haberi poteſt ſecundum diuerſitatem hominum, & temporum. Non eſt tamen expectandum, quod ſit aliquis ſtatus futurus, in quo perfectius habeatur ſpiritusſancti gratia, quàm hactenus habita fuerit, & maxime ab Apoſtolis, qui primitias ſpiritus acceperunt, & tempore prius, & cæteris abundantius, vt dicit Gloſſa ad Roman. 8. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa promiſſio intelligitur de omni veritate neceſſaria ſaluti, ſcilicet de credendis, & agendis non autem vniuerſaliter de quibuſcunque.

Ad ſecundum argumentum

*Matt. 24.* *1. 2. quõ. 106. articu. 1.* *Lib. de ſpiritu, & litera.* *Ro. 8.* *Heb. 10.* *Ro. 8.*

dicendum, quòd lex vetus non ſolum fuit patris, ſed etiam filij, quia Chriſtus ibi figurabatur, & lex noua non ſolum eſt Chriſti, ſed etiã patris, & ſpirituſſancti. Vnde ad Rom. 8. dicitur. Lex ſpiritus vitæ in Chriſto Ieſu. *Ro. 8.*

Ad tertium argumentum dicendum, quòd a tempore apoſtolorum prædicatũ eſt Euangelium Chriſti in vniuerſo orbe, quantũ ad diuulgationem, vt Chriſoſtomus dicit. Et ex tũc facta eſt con ſummatio, id eſt deſtructio Hieruſalem, de qua tunc Chriſtus ad literam loquebatur. Non tamen ex tunc facta eſt prædicatio Euangelij in vniuerſo orbe completo effectu, ita ſcilicet, ꝙ in qualibet gente fundetur Eccleſia. Et ita ſicut dicit Auguſt. Nondum eſt prædicatũ Euangelium in vniuerſo orbe, ſed hoc facto, veniet cõſummatio mũdi. *Epiſt. ad An ſichiũ.*

*Vtrum lex vetus contineat præcepta cerimonialia, præter moralia.*

*D. Thom. 1. 2. q. 90. ar. 1.*

CIRCA tertium. In hac prima parte huius quinti tractatus propoſitum, vbi dicendum eſt de præceptorum diuinæ legis diſtinctione. Primo quæritur. Vtrum præter præcepta moralia lex vetus contineat præcepta cerimonialia, & iudicialia? Primo arguitur, ꝙ non contineat præcepta moralia. Lex enim diuina ſubuenire debuit, vbi ratio humana deficit. Sed ad præcepta moralia ſufficere videtur ratio humana, igitur. Secundo arguitur, quòd lex vetus nõ debuerit habere precepta cerimonialia, quia cerimonialia pertinẽt ad cultũ diuinũ: cultus aũt diuinus eſt actus virtutis, & religionis, igitur præcepta cerimonialia nõ ſunt diſtinguenda a moralibus. Tertio arguitur, ꝙ in lege veteri non debuerint eſſe præcepta iudicialia diſtincta a moralibus, quia ſuper illud Pſal. A iudicijs tuis non declinaui. Dicit gloſa, id eſt ab his, quæ conſtituiſti regulam viuendi. Sed regula viuendi pertinet ad præcepta moralia, igitur. Contra. Deuteronomij 4. dicitur. Decem verba ſcripſit in tabulis lapideis mihiq́; iniunxit, vt docerem vos cerimonias, & iudicia, quæ facere debeatis. Primo notandum ſecundum beatum Thomam, quòd lex vetus vna eſt ſecundum ordinem ad vnum finem, & tamen diuerſa præcepta continet ſecundum diſtinctionem eorum, quæ ordinant ad finem. Cum autem intentio principalis legis diuinæ ſit conſtituere amicitiam hominis ad Deum, quæ non poteſt eſſe, niſi homo conformetur Deo, qui eſt optimus, ideo lex diuina intendit facere homines bonos. virtus autem eſt, quæ facit hominẽ bonum, vt patet per Philoſophum. Ideo oportuit legem diuinam dare præcepta de actibus virtutum, & hæc ſunt moralia. Secundo notandum ſecundum Thomam ibidem, quòd homo ordinatur in Deum non ſolum per interiores actus mentis, ſed etiam per exteriora opera, quibus homo diuinam ſeruitutem profitetur, & iſta opera pertinẽt ad cultum Dei quiquidem cultus cerimonia vocatur quaſi mu nera, id eſt dona Cereris, quæ dicebatur Dea frugum, vt quidam

*Deu. 4.* *1. 2. q. 99. ar. 1.* *Ethic. lib. 7.*

dam dicunt, eo quòd primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur Siue vt Maximus Valerius refert, nomen cerimoniæ introductum eſt ad ſignificandum cultum diuinum apud Latinos, a quodam oppido iuxta Romam, quod Cere vocabatur, eo, quòd Roma capta a Gallis, illuc ſacra Romanorum allata ſunt, & reuerentiſſime habet. ſic igitur illa præcepta legis, quæ ſpecialiter ad cultum Dei pertinent, cerimonialia dicuntur. Tertio notandum, q lex diuina non ſolum habet ordinare hominem ad Deum, vt dicit Thomas vbi ſupra, ſed etiam habet ordinare homines adinuicem. vtrunque autem iſtorum in communi pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod pertinent moralia præcepta, ſed oportet, quòd eorum ſpecialis determinatio fiat per legem diuinam, vel humanam. Sicut ergo determinatio cultus diuini fit per prçcepta cerimonialia, ſic determinatio communis præcepti de iuſtitia inter homines obſeruanda, determinatur per præcepta iudicialia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter in lege veteri poſita ſunt triplicia præcepta, ſcilicet moralia, cerimonialia, & iudicialia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet ratio hominis ſufficiat quantum ad moralia præcepta communiſſima, circa quæ errare non poteſt, non tamen circa alia, quæ ſunt quaſi concluſiones deducte ex communibus principijs legis naturæ. Et præterea quo ad præcepta communiſſima ratio humana poteſt obfuſcari in particularibus agendis propter conſuetudinem peccandi. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet colere Deum pertineat ad præceptum morale, tamen determinatio huius præcepti, vt ſcilicet colatur talibus hoſtijs, & talibus muneribus pertinet ad præceptum cerimoniale. Ad tertium argumentum dicendum, quòd iudicium ſignificat executionem iuſtitiæ, quæ importat applicationem iuris ad aliqua præcepta particularia. Vnde prę cepta iudicialia in aliquo communicant cum moralibus, inquantum ſcilicet a ratione deriuantur, & in aliquo cum cerimonialibus, inquantum ſcilicet ſunt determinationes quædam communium preceptorum: ideo quandoq; ſub iudicijs comprehenduntur præcepta iudicialia, & moralia. Sicut cum dicitur Deuterom. v. Audi Iſrael cerimonias, atq; iudicia, quandoq; vero iudicialia, & cerimonialia. ſicut cum dicitur Leuiti 18. Facietis iudicia mea & præcepta mea ſeruabitis. *Deu. 5* *Leu. 18.*

*Vtrum omnia præcepta Decalogi ſint indiſpenſabilia.*

*Scot. 3. d. 37. q. 1.*

## QVAESTIO SECVNDA.

SECVNDO quæritur. Vtrũ omnia præcepta Decalogi ſint de lege naturæ, & indiſpenſabilia? Primo arguitur, quòd non, quia Deus diſpenſauit in aliquibus, quæ videntur eſſe contra præcepta Decalogi,

Gē.22. vt patet de homicidio, Gen.22. in Abraham de filio immolando. Et de furto. Exod.10.& 12. Exo.10. & 12. in filijs Iſrael, quibus præcepit, vt ſpoliarent Aegyptios, igitur. Secundo arg. Ad Rom. 7. dicit Ro. 7. Apoſtolus. Cōcupiſcentiam neſciebam, ſed ea, quæ ſunt de lege naturæ ſciuntur eſſe vitanda, vel agenda etiam ſi nō ſint ſcripta, igitur. Tertio arguitur. Lex naturæ obligat in omni ſtatu, ſed decalogus non obligauit in omni ſtatu, puta in ſtatu innocētiæ, & ante tempus Moyſi, cum tunc non eſſet data lex decalogi. Lex autē non obligat quouſque Diſ.10. c. Leges inſtituūtur. promulgetur, vt habeť in decretis. Contra. 1. Ioh. 2. Mādatum non nouum do vobis, quod habuiſtis ab initio. Item illud eſt de lege naturæ, quod cōmuniter omnes obligat, præcepta decalogi ſunt huiuſmodi, igitur. Primo notandum ſecundum Bonau. quòd de- 3.d.37. q.1. cebat verba decalogi tradi per modū obligationis, & præcepti. Tum, quia ſic decebat diuinam æquitatem, & maieſtatem dare regulam iuſtitiæ, vt nullo modo liceret homini eā impune prætergredi. Tum quia hoc nobis expediebat, vt videlicet homo obligatus obediret, & ſic in merito proficeret, & ad maiorem gloriam perueniret. Non tamen obligat ad opera ex charitate fienda, niſi ſub conditione, videlicet ſi velit homo peruenire ad premium. Charitas enim eſt meriti principium. Non autē obligant obligatione abſoluta, ſic quòd huiuſmodi obligationis tranſgreſſio ſit peccatum mortale. Aliquis enim filius exiſtens in peccato mortali, ſi pietate naturali motus veneratur parentes, certum eſt, quòd mandatum de honoratione parentum non implet ex charitate, nec tamen peccat mortaliter. Item nemo obligatur ad id, quod non poteſt ſcire, ſed nemo poteſt ſcire an opera eius ſint formata charitate, cum nemo ſciat ſe habere charitatem. Vnde bene dicit Auguſtinus. & habetur in gloſa ſuper illud Pſal. Declina a malo, & fac bonum. Declinare a malo ſemper vitat pœnam, quàmuis non ſemper promereatur palmam. Et ſi arguatur, quia omnia mandata reducuntur ad duo præcepta charitatis, quæ impleri non poſſunt, niſi ex charitate. Dicendum, quòd duo præcepta charitatis nō implentur in quocunque mandato ſigillatim accepto, ſed ex plenaria perfectione conſurgente ex omniū mandatorum aggregatione, & integra obſeruatione. Vnde hoc modo verū eſt, quòd mandata obligāt ad opus formatū, vel in ſe ſi habet homo charitatem, vel in diſpoſitione ſi non habet. Tenetur enim homo ſic mandata decalogi implere, vt per eorum impletionem præparet locum ipſi gratiæ, ſed ex hoc non ſequitur, quòd ad opus formatum obliget quodlibet mādatum per ſe. Aliter autem dici poteſt, & breuius, quàm ideo dicuntur omnia præcepta decalogi reduci ad duo præcepta charitatis, quia ad impletionem illorum duorum præceptorum charitatis, ſequitur impletio omnium aliorum, ſed tamen non econuerſo. Secundo notandum, quòd inter mandata decalogi quædam ordinantur ad Deum: & quædam ordinantur ad proximum. Prima

ma dicuntur præcepta primæ ta
bulæ. Alia vero ſecundæ. Ratio-
nem autem, & ſufficientiã ipſo-
3.d 37. rũm oſtendit beatus Bonau. tri-
q.1. pliciter, videlicet ex parte obie
cti, ex parte ſubiecti, & ex parte
actus. Omiſſis autem duobus pri
mis accipiamus tertium. Triplex
enim eſt actus, ſm quem habet
homo in Deum ordinari, videli
cet actus operis, oris, & cordis.
Penes primum attenditur man-
datũ adorationis. Penes ſm at-
tẽditur mandatũ, quo prohibe-
tur falſa inuocatio diuini nomi
nis. Penes tertiũ attẽditur man
datum, quo præcipitur ſanctifica
tio menti. Ad proximum autem
ordinari debet homo ſecundum
innocẽtiam, & ſm beneficentiã.
Si ſm beneficentiam ſic eſt illud
mandatum. Honora patrem, &
matrem. Si ſecundum innocen-
tiam, hoc eſt tripliciter, aut ſm
actũ cordis, aut oris, aut operis.
Si ſm actum operis, aut actus
eſt, quo ad eſſe proximi, & ſic eſt.
Non occides. Aut quo ad debitã
conſeruationẽ ſpeciei: & ſic eſt
illud. Non mecaberis. Aut circa
poſſeſſionem, & ſic eſt illud. Non
furtum facies. Si autẽ ſecundum
actum oris, ſic eſt illud. Non
falſum teſtimonium dices. Si ve-
ro ſecundum actum cordis, hoc
contingit dupliciter, aut contra
voluptatem, aut contra cupidi-
tatem, & ſic ſunt duo mandata
de non concupiſcendo, nec vxo-
rem, nec bona. Aliter autem ſe-
1.2. q. cundum Thom. ſumitur iſte nu-
100. ar. merus præceptorum. Præcepta
1. enim legis diuinæ habent ordi-
nare hominem ad bonum com-
mune hominum ſub Deo. Ideo
in lege diuina oportet eſſe præ-
cepta, quibus homo bene ſe ha-
beat ad Deum, vt ad Deum prin
cipem communitatis. Et alia,
quibus bene ordinetur ad pro-
ximum, vt ad conſocium. Prin-
cipi autem communitatis, tria
debet homo. Primo fidelitatem,
vt videlicet honorem principa-
tus ad alium nõ deferat, & quan
tum ad hoc, eſt primum præce-
ptũ, videlicet non habebis Deos
alienos. Secundo reuerentiam,
vt nihil iniurioſum in dominũ
committat, & ſic eſt ſecundum
præceptum, videlicet non aſſu-
mes nomen Dei tui in vanum.
Tertio famulatum in recompen
ſationem beneficiorum. Et ad
hoc pertinet præceptum de ſan
ctificatione ſabbati. Ad proxi-
mos autem aliquis bene ſe ha-
bet, & ſpecialiter, & generaliter,
ſpecialiter quidem quantum ad
illos, quorum eſt debitor, vt eis
debitum reddat. & ad hoc per-
tinet præceptum de honoratio-
ne parentum. Generaliter au-
tem quantum ad omnes, vt nulli
nocumentum inferatur, nec ope
re, nec ore, nec corde. Nocumen
tum autẽ operis poteſt eſſe quan
tum ad conſiſtentiam perſonæ,
& hoc prohibetur cum dicitur.
Non occides. Aut quantum ad
perſonam coniunctam ad propa
gationem prolis, & hoc dicitur.
Non mecaberis. Aut quantum
ad rem poſſeſſam, & hoc prohi-
betur cum dicitur. Non furtum
facies. Nocumentum autem oris
prohibetur, cum dicitur. Non
loqueris contra proximum tuũ
falſum teſtimonium. Nocumen-
tum autem cordis prohibetur,
cum dicitur. Non concupiſces.
Tertio notandum ſecundum Sco 3.d 37.
tum, quòd aliqua dici poſſunt q.1.
de lege naturæ dupliciter. Vno

modo ſtrictiſſime tanquam prima principia nota ex terminis, & cōcluſiones neceſſario ſequentes ex eis, & in talibus non poteſt eſſe diſpenſatio. Alio modo minus ſtricte, quia videlicet ſunt multum conſona legi naturæ, licet non ſequantur neceſſario ex principijs practicis, quæ ſunt nota ex terminis. Poteſt autem iſta diſtinctio declarari per exemplum. Non ſuppoſito iſto principio iuris poſitiui pacificæ viuendum eſt in communitate, vel politia. Ex hoc non ſequitur neceſſario, quòd quilibet debeat habere poſſeſſionem diſtinctam a poſſeſſione alterius. Poſſet enim ſtare pax in communi viuendo, etiam ſi omnia eſſent communia, ſed tamen poſſeſſiones eſſe diſtinctas valde cōſonat pacificæ conuerſationi. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter ordinantur pręcepta ſub denario numero in Decalogo. Et quod conuenienter ordinantur: probat Bonan. quia ordinantur ſecundum regulam fidei & iuſtitiæ: patet primo de regula fidei, ſecundum quòd homo ordinatur primo ad Deum, ſecundo ad proximum. In ordinatione autem ad Deum dictat fides non primo ordinari ad patrem, exhibendo ſibi debitam reuerentiam. Secundo ad filium, refugiēdo eius iniuriam. Tertio ad ſpiritum ſanctum, præparando ſibi habitationem ſanctam. Hæc autem dicta ſunt non per proprietatem, ſed per appropriationem. Iuxta autem hunc ordinem, docet etiam fides hominem ordinari ad proximum, inquantum habet conformitatem ad Deum. Vndē ſecundum quòd conformatur patri: primo docet ſibi exhiberi reuerentiam, ſecundum quòd conformatur filio, docet vitare eius iniuriam, quæ poſſet contingere quadrupliciter, per homicidium, per adulterium, per furtū, per falſum teſtimonium. Poſtremo ſecundum quòd homo habet conformari ſpirituiſancto dictat fides fugiendum eſſe concupiſcentiam, per quam inquinatur cordis habitaculum. Secundo patet, quòd ordinantur ſecundum ordinem iuſtitiæ, dictat enim iuſtitia nos magis obligari Deo, quàm proximo: ideo mandata reſpectu Dei præcedunt: plus autem eſt obligari ad actum operis, quàm ad actū oris. Et ad actum oris, quàm ad actum cordis. Ideo primum eſt præceptum adorationis in opere, ſecundum confeſſionis in ore. Et tertium ſanctificationis in corde. Similiter plus eſt obligari ad beneficentiā, quàm ad innocentiam: ideo in ſecunda tabula, primum eſt præceptum de honoratione parentum. Et iterum, quia magis obligamur vitare maius nocumentum proximi, & maius nocumentum eſt in homicidio, quàm in adulterio, & in adulterio, quàm in furto, & in furto, quàm in falſo teſtimonio, & in his omnibus, quàm in concupiſcentia carnis, & in concupiſcentia cordis, ideo conuenienter hoc ordine ordinantur mandata Decalogi. Secunda pars concluſionis, videlicet ꝙ mandata ſint conuenienter tradita in numero denario: probatur, quia teſte Auguſt. in ſua muſica.

Iſte eſt numerus perfectus, a quo dum aſcenditur ſemper præcedẽtis numeri fit repetitio. Vnde & Pictagoras huius numeri motus affectu decem cœlos poſuiſſe refertur. Et ſi obiiciatur, quia lex probibebat manum non affectũ: vt ſuperius dictum eſt: ergo non debuerũt eſſe in lege veteri prę cepta prohibentia concupiſcentiam. Dicendum, quòd illud intelligitur quo ad punitionem, quia ſcilicet lex ſolum puniebat opus exterius: licet etiam prohiberet interius. Euangelium autem vtrunque puniendum oſtendit. Secunda concluſio. Præcepta primæ tabulæ ſunt de lege naturæ ſtricte loquendo: maxime duo prima, probat Scotus, quia ſequitur neceſſario, ſi eſt Deus eſt amandus, eſt colendus, vt Deus, & nihil aliud eſt ſic colendum. Sequitur etiam, ſi eſt Deus, nulla ſibi eſt facienda irreuerentia. In iſtis ergo nõ poterit Deus diſpenſare, vt aliquis licite poſſit facere oppoſitum. Tertium autem præceptum, quantum ad determinationem temporis non eſt de lege naturæ ſtricte loquendo: ſimiliter, nec quantũ ad prohibitionem actus ſeruilis: ille enim non prohibetur, niſi quia impediens a cultu Dei. Vnde quantum ad iſta figurale eſt, & cerimoniale: quantum vero ad ſanſtificationem mentis aliquando Deo exhibendam eſt de lege naturæ. Nec ſequitur. Lex naturæ non dictat, nec hoc tempore, nec illo: & ſic de aliis ſe ſanctificare Deo: ergo nullo, immo eſt fallacia figuræ dictionis a pluribus determinatis ad vnum indeterminatum, niſi forte ly nullo caperetur etiam determinate.

Tertia concluſio. Omnia præcepta etiam ſecundæ tabulæ ſunt de lege naturæ large loquendo, non tamen ſtricte. probat Scot. primam partem, quia eorum rectitudo valde conſonat primis principijs practicis neceſſario notis. Et ſi dicatur, quòd præcepta ſecundæ tabulæ neceſſario includuntur in illo præcepto. Diliges proximum tuum. Sed dilectio proximi neceſſario ſequitur ex hoc principio. Deus eſt diligendus, quod eſt de lege naturæ ſtricte loquendo: igitur. Prima pars minoris ſic probatur, quia amor Dei, vt appropriatus ſibi ſoli ẽ inordinatus. Amor etiam alicuius nolẽtis dilectum condiligi, eſt imperfectus, ergo ſi Deus eſt ordinate, & perfecto amandus: ſequitur, quòd amans Deum, debet velle proximum diligere Deum: & hoc volendo, diligit proximum: hoc enim modo ſolum diligitur proximus ex charitate. Dicendum, quòd ad id quod eſt diligere proximum, non ſequuntur præcepta ſecundæ tabulæ: quia poſſibile eſt me velle proximum diligere Deum: & tamen nolle, vel non velle ſibi vitam corporalem, vel ſeruare fidem coniugij: & ſic de aliis pertinentibus ad ſecundam tabulã. Dum ergo dicit Paulus. Qui diligit proximum, legem impleuit. Dicendum, quod loquitur de dilectione proximi, non præciſe: vt ſequitur ex primo principio practico legis naturæ, ſed vt legiſlator intendit id debere ſeruari, prout videlicet explicatur in præceptis ſecundæ tabulę. Secundam partem concluſionis ſic probat ipſe Scotus, quia rationes corũ, quæ præcipiuntur, vel prohibentur

hibentur in ſecunda tabula, non ſunt principia practica ſimpliciter neceſſaria, nec concluſiones ſimpliciter neceſſariæ. Non enim in his, quæ præcipiuntur, ibi eſt bonitas neceſſaria conuertens ad finem vltimum, nec in his, quæ prohibentur, eſt malitia neceſſario auertens a fine vltimo: immo etiam ſi bonũ illud non eſſet prçceptum, nec malum illud eſſet prohibitum, poſſet vltimus finis amari, & attingi.

Ad primum argumentum dicendum, quòd bene probat præcepta ſecundæ tabulæ non eſſe de lege naturæ ſtricte loquendo.

Ad ſecundum arg. dicit Scotus, quòd & ſi Deum eſſe poſſet concludi ex ratione naturali ex principijs per ſe notis, tamen rudi populo, non eſt notum niſi ex lege data, & ſimiliter ſi aliqua concupiſcentia poſſit concludi eſſe contra legem naturę: hominibus tamen corruptis non erat notũ, ideo neceſſario fuit explicare p legem datam, vel aliter. Concupiſcentiæ prohibentur per precepta ſecundæ tabulæ: & de illis conceſſum eſt, quòd non ſunt per ſe nota. Ad tertium argumẽtum dicit Scotus, quod in omni ſtatu ſeruanda ſunt iſta præcepta: in beatitudine quidem erit ſumma obſeruatio illorum. In ſtatu autem innocentiæ, & ante legem ſcriptam: etiam ipſi omnes tenebantur: quia erant ſcripta interius in corde, vel forte per aliquam doctrinam a Deo parentibus datam, & per parentes in filios deriuatam, nec oportuit ea ſcribi in libro, quia potuerunt ea faciliter memoriæ commendare: tunc enim erant melioris diſpoſitionis in naturalibus, quàm populus poſterioris temporis, quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari, & ſcribi. Vnde ad illud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Iſrael, ſpoliantibus Aegyptios dici poteſt, quòd ibi non diſpenſauit contra pręceptũ de furto. Tum quia non acceperunt ſimpliciter alienum. Tum, quia Deus eſt ſuperior dominus, & poteſt transferre dominium rerum etiam inuitis inferioribus dominis. Tum etiam, quia filii Iſrael ſeruiendo Aegyptiis, meruerant tanta recipere: licet Aegyptii nollent eam reddere, & tunc per ſuperiorem iudicem potuerunt compelli, de cuius licentia potuerunt filii Iſrael iuſte accipere.

### *Vtrum conuenienter aſsignentur alia præcepta moralia præter Decalogum.*

*D.Tho.1. 2. q. 100. ar 4. Dur. 3. d. 40.q.1.*

TErtio quæritur. Vtrum conuenienter aſſignentur alia præcepta moralia præter decalogum. Ar. quòd non. Communia enim præcepta moralia continentur in decalogo, vel ſibi præſupponuntur, determinationes autem illorum pertinent ad iudicialia, & cerimonialia præcepta, vt patet ex aliquibus ſupradictis: igitur. Contra. Leuiti. xix. & pleriſque aliis paſſibus veteris legis multa ponũtur præcepta moralia, quæ non ſunt in decalogo. Notandum ſecundum Tho. in prima ſecundę q. c. quòd præcepta iudicialia, & cerimonialia ex ſola inſtitutione *Leu.19*

vim

vim habent: quia antequam inſtituerētur, nō videbatur differre vtrum ſic, vel aliter fieret. Præcepta vero moralia ex ipſo dictamine rationis naturalis efficaciam habent etiam ſi nunquam in lege ſtatuerentur: horum autem eſt triplex gradus. Nam quædam ſunt mandata cōmuniſſima, ſicut mandata de dilectione Dei, & proximi, quæ ſunt quaſi fines aliorum præceptorum: nec in eis poteſt aliquis errare ſecundum iudicium rationis. Quædam vero ſunt magis determinata: quorum rationem poteſt quilibet popularis ſtatim, & de facili videre: ſed tamen in eis quandoque licet in paucioribus poteſt humanum iudicium peruerti, & hæc ſunt præcepta decalogi. Quędam vero ſunt quorum ratio non ſic eſt cuilibet manifeſta: ſed ſolum ſapientibus: & hæc ſunt præcepta moralia ſuperaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moyſem, & Aaron, quę ſe habēt per modum additionis ad præcepta decalogi, & ad ipſa reducuntur. Verbi gratia, vt in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum cui ſuperadduntur alia præcepta prohibitiua eorum, quæ ordinantur in cultum idolorum, ſicuti illud Deut. xviii. (Deute. 18.) Non inueniatur in te, qui luſtret filium ſuum, aut filiam &c. Secundo autem pręcepto ſuperadditur prohibitio blaſphemię. (Leu. 24) Leuiti. xxiiii. & prohibitio falſæ doctrinæ. (Deu. 13) Deuteronomii. xiii. Tertio vero præcepto ſuperadduntur omnia cerimonialia. Quarto autem pręcepto ſuperadditur pręceptum dę honoratione ſenum. Leuitici. xix. Coram cano capite conſurge &c. (Leu. 19) Et vniuerſaliter omnia inducentia ad reuerentiam exhibendam maioribus, vel ad beneficia exhibenda quibuſcunque. Quinto autem præcepto additur prohibitio odii, vel cuiuslibet violationis contra proximū. Leuitici. xix. Non ſtabis contra (Leu. 19) ſanguinem proximi &c. Et ibidem. Nec oderis fratrem &c. Sexto autem præcepto, quod eſt de prohibitione adulterii, ſuperadditur præceptum de prohibitione meretricii, & fornicationis. Deutero. xxiiii. Non erit meretrix &c. (Deu. 24) Et prohibitio vicii contra naturam. Leuit. xviii. Cū (Leu. 18.) maſculo &c. Septimo autem præcepto adiūgitur prohibitio vſuræ. Deuterono. xviii. Non fenerabis &c. (Deu. 18) Et prohibitio fraudis: ſecundum illud Deuterono. xxv. (Deu. 25) Non habebis in ſacculo diuerſa pondera. Et vniuerſaliter omnia, quę pertinent ad prohibitionem calumniæ, & rapinæ. Octauo autem præcepto additur prohibitio falſi iudicii, & mendacii. Exo. xxiii. In iudicio plurimorum &c. (Exo. 23.) Et prohibitio detractionis. Leuitici decimonono. Non (Leu. 19) eris criminator &c. Aliis autem duobus preceptis, nulla alia adduntur, quia per ea vniuerſaliter omnis mala concupiſcentia prohibetur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conueniēter in lege diuina addita ſunt alia præcepta moralia propter decalogum: patet, quia dicit pſalmus. Lex domini immaculata conuertens animas, ſed per illa * ſuperaddita, conſeruatur etiam homo abſque macula peccati, & ad Deum conuertitur: igitur &c. Ad argumentum dicendū, quòd cerimo-

cerimonialia, & iudicialia ſunt determinatiua præceptorum decalogi ex vi inſtitutionis. Non autem ex vi naturalis rationis, ſicut moralia ſuperaddita.

*Vtrum cerimoniæ veteris legis conuenienter diuidantur in ſacrificijs, &c.*

*D.Thom.1.2.q.101.ar.1.*

## QVAESTIO IIII.

Qvarto quæritur. Circa præcepta cerimonialia. Vtrũ cerimonię veteris legis, conuenienter diuidantur in ſacrificia, ſacramenta, ſacra, & obſeruantias. Arguitur, quòd non, quia lex vetus ordinabatur ad nouam: ſed in noua lege ipſum ſacrificium eſt ſacramentũ altaris: ergo in lege veteri non debuerunt diſtingui ſacramenta contra ſacrificia. Contra. in lege veteri ſingula prędicta vocantur cerimoniæ. Notandum ſecundum Tho. quòd cerimonialia ad cultum Dei pertinent, qui duplex eſt. ſ. interior ſecundum animam: & exterior ſecundum corpus. *1.2.q.101.artic.1.* Et ſicut corpus ordinatur ad animam, ita exterior cultus ad interiorem. Conſiſtit autem interior cultus in hoc, quòd anima coniungitur Deo per intellectum, & affectum, & ideo, ſecundum quòd diuerſimode intellectus, & affectus colẽtis Deũ, Deo recte coniungitur, ſecundum hoc diuerſimode exteriores actus hominis ordinantur ad cultum Dei. Vnde in ſtatu futuræ beatitudinis, in quo humanus intellectus diuinam veritatem intuetur in ſemetipſa, exterior cultus non conſiſtit in aliqua figura: ſed ſolum in laude Dei ſecũdum illud Iſayæ.li. Gaudiũ, & lęticia inuenietur in ea, gratiarum actio, & vox laudis. *Eſa.51.* In ſtatu autem præſentis vitę nõ intuemur diuinam veritatem in ſeipſa: ſed ſub ſenſibilibus figuris, vt dicit Dionyſius. *De Cœleſti hierar.c.1.* Diuerſimode tamen ſecundum diuerſum ſtatum cognitionis humanæ. In veteri enim lege nondum erat propalata via pueniendi ad cognitionem diuinæ veritatis in ſeipſa, ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non ſolum eſſe figuratiuum futuræ veritatis manifeſtandæ in patria, ſed etiam ipſius Chriſti, qui eſt via ducens in patriã. Sed in ſtatu nouæ legis hæc via iam eſt reuelata, ideo non oportet eam pręfigurari, ſicut futuram, ſed cõmemorari per modum præteriti, vel pręſentis, ſolum autem oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diuiduntur cerimoniæ veteris legis in ſacrificia: ſacramenta, ſacra, & obſeruãtias. Probat Tho. vbi ſupra, quia in cultu Dei ad quem pertinent cerimonialia, conſiderari poſſunt ipſe cultus, inſtrumenta colendi, & colentes: ipſe autem cultus principaliter conſiſtit in ſacrificiis, quæ in Dei reuerentiam offeruntur. Inſtrumenta autem colẽdi vocantur ſacra, ſicut tabernaculum, & vaſa, & alia huiuſmodi. Ex parte autem colentium duo poſſunt conſiderari, ſcilicet rerum inſtitutio ad cultum diuinum, quod fit per quandam conſecrationem, vel populi, vel miniſtrorũ, & ad hoc pertinent ſacramenta.

ſacramenta. Et iterum eorum ſingularis conuerſatio per quã diſtinguuntur ab his, qui Deum non colunt, & ad hoc pertinent obſeruantiæ, puta in cibis, & veſtimentis, & aliis huiuſmodi. Ad argu. dicendum, quòd ſacrificiũ nouæ legis, ſcilicet euchariſtia continet ipſum Chriſtum ſanctificationis autorem, ideo ſacrificium illud eſt etiam ſacramentum. Sacramenta vero veteris legis non continebant Chriſtum, ſed figurabant.

*Vtrum præcepta cerimonialia habuerint cauſam literalem, &c.*

*D. Thom. 1. 2. q. 102. ar. 1.*

## QVAESTIO V.

Qvinto quæritur. Vtrum præcepta cerimonialia habuerint cauſam literalem, vel figuralem tantum. Ar. quòd non habuerint cauſam literalem: quia inter cerimonialia præcepta fuerunt circunciſio, & immolatio agni paſchalis, ſed vtrunque iſtorum habuit cauſam figuralem tantum, quia vtrunque iſtorum datum eſt in ſignum. De primo enim dicitur Gen. 17 Geneſ. xvii. vt ſit in ſignum fœderis. De ſecũdo vero Exo. xiii. Erit quaſi ſignum in manu tua. Contra. Sicut cerimonialia figurabant Chriſtum, ita hyſtoriæ veteris teſtamenti, ſed in hyſtoria veteris teſtamenti præter intellectum miſticum ſiue figuralem, eſt etiam intellectus litera- 1. 2. q. lis, ergo & in cerimonialibus. 102. ar. 1 Notandũ ſecundum Tho. quòd cum præcepta cerimonialia fuerint ex diuina inſtitutione neceſſe eſt dicere, quòd fuerunt ordinata ad aliquem finem, ex quo poſſunt aſſignari eorum rationabiles cauſæ. Finis autem cerimonialium eſt duplex. ſ. cultus Dei pro tempore illo: & figuratio Chriſti. Rationes itaque ſumptę ex parte cultus, puta, quòd offerebantur certa animalia, & non alia, eo quòd alia animalia offerebant ydolatræ Diis ſuis, vel eis in maleficiis vtebantur, ſiue pertinebant ad rememoranda aliqua Dei beneficia, ſicut agnus paſchalis in memoriam liberationis ex Aegypto, ſiue ad inſinuandum excellentiam diuinã, ſicut quòd olocauſtum totum incendebatur ad reuerentiam diuinæ maieſtatis, & amorem bonitatis eius, ſiue etiam ad deſignandum diſpoſitionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum, ſicut circunciſio fiebat ad repreſſionem concupiſcẽtiæ carnalis. Rationes autem ſumptæ ex Chriſti præfiguratione ſunt figurales & miſticę, ſiue accipiantur ex ipſo Chriſto, & eccleſia, quod pertinet ad allegoriam, ſiue ad mores populi Chriſtiani, quod pertinet ad moralem, ſiue ad ſtatũ futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Chriſtum, quod pertinet ad anagogiam. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Cerimonialia cauſam habent non tantum figuralem, ſed etiam literalem: patet eſt dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut intellectus methaphoricæ locutionis eſt literalis, ita etiam ſignificationes cerimoniarum legis pro quanto ſunt commemoratiuæ

beneficiorum

beneficiorum Dei, propter quæ inſtitutæ ſunt, vel aliorum huiuſmodi, quæ ad illum ſtatũ pertinebant, non tranſcendunt ordinem literalium cauſarum. Vnde cum aſſignatur cauſa celebrationis phaſe, quia erat ſignum liberationis ex Aegypto iam eſt cauſa literalis. Et ſimiliter dicẽdum eſt de circunciſione.

*Vtrum poſt paſsionem Chriſti, legalia potuerint obſeruari ſine peccato.*

*D.Thom.1.2. q.103.ar.1.*

SExto quæritur. Vtrum poſt Chriſti paſſionem legalia potuerint obſeruari ſine peccato. Primo arguitur, quòd ſic, quia dicitur Actu.xvi. quòd Paulus circuncidit Thimotheum. Et Actu.xxj. Paulus ſecundũ conſilium Iacobi purificatus eſt. Secundo arguitur. Vitare conſortia Gentilium, pertinebat ad cerimonias legis, & tamen Petrus hoc obſeruauit, vt dr̃ ad Gala.ij. igitur. Tertio arguitur. Act.xv. dicit, quòd apoſtoli induxerunt gentiles conuerſos, vt abſtinerent ab immolatis ſimulachrorum & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione. Contra ad Gal.v. Si circuncidamini, Chriſtus nihil vobis proderit. Primo notandum ſecundum Tho. quòd omnes cerimoniæ ſunt quædã proteſtationes fidei, in qua conſiſtit interior Dei cultus: ſic enim fidem interiorẽ poteſt homo proteſtari factis ſicut & verbis: & in vtraque proteſtatione ſi quid falſum proteſtatur, peccat mortaliter, licet autem ſit eadem fides quam habemus de Chriſto, & quam patres antiqui habuerũt, tamen diuerſis verbis ſignificatur a nobis, & ab eis. Dicebant enim Chriſtus eſt naſciturus, paſſurus, &c. Nos autem dicimus Chriſtus natus eſt, & paſſus. Et ſimiliter cerimoniæ figurabant Chriſtum, vt naſciturum, & paſſurum, noſtra autem ſacramenta ſignificant ipſum vt natum & paſſum. Sicut ergo peccaret mortaliter, qui nunc diceret Chriſtũ naſciturum fidem proteſtando, ita etiam qui nunc cerimonias veteris legis obſeruaret. Secundo notandum, quod ſicut dicit Tho. vbi ſupra. Aliter ſunt euacuata per aduentum Chriſti iudicialia, quàm cerimonialia. Cerimonialia enim adeo ſunt euacuata, vt non ſolum ſint mortua, ſed etiam mortifera. Iudicialia vero quidem ſunt mortua, quia non plus habent vim obligãdi, non tamen ſunt mortifera. Vnde ſi quis princeps ordinaret in regno ſuo illa obſeruari, non peccaret, niſi forte obſeruarentur, vel obſeruari mandarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis inſtitutione. Ratio autem prædictæ differentiæ, talis eſt, quia cerimonialia ſunt primo, & per ſe figuralia, tanquã inſtituta principaliter ad figuranda Chriſti myſteria, vt futura, ideo eorum obſeruatio præiudicat veritati fidei. Iudicialia vero inſtituta ſunt ad ordinandũ ſtatum illius populi in iuſtitia, & equitate, qui quidem populus ordinabatur ad Chriſtum: ideo mutato ſtatu illius populi, Chriſto iam veniente, iudicialia præcepta non plus obligationem habent, quia tamen non ordinantur ad figurandum aliquid futurum, niſi forte ex cõſequenti pro quanto totus ſtatus illius populi fi-

Marginalia: Act.16 & 21. — Gal.2. — Act.15 — Gal.5. — 1.2.q.103.ar.1. — d.104.ar.1.

li figuralis erat: ideo eorum obſeruatio abſolute non prętudicat veritati fidei, ſed intentio obſeruandi tanquam ex obligatione legis præiudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur, quòd ſtatus prioris populi adhuc duraret, & ſic quòd Chriſtus non veniſſet. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra. q. ciij. quòd circa tempus ceſſationis legalium diuerſimode videntur dicere Hieronym. & Auguſtin. Hieronym. enim diſtinguit duo tempora. Vnum ante paſſionem, in quo legalia nõ erant mortua: ſed adhuc habebant vim obligatoriam, & expiatiuam pro ſuo modo. Aliud autem tempus incœpit ſtatim poſt Chriſti paſſionem, in quo cerimonialia incœperunt eſſe mortua, ac etiã mortifera, ita ſcilicet, quòd mortaliter peccabant obſeruantes ea. Vnde dicit, quòd apoſtoli nunquam legalia obſeruarunt poſt paſſionem ſecundum veritatem, ſed ſolum quadam pia ſimulatione, ne ſcilicet ſcandalizarent iudæos, & impediret eorum cõuerſionem, quæ quidem ſimulatio ſic intelligenda eſt, non quidem ita quòd illos actus in rei veritate non facerent, ſed quia non faciebant tanquam legis cerimonias obſeruantes, ſicut ſi quis pelliculam virilis membri abſcinderet propter ſanitatem, & non cauſa legalis circunciſionis obſeruandæ Sed quia indecens videtur, quòd apoſtoli propter ſcãdalum occultarent ea, quæ pertinent ad veritatẽ vitæ & doctrinę & ꝙ ſimulatione vterent̃ in his quæ pertinent ad ſalutẽ fideliũ. Ideo cõuenientius Aug. diſtinxit tria tempora. Vnum ante paſſionem Chriſti, in quo legalia, neq; erant mortua, nec mortifera. Aliud eſt tempus poſt diuulgationem Euangelij, in quo legalia ſunt mortua, & mortifera. Tertium autem eſt tempus medium ſcilicet a paſſione Chriſti, vſque ad diuulgationem Euangelij, in quo legalia fuerunt mortua, id eſt vim non habentia, neque obligatoria, non tamen erant mortifera, quia conuerſi ex iudæis poterant ea licite obſeruare, dum tamen non ſic ponerent ſpem in eis, quòd reputarent ea neceſſaria ſibi ad ſalutem, & ita nõ poſſent fideles Chriſti ſine legalibus iuſtificari. His autem qui conuertebantur ex Gentilitate, nõ erat cauſa vt ea obſeruarent. Et ideo Paulus circuncidit Thymotheũ, qui ex matre iudæa natus erat. Titum autem, qui ex Gentilibus natus erat, circuncidere noluit: ideo autem noluit ſpiritusſanctus, vt e conuerſis de iudaiſmo, ſtatim inhiberetur obſeruatio legalium, ſicut inhibebatur Gentilitatis ritus his, qui ex Gentilitate conuertebantur, vt quędã diſſerentia inter hos ritus oſtenderetur. Nam Gentilitatis ritus ſemper fuit illicitus, nõ autem ritus legis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Poſt Chriſti paſſionem mortua fuerunt legalia tam iudicialia, quàm cerimonialia patet ex dictis. Secunda concluſio. Poſt Chriſti paſſionem, iudicialia nõ fuerunt ſimpliciter mortifera, ſed ſolum ex intentione inordinata: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Poſt euangelij promulgationem, cèrimonialia ſunt ſimpliciter mortifera: patet ex primo & tertio notabilibus.

Ad

Ad primum argumentum patet ex tertio notabili. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd ſecundum Hieron. Petrus ſimulatorie ſe ſubſtrahebat vt vitaret ſcandalum iudæorum, quorum erat apoſtolus. Et Paulus ſimiliter ſimulatoriè eum repræhendit, vt vitaret ſcandalum gentiliũ, quorum erat Apoſtolus, & ſic neuter peccauit. Sed Auguſt. hoc improbat, quia Paulus in ſcriptura canonica ad Gala. ij. in qua nephas eſt credere, aliquid falſum eſſe dicit, quòd Petrus reprehenſibilis erat. Vnde verum eſt, ꝙ Petrus peccauit, & Paulus vere eum non ſimulatorie reprehendit, non tamen peccauit Petrus in hoc, quòd ad tempus legalia obſeruabat, quia hoc ſibi licebat tanquam ex iudæis cõuerſo, ſed peccabat in hoc, quòd circa legalium obſeruantiam nimiam adhibebat diligentiam, ne ſcandalizaret iudæos, ita ꝙ ex hoc ſequebatur ſcandalum gentilium. Ad tertium argumentum dicendum, quòd quidam dixerunt illam prohibitionem apoſtolorum non eſſe intelligendam ad literam, ſed ſecundum ſpiritualem intellectum, vt ſcilicet in prohibitione ſanguinis intelligatur prohibitio homicidii, in prohibitione ſuffocati prohibitio violentiæ, & rapinæ: in prohibitione immolatorum prohibitio idolatriæ. Fornicatio autem ibi prohibetur tãquam per ſe malum. Sed quia homicidiũ, & rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita non oportuiſſet ſuper hoc ſpeciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conuerſi. Vnde dicũt alij, quòd ad literam illa comeſtibilia fuerunt prohibita, non propter obſeruantiam legalium, ſed propter gulam reprimendã, ſed quia ſunt quædam cibaria magis delicata, quàm ſint iſta prædicta, ideo opinio illa non videtur rationabilis. Dicit ergo Tho. ꝙ ad literam iſta ſunt prohibita, non ad obſeruãdum cerimonias legis, ſed vt poſſet coaleſcere vnio gentilium, & iudæorum inſimul habitantium. Iudæis. n. propter antiquam conſuetudinẽ ſanguis, & ſuffocatum erãt abominabilia, comeſtio aũt immolatorũ ſimulachris poterat in iudæis generare circa gentiles ſuſpitionem reditus ad idolatriã, & ideo iſta fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de nouo oportebat conuenire in vnum gentiles & iudæos, præcedente autem tẽpore ceſſante cauſa, ceſſauit effectus. Manifeſtata euangelij veritate, vbi dominus docet, ꝙ nihil quod per os intrat coinquinat hominem, vt dicitur Mat. xv. Et quod nihil eſt reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, vt habetur j. ad Thi. iiij. Fornicatio autem ibi prohibetur ſpecialiter, quia gentiles non reputabant eam eſſe peccatum.

*Gal. 2.* *Math. 15.*

*Vtrum lex noua, ſufficienter ordinauerit hominem circa actus exteriores, &c.*

*D. Tho. 1. 2. q. 104. ar. 1.*

## QVAESTIO VII.

Septimo quæritur. Vtrum lex noua ſufficienter ordinauerit hominem tam circa actus interiores,

teriores, quàm circa exteriores, ſuperaddendo etiam præceptis determinata conſilia. Primo ar: ꝙ non ſufficienter ordinauerit circa interiores actus, quia præter præcepta moralia iudicialia in lege veteri erant quædam cerimonialia, circa quæ nihil dominus ordinauit. Secundo ar. ꝙ non bene ordinauerit exteriores actus. Ad legem .n. nouam præcipue: pertinet fides per dilectionem operans, ſed noua lex explicat quædam credenda, quæ non erant explicata in veteri, vt patet de fide trinitatis, ergo etiam debuit ſuperaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erãt in lege veteri determinata. Tertio arg ꝙ non conuenienter ſint ſuperaddita conſilia. Conſilia enim dantur de meliori bono, ſed non ſunt determinati gradus melioris boni, ergo non debent aliqua determinata conſi-
*Mat.6* lia dari. Contra. Math. vi. dicit dominus. Omnis qui audit verba mea, & facit ea, aſſimilabitur viro ſapienti, qui ædificat. &c. Sed ſapiens domificator nihil omittit eorum, quæ ſunt neceſſaria, & conuenientia ad ædificiũ.
*t. 2. q. 108.* Primo notandũ ſm Tho. ꝙ principalitas nouæ legis conſiſtit in gratia ſpiritusſancti, quæ manifeſtatur in fide per dilectionẽ operante; & ideo ad legem nouã pertinet ordinare de operibus humanis tam interioribus, quàm exterioribus. Interior autem hominis motus ordinat primo quidem quantũ ad ſeipſum, & demum quantum ad proximum: quantum autem ad ſeipſum dupliciter ſecundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui ſunt voluntas de agendis, & intentio de fine. Vnde primo ordinat hominis voluntatẽ ſecundum diuerſa legis præcepta, vt ſcilicet abſtineat homo non ſolum ab exterioribus operibus, quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſed etiam ab interioribus, & ab occaſionibus malorum, puta circa homicidium, & adulterium prohibet motus interiores, quia motus iræ tendens in homicidium, & motus concupiſcentiæ tendens in adulterium, videtur nobis quaſi a natura ineſſe. Non ſic autem appetitus iurandi, vel falſum teſtimonium dicendi. Circa periurium vero quidam credebant iuramentum per ſe eſſe appetendum, & frequentandum, quia videtur ad reuerẽtiam Dei pertinere, licet periurium ſit peccatum: ideo dominus volens tollere occaſionem periurandi, oſtẽdit iuramentum non eſſe appetendum tanquam per ſe bonum: ſed melius eſſe abſque iuramento loqui, niſi neceſſitas cogat. Demum ordinat lex noua intentionem hominis dicens, quòd in bonis, quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neq; mundanas diuitias, quod eſt theſaurizare in terra. Quoniam enim lex promittebat celſitudinem honoris, & abundantiam diuitiarum, vt patet Deuterono. xxviii. Iudæi autem hæc promiſ- *Deu.28*
ſa, ſic praue intelligebant, vt dicerent propter ipſa ſeruiendum eſſe Deo, ſicut propter finem: ideo voluit dominus eorum prauam opinionem corrigere. Conſequenter autem ordinat lex noua interiorem hominis motum quo ad proximum, vt. ſ. eum non temerarie, aut iniuſte iudicemus aut ꝓ ſumptuoſe.

Circa

Circa præcepta vero iudicialia, quoniam iudæi in aliquibus errabant credentes, ꝙ in lege tradita tanquam permiſſiones eſſent per ſe iuſta.ſ.repudium vxoris, & vſuras accipere ab extraneis, ideo dñs prohibuit vxoris repudium. Math.xix. & vſurarum acceptionem, immo etiam accipiendi ſpem. Luc.vj.docens. Date mutuum nihil inde ſperantes. Credebant etiam phariſæi quędã in lege inſtituta propter iuſticiam faciendam eſſe exequẽda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate rerum temporalium, vel ex odio inimicorum: ideo ad hoc remouendum docet dominus animum hominis ab alio offenſi ſic debere eſſe præparatum, vt ſi neceſſe ſit paratus ſit plura ſuſtinere, aut etiam ampliora dare, & inimicis etiam benefacere. Hęc enim præcepta, vt Auguſt. exponit ſunt ſecundum præparationem animi accipienda. Secundo notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd ad gratiam, quæ eſt principalitas nouæ legis dupliciter pertinere poſſunt opera exteriora. Vno modo ſicut inducentia aliqualiter ad gratiam, cuiuſmodi ſunt opera ſacramẽtorum nouę legis. Alio modo ſicut producta ex inſtinctu gratiæ. Et hæc ſunt duplicia. Quædam habent neceſſariam conuenientiam, vel contrarietatem ad gratiam, cuiuſmodi ſunt opera præcepta vel prohibita in lege noua, ſicut præcepta eſt confeſſio fidei, & prohibita negatio. Dicitur.n. Math.x. Qui confitebitur me coram hominibus &c. Alia vero non habent neceſſariam contrarietatem, vel conuenientiã ad gratiã vel fidem per gratiam operantem. Et iſta non ſunt in noua lege præcepta vel prohibita ex ipſa prima legis inſtitutione, ſed relicta ſunt diſponenda his, quæ curam aliorum habituri erant. Vnde etiam quantum ad hoc dicitur lex euangelii lex libertatis quamuis etiam dicatur lex libertatis, quia quæ præcipit, facit implere ex inſtinctu interioris gratiæ, vel charitatis. Ex dictis igitur patet ratio, quare Chriſtus per ſeipſum inſtituit ſacramenta, quia, videlicet per ipſa gratiam conſequimur. Quoniam autem rectus gratiæ vſus eſt per opera charitatis, quæ inquantũ ſunt de neceſſitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quę etiam in lege veteri tradita ſunt ideo quantum ad hoc lex noua ſuper veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Et, quia determinationes prædictorum in ordine ad cultum Dei pertinent ad cerimonialia, & in ordine ad proximum ad iudicialia, tales autem determinationes non ſunt ſecundum ſe de neceſſitate interioris gratiæ, ideo non cadũt ſub præcepto nouæ legis ſecũdum ſe, ſed relinquuntur arbitrio eorum, qui curam aliorũ erant habituri, vel ſpiritualem, vel temporalem. Tamen circa præcepta iudicialia veteris legis quædam explanauit propter malum intellectum phariſæorum, vt dictum eſt in præcedenti notabili. Et ſi inſtetur contra prædicta, ꝙ in noua lege videntur aliquæ obſeruantiæ eſſe datæ miniſtris Dei: vt patet Math.x. Nolite poſſidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis veſtris. &c. Dicendum, ꝙ iſta

Math. 19. Luc. 6. Math. 10. Math. 10.

iſta præcepta dedit Dominus Apoſtolis non tanquam cerimoniales obſeruantias, ſed tanquã moralia inſtituta. Et poſſunt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum Aug. ut non ſint præcepta, ſed conceſsiones. Conceſſit enim eis, ut poſſent ire ad prædicationis officium ſine pera & baculo, & aliis huiuſmodi, tãquam habentes poteſtatem, neceſſaria vitæ accipiendi ab illis, quibus prædicabant. Vnde ſubdit. Dignus eſt enim operarius cibo ſuo. Non autem peccat, ſed ſupererogat, qui ſua portat ex quibus viuat in prædicationis officio, non accipiens ſumptum ab his quibus euangelium prædicat, ſicut quandoque fecit Paulus. Alio modo poſſunt intelligi ſecundum aliorum ſanctorũ expoſitionem, ut ſint quædam ſtatuta temporalia Apoſtolis data pro tempore illo, quo mittebantur ad prædicandum in Iudæam ante paſsionem Chriſti, vt paulatim exercitarentur abdicare temporalium ſolicitudinẽ. Hæc autem ſtatuta imminente paſsione remouit. Vnde Luc. 22. dicit. Quando miſi vos ſine ſacculo, & pera, & calciamentis nunquid aliquid defuit vobis. At illi dixerunt. Nihil. Dixit ergo eis. Sed nunc qui habet ſacculum tollat ſimiliter, & peram. Iam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter ſuo dimitterẽtur arbitrio in his quæ ſecundum ſe non pertinent ad neceſsitatem virtutis. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Th. vbi ſupra. Hæc eſt differentia inter conſilium, & præceptũ, quia præceptum importat neceſsitatem. Conſilium autem in optione ponitur eius cui datur: conuenięter ergo in lege noua, quę eſt lex libertatis, ſupra præcepta addita ſunt conſilia, non autem in lege veteri, quæ erat lex ſeruitutis. Sunt ergo præcepta de his, qui ſunt neceſſaria ad ſalutem. Conſilia vero de his per quæ melius, & expeditius poteſt homo conſequi ſalutem: puta de totali abdicatione bonorum huius mundi, ſcilicet diuitiarum, deliciarum carnis, & bonorum, ac etiam propriè voluntatis. His præmiſsis ponendæ ſunt tres cõcluſiones. Prima eſt. Conuenienter ordinat hominem lex noua circa actus interiores. patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Lex noua conuenienter ordinat actus exteriores. patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Conuenienter lex noua ſuperaddit præceptis aliqua conſilia, patet ex tertio notabili.

*Aug. in libr. de conſenſu euangeliſtarũ.* *Lu. 22.*

Ad primum argu. dicendum, quòd præcepta moralia omnino remanere debebant, quia ſecundum ſe pertinent ad rationem virtutis. Iudicialia autem non remanebant ex neceſsitate. Cerimonialia autem omnino tollebantur: ideo circa cerimonialia, nihil ordinauit. Oſtendit tamen, quòd totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in ſpiritualem commutandus, ut patet Ioan. 4. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ea, quæ ſunt fidei, ſunt ſupra rationem humanam, ideo in ea peruenire nemo poteſt, niſi per gratiam abundantiori, ergo gratia ſuperueniente oportuit plura credenda explicari. Ad opera vero virtutum dirigimur etiam *Ioã. 4.*

per rationem naturalem, quæ eſt regula quædam operationis humanæ, & ideo in his nō oportuit alia ſuper addere præcepta vltra moralia legis præcepta, quæ ſunt de dictamine rationis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd meliora bona particulariter in ſingulis ſunt indeterminata, ſed illa, quæ ſunt ſimpliciter, & abſolute meliora bona in vniuerſali ſunt determinata, ad quæ etiam omnia particularia reducuntur.

Finis primæ partis.

## SEQVITVR SECVNDA PARS.

*SVPERIVS in prima parte principali huius tractatus dictū eſt de legali præceptione. Nunc in hac ſecunda parte dicendum eſt de ſpeciali gratia perfectione, de qua ſunt tria conſideranda. Primum eſt gratiæ quidditas. Secundum eſt eius multiplicitas. Et tertium eſt eius neceſſaria vtilitas.*

*Vtrum gratia, ſit habitus creatus.*

*D.Tho. in q.diſp.de veritate.q.27. ar.1. & 1.2.q.110.art.1.*

CIRCA primum primo quæritur. Vtrum gratia ſit habitus creatus inhærens eſſentiæ animæ. Primo arguitur, quòd non ſit habitus creatus, videmus enim per experimentum, quòd homo homini efficitur gratus ex ſolo aſpectu, nec aliquid dat homo homini cum ſuſcipit illum in gratiam ſuam, ergo pari ratione non oportet aliqnid creatū dari homini, vt ſuſcipiatũ in gratia Dei. Secundo argu. Omnis ab aliquo dilectus eſt & gratus, ſed dilectio Dei non ponit circa dilectũ aliquid nouũ, quoniam dilexit nos ante mundi conſtitutionem, vt dicitur ad Ephe. 1. Tertio arg. Eodem modo recreat Deus, quo creat, ſed ſeipſo aliquid creat, ergo etiam ſeipſo recreat, ſed id, quo hominē recreat eſt gratia, ergo gratia non eſt aliquid creatum. Quarto argu. Nullum accidens eſt nobilius ſubiecto, ſed gratia eſt nobilior anima, ſicut perfectio eſt nobilior perfectibili, ergo gratia non eſt accidens, & per conſequens non eſt habitus creatus. Quinto arguitur. Omnis forma, quæ eſt principiũ vitæ, eſt in genere ſubſtantiæ, ſed gratia eſt principium vitæ nobiliſſimæ, ergo eſt in genere ſubſtantiæ, & ſic non eſt habitus creatus. Sexto arguitur. Nullus habitus creatus remanet poſtquàm deſijt eſſe in ſubiecto, ſed gratia remanet, ergo. Minor probatur, quia gratia non corrumpitur, quod patet, quia nihil, quod corrumpitur cædit omnino in non ens, ſed gratia cum deſinit eſſe, cædit omnino in non ens, cum de nullo ſit producta. Septimo arguitur, quòd gratia ſit ſubiectiuè in eſſentia animæ, quia eſſentia prius exijt a Deo, quàm potentia, ergo prius reducitur in Deum per gratiam: conſequentia probatur. Tum, quia ſecundum Dionyſium res reducuntur in Deum, eo modo, quo exeunt a Deo. Tum, quia ſicut quælibet creatura habet Deum

Eph. 1.

pro primo efficiente, ita & pro vltimo fine. Octauo arguitur. Eſſentia eſt indeterminatior, quàm potentia, ergo magis indiget determinari: gratia autem ponitur tãquàm formaliter determinans animam. Nono arguitur. Acceptatio eſſentiæ ſufficit ad acceptationẽ potẽtiæ, & non econtra, ergo gratia, quæ eſt principium acceptandi, debet poni per ſe in eſſentia. Decimo arguitur. Forma determinans ad agendum magis debet poni in principali agente, quàm in inſtrumẽto, eſſentia, aũt eſt principale agens & potentia, ſicut inſtrumentale, vt dicit Anſel. de concordia. Vndecimo arguitur. Correſpondẽtia imaginis recreatæ debet eſſe ad imaginem creatam, ſed imago creata habet vnitatem eſſentiæ, & trinitatem potentiarũ, ergo & in recreatione eſt vnitas gratiæ perficientis eſſentiam, & trinitas virtutum perficiẽ ium potentias. Contra. Quantu m ad primum dicit Auguſtinu. ad Bonifacium, gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici: arg. autem non conſiſtit, niſi in dono creato. Et quantum ad ſecundum dicit Auguſtinus, quòd gratia ſe habet ad liberum arbitrium, ſicut ſeſſor ad equum, ergo reſidet in anima ratione liberi arbitrij. Liberum autem arbitrium nominat potentiam. Item gratia non eſt paſſio, vel potentia, ergo eſt habitus ſecundum illam
Ethic. lib. 2. diuiſionem Philoſophi. Omnis autem habitus eſt in potentia, quia opus habentis bonum reddit. Primo notandum, quòd ſicut colligi poteſt ex dictis ſanctorum gratia ſolet accipi tripliciter vltra gratiam increatam. Primo modo communiſſime pro quolibet dono nobis collato a Deo, & hoc modo etiam dona naturæ, ſicut ingenium, & mentis perſpicacitas dicuntur gratiæ, & generaliter quicquid habemus. Dicitur. n.
1. ad Cor. 4. Quid habes, quod 1. Co. 4.
non accepiſti? Secundo modo dicitur gratia cõmuniter, quodlibet donum naturæ ſuperadditum, ſicut dicit Apoſtolus. Diuiſiones gratiarum ſunt vbi nominat prophetiam, & fidem, & conſimilia. Et his duobus modis dicitur gratia gratis data. Tertio modo dicitur gratia proprie, & tunc dicitur gratia gratum faciens, quæ ſic ſolet diffiniri a magiſtris. Gratia eſt forma a Deo nobis gratis data ſine meritis gratum Deo faciens habentem, & eius opus bonum reddens. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thomas. Differentia eſt inter gratiam Dei, & 1. 2. q. 110. ar. 1.
gratiam hominis, quia enim bonum creaturæ prouenit ex voluntate diuina: ideo ex dilectione, de qua vult bonum creaturæ profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis mouetur ex bono præexiſtente in rebus, & inde eſt, ꝙ dilectio hominis non cauſat totaliter rei dilectæ bonitatem, ſed præſupponit ipſam, vel in parte, vel in toto. Patet, igitur, ꝙ quamlibet Dei dilectionem ſequitur aliquod bonũ in creatura quandoq; creatũ, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Licet autem Deus diligat omnia quæ ſunt, vt dicitur Sap. 11. ta- Sap. 11.
men ſpecialiter diligit creaturam rationalem cum ipſam tra-

hat ſupra conditionem naturæ creatæ ad participationem boni diuini, & ſecundum hanc dilectionē dicitur diligere aliquem ſimpliciter, quia videlicet vult creaturæ bonum æternum, quod eſt ipſe. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere ſignificatur aliquid ſupernaturale in homine a Deo proueniens. quandoq; tamen gratia Dei dicitur ipſa æterna Dei dilectio, ſicut cum dicitur ad

*Eph.1.* Ephe. 1. Prædeſtinauit nos in adoptionem filiorum in laudem gloriæ gratiæ ſuæ. Tertio notandū, ꝙ aliqui poſuerunt, ſicut doctor ſanctus, quòd gratia primo eſt in eſſentia, quod probat per Auguſt. de laude charitatis, dicentem, quòd gratia eſt radix & vita omnium bonorum. Ibidem etiam dicitur, quòd charitas eſt vita morientium. Vita autem & mors pertinent ad eſſentiam. Confirmatur, quia gratia dat eſſe ſupernaturale, quod videtur pertinere ad eſſentiam.

Sed contra hanc poſitionem arguit Scotus ſic, quia quando aliqua forma eſt indeterminata ſecundum virtutē actiuam ad plura id, quod præciſe reſpicit vnā actionē determinatam non perficit eam, inquantum indeterminatam, ſed inquantum eſt potentia determinata reſpectu illius actionis, ſed gratia tantum perficit animam in ordine ad determinatum actum, ſcilicet meritorium, qui eſt ſolius voluntatis ſecundum Anſelm. ergo perficit præciſe animam, inquantum eſt voluntas.

*Lib. de cōceptu Virginis.*

Cōfirmatur iſta ratio, quia ſi perficeret animam, vt eſt eſſentia, poſſet redundare in actū prioris potentiæ, ſcilicet intellectus, & ſic actus intellectus, vt præcedit actū voluntatis, poſſet eſſe gratificabilis, & meritorius, immo ſi ſolus intellectus eſſet ſine voluntate in eſſentia in illo poſſet eſſe meritum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Gratia eſt aliquid creatum in anima, probat B. Bonau. Quia omne prius indignum vita æterna, poſtea dignum, aliquid de nouo habet quod prius non habuit, ſed peccator prius erat vita æterna indignus: habita autem gratia eſt dignus, igitur. Gratia eſt aliquid creatum. Maior patet, quia non poteſt fieri mutatio in Deo acceptante, ergo oportet, quòd fiat in acceptato. Et confirmatur, quia oportet eum, qui prius erat iniuſtus, dū efficitur iuſtus habere aliquid de nouo formaliter: & illud eſt gratia iuſtificatiua. Non eſt tamen intelligendum, quòd gratia creata ſit ſimpliciter neceſſaria ad conſequendum vitam æternam, ſed ſolum de potentia Dei ordinata. Cum enim gratia ſit aliquid abſolutum diſtinctum realiter ab homine acceptato, non videtur requiri, vt acceptetur. Et ſi dicas, quòd videtur eſſe error Pelagij. Dicendum, quòd non Pelagius enim ponit, quòd ex puris naturalibus poteſt homo acquirere vitam æternam, non ſic iſta poſitio, ſed totum ponit a parte Dei. Item, quia valde durum videtur imponere magiſtro, quòd fuerit Pelagianus, & tamen ſecundum communem opinionem tantum poſuit gratiam increatam, ſiue charitatem, vt patet in primo diſt. 43. Poteſt itaq; Deus de potentia abſoluta

aliquem

aliquē acceptare ad vitam ęternam ſine quocunque abſoluto creato, non tamen ſine quocunque reſpectiuo. Si enim Deus hūc acceptat, in iſto eſt acceptatio paſſiua. Secunda concluſio. Gratia eſt habitus accidentalis ſupernaturalis, quòd ſit habitus probatur per Philoſophū. Quicquid eſt in anima principium operandi, vel eſt potentia, vel paſſio, vel habitus, ſed gratia eſt principium operandi, & non eſt potentia, nec paſſio, vt patet, ergo eſt habitus. Quod ſit accidēs probat Bonau. quia omne, quod adeſt, & abeſſe poteſt præter ſubiecti corruptionem eſt accidēs, ſed gratia eſt huiuſmodi, ſicut patet, quia multi iuſti efficiuntur peccatores, & econtra. Et ſi inſtetur, quòd ſunt tria genera bonorum, ſcilicet bona minima, bona media, & bona maxima, ſicut vult Auguſt. ſed bona minima, & media ſunt in genere ſubſtantiæ, ergo multo magis maxima, cuiuſmodi eſt gratia. Dicendum, quòd illa diuiſio bonorum eſt ſecundum acceptionem boni, qua aliquid dicitur bonum, quia eſt bonum alij, & vtile, ſicut patet ex verbis Augu. ibidem, quia bona maxima ſunt illa, quibus non contingit male vti, & ideo ad gradum bonitatis ſecundum illum modum, per quem ibi loquitur Auguſtinus, nihil facit ratio ſubſtantiæ, vel accidentis, ſed vocat bona maxima, quæ immediatius ordinant ad Deum, quod pro ſtatu vię maxime competit gratiæ. Quod autem ſit habitus ſupernaturalis: patet, quia a ſola cauſa ſupernaturali cauſatur, & per eam ad bonum ſupernaturalę eleuamur. Tertia concluſio. Subiectum immediatum gratiæ eſt voluntas, & non eſſentia, patet ex tertio notabili. Notanter autem dictum eſt immediatum, quia bene conceditur eſſentiam animæ eſſe ſubiectum mediatum gratiæ, inquantum potentiæ ſunt in eſſentia, ſicuti, quia color eſt in ſuperficie, & ſuperficies in corpore, dicimus, quòd color eſt in corpore. Ad primum argumentum dicendū, quòd non eſt ſimile de Deo & homine. Tum, quia homo in acceptando afficitur. Tum, quia iudicium eius frequenter decipitur. Tum etiam, quia quando de non acceptāte fit acceptans, mutatur. Non ſic autem de Deo. Nō enim acceptat aliquem propter nouum affectum in ſe, ideo oportet, quòd acceptet propter aliquem effectū in acceptato. Deus etiā in acceptando nō fallitur: ideo nō magis approbat vnum, quàm alium, niſi quia in ſe aliquid habet magis dignum approbatione. In Deo etiam nulla cadit mutatio, & non videtur, ꝙ de non acceptato fiat acceptatum abſque mutatione: ideo oportet, ꝙ ſit mutatio ex parte acceptati. Iſta tamen non omnino neceſſario contingunt, vt patet ex dictis in prima cōcluſione. Ad ſecundu argu. dicendū, ꝙ dilectio nō ſolum ſe extendit ad præſens, ſed etiā ad futurum. Diligit enim nos Deus dilectione æterna. Gratificatio vero ſolum ad præſens ſe extendit, vt dicit B. Bonau. & ideo ponit effectum in actu circa gratificatum. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ recreatio eſt a ſolo Deo, ſicut a principio effectiuo, & tamen, quia recreatio eſt rei iam

*Ethic. lib. 2.*

*Lib. de libero arbitr.*

exiſtentis per aliquã diſpoſitionẽ reformatio, ideo habet principium reformatiuum, non ſic autem eſt de creatione, quæ ſimpliciter eſt de nõ ente. Ad quartum argumentum dicendum ſecundum Bonau. ꝙ illa ratio deficit tripliciter. Primo, quia nobilitas, ſiue bonitas ſubſtantiæ, & accidentis proprie non habent comparari. Accidens enim dicitur bonum non ſibi, ſed alij, ſubſtantia autem bona eſt ſibi. Secundo, quia licet nullum accidens ſit nobilius ſubſtantia, cõſiderando accidens in ſe quantum ad eſſentiam ſui generis, ſiue quantum ad eſſe primum. Tamen vt conſideratur in ſubiecto, & præſupponit eſſe ſubiecti quandam nobilitatem ſuperaddit quantum eſſe ſecundum. Tertio, quia quòd gratia dicatur nobilior anima, hoc non eſt ratione ſuæ entitatis tantum, ſed quia vnit bono increato. Vnde licet gratia dicatur Deo ſimilior eo. ꝙ eſt ipſum donum Deo aſſimilatiuum. Ipſa tamen anima ſimilis eſt Deo, vt diuinæ ſimilitudiuis ſuſceptiua, ideo proprie non eſt comparatio aſſimilandi, & aſſimilatiui. Ad quintum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de principijs vitæ pertinentis ad eſſe primum, gratia autem eſt principium vitæ, quæ pertinet ad eſſe ſecundum, ſiue ad bene eſſe. Non enim fit vnum per ſe ex gratificato, & gratia. Ad ſextum argumentum dicendum, quòd quando, quòd dicitur nihil, quod corrumpitur cædit omnino in non ens. dicendum, quòd illud habet veritatem in accidentibus, quæ dant ſubiecto aliquod eſſe naturale, & in eis, quæ cauſantur ex principijs ſubiecti, cum enim talia corrumpuntur manent illorum principia, & non omnino annihilantur non ſic autem eſt de gratia. Ad ſeptimũ argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile de exitu a Deo, & de reditu: exitus enim eſt quantum ad eſſe: reditus vero per operationem, quæ eſt immediate a potentia. Ad octauũ argu. dicendum, ꝙ gratia determinat ad operationẽ gratuitã, & hoc modo potentia eſt indeterminata indeterminatione proxima, & non eſſentia. Ad nonum argumentum dicit Scotus, ꝙ acceptatio potentię ſufficit ad acceptationem eſſentiæ, & non econuerſo. Si enim homo videre poſſet in altero actum diligendi propter illũ actũ, acceptaret totum ſuppoſitum, & ita Deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia non quidem loquendo de acceptatione generali, qua acceptat omnem creaturam, ſed acceptatione ſpeciali, qua ordinat acceptatum ad beatitudinem. potentia autem eſt primo beatificabilis, & per illam eſſentiam, ideo primo ſic acceptatur potentia. Ad decimum argumentum dicit Scotus, quòd maior poſſet concedendi de inſtrumento extrinſeco, non autẽ de intrinſeco, quod eſt idem operanti. Ad vndecimum argumentum dicendum, ꝙ cum deformatio fiat per potentias, ſic etiã reformatio, & ideo imago reformationis, inquantum huiuſmodi ſufficienter reformat animam, cum ineſt ei per ſuas potentias.

*Vtrum gratia ſit virtus.*

*D. Thom. 1. 2. q. 102. ar. 1.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum gratia ſit virtus. Primo arguitur ꝙ nō, quia ſic ſe habet lumen ſupernaturale reſpectu virtutum gratuitarum, ſicut lumen naturale, reſpectu virtutum naturalium: ſed lumen naturale non eſt virtus naturalis: ergo nec gratia, quæ eſt lumen ſupernaturale eſt virtus ſupernaturalis. Secundo arguitur. Charitas eſt perfectio ſimpliciter, non autem gratia. Bene enim dicimus, ꝙ Deus eſt charus nobis: non autem proprie gratus, ergo gratia non eſt charitas: non autem videtur eſſe aliqua alia virtus. Tertio ar. Dicit Auguſt. quòd gratia præuenit charitatem, ergo nō eſt charitas. Contra. Difinitio virtutis conuenit gratiæ, ipſa enim bonum facit habentem, & eius opus bonum reddit. Primo notandum, ꝙ Doctor ſanctus poſuit gratiam realiter diſtingui a virtute, propter primā rationem adductam in pede quæſtionis.

*De præ deſtin. ſancto. lib. 1.*

Sed contra hoc arguit Scot. quia quæcunque excellentię attribuitur gratiæ, & charitati, & econuerſo. Vtraque enim formaliter diuidit æqualiter inter filios regni, & perditionis. xvi. de ci. Dei. c. xviii. Vtraque etiam eſt forma virtutū, & neutra poteſt eſſe informis. Vtraque etiam cōiungit vltimo fini perfecta coniunctione qualis haberi poteſt in via. Si ergo diſtinguerentur, altera ſuperflueret. Et ſecundum hoc teneri poteſt opinio Magiſtri diſt. xvii. primi, ſic intelligendo, ꝙ ſpirituſſanctus non per alium habitum diſtinctum a charitate, monet nos ad meritorie operandum, immo illo eodem habitu quo ſpirituſſanctus inhabitat animam, ſcilicet gratia inclinatur voluntas in actum meritorium ei, ſic gratia eſt ipſa charitas. Nō ſic autem eodem habitu, quo ſpirituſſanctus inhabitat, credit anima, & ſperat: ſed aliis habitibus imperfectis. Secundo notandū, ꝙ ſicut dicit Sco. Charitas dicitur qua habens eam, habet Deū charum, ita ꝙ reſpicit Deum in ratione diligibilis, gratia vero dicitur, qua Deus habet aliquem gratum: ita ꝙ ipſa reſpicit Deum vt diligentem. Non tamen dicitur gratia quodcunque, propter quod Deus diligit, quia tunc diuina eſſentia in filio poſſet dici gratia, quia propter eam pater diligit filium, ſed gratia dicitur illud, propter quod Deus acceptat habentem, vt dignum beatitudine dignitate, quæ eſt in correſpondentia meriti ad premiū, & ita imperfectionem includit gratia, quia videlicet ille dignus beatitudine, non eſt beatus. Sic ergo poſſumus concedere, quòd licet idem abſolutum ſit in anima per quod anima diligit Deū, & per quod acceptatur a Deo ad beatitudinem, tamen alia & alia ratio eſt in iſto abſoluto, inquantum reſpicit Deum vt dilectum, & inquantum reſpicit ipſum vt diligentem, & vna ratio competit ſibi inquantum eſt perfectio ſimpliciter. Alia vero, vt eſt perfectio limitata, & ita appropriate: ſed ſecundum primam eſt charitas, & ſecundum aliam dicitur gratia: & vt ſic omnis gratia eſt cha-

charitas,licet nõ econuerſo.Nec ex his ſequitur, ꝙ diſtinguantur ſecundum formam licet formaliter adinuicem diſtinguantur. Tertio notandum, quòd virtus ſolet accipi tripliciter, ſcilicet communiſſime, communiter, & proprie. Primo modo ſe extendit etiam ad virtutes naturales,
7.Phiſ. & hoc modo dicit philoſophus, ꝙ virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Secundo modo complectitur virtutem moralem, & politicam: & ſic diffinitur a phi-
2.Ethi. loſopho. Virtus eſt habitus electiuus immedietati conſiſtens determinatus a ratione, prout ſapiens determinabit. Tertio modo ſola virtus theologica, vel theologicis aſſociata dicitur virtus,& ſic diffinitur ab Auguſtin. Virtus eſt bona qualitas mentis, qua recte viuitur,qua nullus male vtitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur,quod eſt intelligendum ſine nobis efficientibus.Non autem ſine nobis cõſentientibus, & diſponentibus. Vnde clare patet,quòd loquitur de virtute infuſa.Principaliſſima autem virtus infuſa eſt charitas, vt alias plenius dicetur. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. gratia realiter eſt virtus charitatis, licet ab ea formaliter diſtinguatur. Prima pars patet ex primo notabili,& ſecunda ex ſecundo. Ad primum argum. dicit Scot.ꝙ ſicut virtutes acquiſitæ morales perficiunt in ordine ad quoddam lumen, ꝙ poteſt dici prudentia, quæ non perficit in ordine ad aliud lumen, niſi intellectus agentis,& tamen prudentia eſt virtus. Sic in propoſito virtutes ſupernaturales perficiunt in ordine ad virtutem,quæ eſt charitas, & illa vlterius in ordine ad finem ſupernaturalem. Ad ſecundum argumentum patet ex ſecundo notabili. Poteſt etiam dici,quòd diuerſitas illa ſolum venit ex communi loquentium vſu,quia ſuperiores dicuntur chari inferioribus,& inferiores grati ſuperioribus.

*Vtrum omnibus ad gratiam ſe diſponentibus, detur gratia æqualis.*

*D.Tho.1. 2.q. 112. ar. 4.*

Tertio quæritur. Vtrum omnibus ad gratiam ſe diſponẽtibus ex neceſſitate detur a Deo gratia æqualis. Primo ar. quòd non requiratur aliqua præparatio ad gratiam, quia dicit Apoſt. Si quis operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam,ſed ſecundum debitum,ſed præparatio hominis,non eſt niſi per operationem liberi arbitrii, ergo tolleretur ratio gratiæ. Rom.4
Secundo arguitur, quòd gratia detur neceſſario præparanti ſe, vel facienti, quod in ſe eſt, quia ſuper illud ad Rom.v.Iuſtificati ex fide.&c.Dicit gl. Deus recipit eum,qui ad ſe confugit: aliter eſſet in eo iniquitas, ſed impoſſibile eſt in Deo iniquitatem eſſe: igitur. Tertio arguitur. Dicit Auguſt. quòd cauſa,quare non dat Deus diabolo gratiam iſta eſt, quia diabolus non vult accipere,nec paratus eſt: ergo ſi quis velit accipere gratiam, neceſſario ſibi datur. Quarto ar. quòd gratia ſit ęqualis in omnibus,quia Sapient. vi. dicitur, ꝙ æqualiter eſt Deo cura de omnibus. Quinto arguitur. Gratia eſt Rom.5 Libro de caſu diaboli Sap.6

eſt vita animæ, ſed viuere non dicitur ſecundum magis, & minus: igitur. Contra quantum
1.Reg.7 ad primum dicitur. Præparate corda veſtra domino. Et quantũ
Hiere. 18. ad ſecũdum dicitur Hiere. xviii. Sicut lutum in manu figuli, ſic vos in manu mea. Sed lutum nõ accipit formam a figulo ex neceſſitate, quantumcunq; ſit præparatum. Et quantum ad ſecun-
Eph.4. dum dicitur ad Ephe.iiii. Vnicuique data eſt gratia ſecundum menſuram. Notanda ſunt quattuor præambula, ſecundum do-
1. 2. q. 112. ar. 1. ctorem ſanctum. Primum eſt, ꝙ ſolus Deus poteſt cauſare gratiam. Gratia enim excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum ſit quædam participatio diuinæ naturæ, per quam creatura rationalis ſit deiformis. Secundũ eſt, ꝙ gratia quandoque dicitur ipſum donum habituale Dei: quandoque autem dicitur auxilium Dei mouentis animam ad bonum. Tertium eſt, ꝙ præparatio ad gratiam conſiderari poteſt pro quanto eſt a libero arbitrio, & pro quanto eſt a Deo mouente liberum arbitrium. Quartum eſt, ꝙ habitus duplicem magnitudinem habere poteſt. Vnã ex parte finis, vel obiecti, ſecundum ꝙ dicitur vna virtus alia nobilior, inquantum ordinat ad maius bonum. Aliam vero ex parte ſubiecti, quod magis, vel minus participat habitum inhęrentem, ſecundum ꝙ aliquis dicitur habere de eodem obiecto maiorem, ſiue euidentiorem notitiam, quàm alius. His pręmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet ad gratiã ſumptam pro dono habituali præexigatur aliqua præparatio, nõ tamen ad gratiam ſumptam pro auxilio gratuito diuino mouente. Prima pars probatur a Thoma, quia nulla forma recipitur niſi in materia diſpoſita. Secunda pars probatur ab eodem, quia quæcunque præparatio poteſt eſſe in homine, eſt ex auxilio Dei mouentis hominem ad bonum: ergo non econtra. Secunda concluſio. Præparatio hominis, ſecundum ꝙ eſt a libero arbitrio nullam habet neceſſitatẽ ad gratiæ conſecutionem, ſed ſecundum ꝙ eſt a Deo mouente, habet neceſſitatem infallibilitatis. Primã partem probat Tho. quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Secũdam probat, quia intentio Dei deficere non poteſt, ergo ſi Deus mouendo liberum arbitrium, intendat ipſum ordinare ad gratiam conſequendam infallibiliter ſequitur gratiæ cõſecutio. Tertia concluſio. Gratia gratum faciens æqualis eſt in omnibus habentibus ipſam ſecundum magnitudinem, quæ attenditur ex parte obiecti, non autem ſecundum magnitudinem, quę attenditur ex parte ſubiecti, ſiue ex parte modi eſſendi ĩ ſubiecto. Primã partem probat bea. Tho. quia quælibet gratia ſecundum rationem gratiæ coniungit hominem ſummo bono, quo nullum poteſt eſſe maius. Secũdam partem ſic probat, quia qui magis ſe ad gratiam præparat pleniorem gratiam accipit, ſed vt ipſe dicit ex hac parte, non poteſt accipi prima ratio huius diuerſitatis, quia præparatio ad gratiam, non eſt hominis, niſi quãtum liberum eius arbitrium mouetur a Deo. Et ideo prima

cauſa

cauſa eſt ex parte Dei, qui diuerſimodè ſuæ gratiæ dona diſpenſat ad hoc, vt ex diuerſis gradibus pulchritudo, & perfectio eccleſiæ conſurgat, ſicut etiam diuerſos rerum gradus inſtituit, vt eſſet vniuerſum perfectum. Ad primum argumentum dicēdum, quòd eſt præparatio perfecta ad gratiam habendam, quæ ſimul eſt cum ipſa infuſione gratiæ, & hæc eſt meritoria, non quidem gratiæ, quæ iam habetur, ſed gloriæ: alia eſt præparatio præcedens gratiam: & hæc non ſufficit ad meritum de condigno, quod non poteſt eſſe niſi ex gratia. Ad ſecundum arg. dicendum, quòd illa gloſa loquitur de eo, qui ad Deum confugit per actū liberi arbitrij iam per gratiam informati, quam ſi non reciperet, hoc eſſet contra iuſticiam, quam ipſe ſtatuit, vel ſi referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam loquitur, ſecundum quòd ipſum confugium hominis ad Deum eſt per motionē diuinam, quam iuſtum eſt non deficere. Ad tertium arg. dicendum, quòd prima cauſa defectus gratiæ eſt ex nobis: ſed prima cauſa collationis gratiæ eſt a
Oſe. 13. Deo ſolum ſecundum illud. Perditio tua ex te Iſrael: ex me tantum auxilium tuum. Ad quartum arg. dicendū, quòd illa æqualitas eſt ex parte voluntatis diuinæ, quæ ſimplex eſt, & vniformis, per quam maiora, & minora diſpenſat, non autem ex parte eorum, quę creaturis diſpenſantur. Ad quintum argu. dicendum, quòd viuere, quod pertinet ad ſubſtantiā hominis nō recipit magis, & minus, ſed bene viuere accidentaliter per vitam gratiæ.

*Vtrum homo poſſit ſcire ſe habere gratiam.*

*D. Thom. 1. 2. q. 113. ar. 1.*

## QVAESTIO IIII.

QVarto quæritur. Vtrum homo poſſit ſcire ſe habere gratiam. Arguitur, quòd ſic: quia lumen eſt magis cognoſcibile, quàm tenebra: ſed peccatum, quod eſt ſpiritualis tenebra ſciri poteſt ad eſſe etiam certitudinaliter ab eo, qui peccatum habet: igitur. Contra. Eccle. ix. Nemo ſcit vtrum odio, vel amore dignus ſit? Notandum, quòd ſicut dicit Tho. tripliciter aliquid cognoſci poteſt ab homine. Vno modo per reuelationem diuinam. Alio modo per viam humanam certitudinaliter ſicut ſciuntur concluſiones demonſtrabiles per principia per ſe nota. Tertio modo coniecturaliter per aliqua ſigna. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Poteſt aliquis ſcire certitudinaliter ſe habere gratiam per reuelationem diuinam: non autem per viam humanam: niſi coniecturaliter tantum. Primā partem probat Tho. quia quandoque quibuſdam hoc reuelat Deus, ſicut Paulo dictum eſt, primæ ad Corinth. xij. Sufficit tibi gratia mea. Reuelatio autem diuina eſt certiſſima. Secundam partem probat, quia principiū gratiæ, & eius obiectum eſt ipſe Deus, qui propter ſui excellentiam eſt nobis ignotus ſecundū illud Iob. xxxvj. Ecce Deus magnus vincens ſcientiam noſtrā. Ideo eius præſētia in nobis, vel abſentia per certitudinem cognoſci

Eccl. 9. 1. 2. q. 113. 1. Cor. 12. Iob. 36.

gnoſci non poteſt. Tertiam partem ſic probat. quia poteſt quis percipere ſe delectari in Deo, & cõtemnere res mundanas, & nõ eſſe ſibi conſcium alicuius peccati mortalis: iſta autem ſunt ſigna gratiæ in exiſtentis. Ad argumentum dicendum, quòd peccatum habet pro principio, & pro obiecto bonum commutabile, quod nobis eſt notum. Obiectum autem, vel finis gratiæ eſt nobis ignotum propter ſui luminis immenſitatem ſecundum illud. j. ad Thimo. vl. Lucem habitat inacceſſibilem.

1. Thi. vlt.

*Vtrum gratia recte diuidatur per gratiam gratis datam, & gratum facientem.*

*D. Tho. 1. 2. q. 114. ar. 1.*

CIrca ſecundum, quod ſuperius propoſitum eſt in hac ſecunda parte huius quinti tractatus videlicet circa gratiæ multiplicitatem. Primo quæritur. Vtrum gratia conuenienter diuidatur per gratiam gratis datam, & per gratiam gratum facientem? Arguitur, ꝙ non: quia omnis diuiſio debet eſſe per oppoſita: ſed gratia gratum faciens nobis datur gratis a Deo: igitur. Contra eſt communis vſus loquendi. Notandum ſecundum Tho. quòd cum gratia ad hoc ordinetur, vt homo reducatur in Deum, oportet vt reductio iſta quodam ordine fiat: ita quòd quidam per alios in Deum reducantur: ſecundũ hoc igitur eſt duplex gratia. Vna per quam homo Deo coniungitur: & hæc eſt gratũ faciens. Alia vero per quam vnus homo cooperatur alteri, vt reducatur in Deum: & hæc præciſe dicitur gratis data: quia ſupra facultatem naturæ, & merita perſonę conceditur: ſed non eſt gratum faciens, quia per eam homo iuſtificatur, cuiuſmodi eſt bonum prophetiæ, & operatio miraculorum. Quoniam autem gratia gratum faciens immediate ordinat hominem ad coniunctionem vltimi finis. Gratiæ autẽ gratis datæ ordinant ad quædam pręparatoria inductiua ad hoc, vt homo coniungatur vltimo fini. Finis vero ſemper eſt nobilior his, quæ ſunt ad finem: ideo genera gratum faciens multo excellentior eſt genera gratis data. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diuiditur gratia per gratiam gratis datam, & per gratiam gratum facientem, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, ꝙ in illa diuiſione debet accipi illud membrum gratia gratis data cum præciſione.

In. 1. 2.

*Vtrum gratia gratũ faciens recte diuidatur per operãtẽ, et cooperãtẽ.*

*D. Thom. 1. 2. q. 112. ar. 1.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum gratia gratum faciens conueniẽter diuidatur per gratiam operantẽ? & cooperantem. Et iterum per gratiam pręuenientem, & ſubſequentem. Primo ar. ꝙ non, quia diuiſio debet eſſe per oppoſita: ſed operari, & cooperari non ſunt oppoſita: igitur. Secundo arguitur. Cooperari pertinet ad inferius agens: ſed gratia principalius operatur, quia

quàm liberum arbitrium : ergo non debet dici cooperans. Tertio arg. Gratia gratum faciens eſt vna tantum in vno homine, cum ſit ſufficiens : ſed idem non poteſt eſſe prius,& poſterius: ergo gratia non eſt diuidenda in præuenientem,& ſubſequentem. Quarto arguitur. Gratia eſt diuinæ dilectionis effectus : ſed Dei dilectio núquam eſt ſubſequens: ſed ſemper præueniens : iuxta illud primæ Iohan. iiii. *1. Io. 4.* Ipſe prior dilexit nos : ergo nulla eſt gratia ſubſequens. Contra, quo ad primum dicit Aug. *De gratia, & libero arbit. lib. 1.* Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit, quia ipſe, vt velimus operatur incipiēs, qui volētibus cooperatur perficiens: ſed operationes Dei quibus nos monet ad bonum, pertinent ad gratiam : igitur. Et quantum ad ſecundum ſic ar. quia gratia Dei ex eius miſericordia prouenit. Sed in pſal. dicitur. Miſericordia eius præueniet me. Et iterum miſericordia eius ſubſequetur me. Notandum ſecundum Tho. *1. 2. q. 111. ar. 1* Et ſecundum Bona. *3. d. 27. q. 1.* quòd diuiſio gratiæ poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſecundum diuerſitatem ſpecificam, vel etiā numeralem in eodem ſubiecto. Alio modo ſecundum diuerſitatem effectiuam. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Gratia gratum faciens in vna anima eſt vna tantum ſecundum rationem ſpecificam, ac etiam numeralem : licet habeat diuerſitatem effectiuam. Primam partem probat beatus Bon. vbi ſupra : quia in corporalibus eadem eſt lucis influentia, quę fugat tenebras, & aerem illuminat : ergo & in ſpiritualibus eadem eſt gratia, quæ culpam expellit, & ad bonum diſponit : hæc autem videretur eſſe potiſſima cauſa diſtinctionis gratiæ, & gratię. Item vnius acceptati eſt tantum vna acceptatio : & per conſequens vna ratio acceptandi: ſed gratia gratum faciens eſt ipſa ratio acceptandi : igitur. Secundam partem declarat doctor ſanctus, vbi ſupra : quia gratiæ gratum facientis eſt duplex effectus, videlicet eſſe gratum, & operari meritorie. Et quantum ad primum effectum dicitur gratia operans non effectiue, ſed formaliter, ſicut albedo dicitur facere ſuperficiem albam. Et quantum ad ſecundum dicitur cooperans. Præterea gratia primo ſanat. Secundo monet ad bonum volendū. Tertio ad bonum volitum efficaciter operandum. Quarto ad perſeuerandū in bono. Et quinto ad perueniendum ad gloriā. Inquantum ergo gratia cauſat primum effectum, dicitur pręueniens reſpectu ſecundi. Et prout cauſat ſecundum, dicitur ſubſequens reſpectu primi : & ſic conceditur iuxta illud, quod dicit Aug. lib. de natura, & gratia. Pręuenit, vt ſanemur. Subſequitur, vt ſanati vegetemur. Præuenit, vt vocemur. Subſequitur, vt glorificemur. Ad primum argumentum dicendum, quòd operari, & cooperari ſunt eiuſdem gratiæ : ſed tamen ſunt effectus diuerſi, vt dictum eſt. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd operari non ſolum pertinet ad agēs ſecundarium : ſed etiam attribuitur omni adiuuanti ad finem attingendum : homo autem per gratiam adiuuatur, vt bonum velit, & faciat. Ad tertium arg. dicen-

dicendum, quòd illa ratio probat, quòd in vno homine eſt vnica gratia ſecundum eſſentiam.
Ad quartum arg. dicendum, ꝙ dilectio Dei eſt aliquid æternū, ideo nunquam dici poteſt niſi præueniens: ſed effectus gratiæ eſt temporalis, qui poteſt præcedere, & ſubſequi reſpectu diuerſorum.

*Vtrum gratia gratis data recte diuidatur ab Apoſtolo, 1. Cor. 12.*

*D. Tho. 1. 2. q. 111. ar. 4.*

TErtio quæritur. Vtrum gratia gratis data, conuenienter diſtinguatur ab Apoſto
1. Cor. 12 lo primæ ad Corinth. xii. vbi dicit. Alii per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ: alii fides: alii gratia ſanitatum: alii operatio virtutum: alii prophetia: alii diſcretio ſpirituum: alii genera linguarum: alii interpretatio ſermonum.
Primo arguitur, quòd non, quia multa ſunt alia dona nobis a Deo gratis data, quę tamen Deo gratos nos non faciunt: igitur.
Secundo arguitur. Spes, & charitas, non ponuntur inter gratias gratis datas: ergo nec fides eſt ponenda. Tertio ar. Operatio ſanitatum, & loqui diuerſa genera linguarum, ſunt quædam miracula: ergo non debent diuidi contra operationem virtutum.
Contra eſt Apoſtolus, vbi ſupra.
1. 2. q. 111. art. 4. Notandum ſecundum Thom. quòd gratia gratis data ad hoc ordinatur, vt vnus homo alteri cooperetur, vt reducatur in Deum. Homo aūt ad hoc operari non poteſt interius mouendo: hoc enim ſolius Dei eſt: ſed ſolum exterius docendo, vel perſuadendo. Talis ergo gratia ſub ſe continet illa quibus homo indiget ad hoc, vt inſtruat alterū in rebus diuinis, quæ ſunt ſupra facultatem naturalis rationis.
Ad hoc autem tria requiruntur. Primum eſt plenitudo cognitionis. Secundum eſt efficacia confirmationis, & probationis. Tertium eſt euidentia prolationis: quantum ad primum tria ſunt neceſſaria. Primū eſt, quòd principia illius noticiæ ſint ei certiſſima: & quantum ad hoc ponitur fides non quidem, ſecundum quòd eſt virtus iuſtificans hominem in ſeipſo: ſed ſecundum quòd importat quandam ſupereminentem certitudinem eorū, quę ſunt fidei. Secundum eſt, ꝙ ille recte ſe habeat circa principales concluſiones talis ſcientię: & ſic ponitur ſermo ſapientiæ, quæ eſt cognitio diuinorum, accipiendo ſapientiam, prout importat quandam abundantiam cognitionis diuinorum, per quā homo poſſit non ſolum recte ſapere in ſeipſo de diuinis, ſed etiam alios inſtruere, & contradicentes reuincere. Tertium eſt, vt etiam abundet exemplis, & cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifeſtare cauſas, & quantum ad hoc ponitur ſermo ſcientiæ, qui eſt cognitio rerum humanarum. Confirmatio autem in his, quæ ſunt ſupra rationem, habet fieri per opera diuinæ virtuti propria: ſiue ſint ad ſanitatem corporum: & quantum ad hoc ponitur gratia ſanitatum, ſiue præciſe ordinentur ad manifeſtationem diuinę poteſtatis, ſicut ꝙ ſol ſtet, aut tenebræ, & quantum ad hoc ponitur

nitur operatio virtutum, ſiue ad manifeſtationem eorum, quæ ſolius Dei eſt ſcire, cuiuſmodi ſunt futura contingentia, & occulta cordium. Et ſic quantum ad primum ponitur prophetia & quantum ad ſecundum diſcretio ſpirituum. Facultas autem proferendi poteſt attendi, vel quantum ad idioma, in quo poſſit aliquis intelligi. Et ſecundum hoc ponuntur genera linguarum, vel quantum ad ſenſum, ſiue expoſitionem eorum, quæ ſunt proferenda, & quantum ad hoc ponitur interpretatio ſermonum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter diuiditur gratia gratis data in prædicta nouem membra, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd nõ omnia beneficia diuinitus data dicuntur hic gratiæ gratis datæ, ſed ſolum illa, quæ excedunt facultatem naturæ humanæ. Ad ſecundum argumentum patet ſolutio ex dictis. Ad tertium argumentum dicendum, quòd gratia ſanitatũ diſtinguitur a generali operatione virtutum, quoniam habet ſpecialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur ex eo, quod per virtutem fidei, ſanitatem aſſequitur. Similiter etiam loqui variis linguis, & interpretari ſermones, habent ſpeciales quaſdã rationes inducendi ad fidem.

*Vtrum ad iuſtificationem peccatoris requiratur gratia.*

*D. Tho. in q. diſp. de verit. q. 28. ar. 2. & 1. 2. q. 113. ar. 5.*

Circa tertium ſuperius propoſitum in hac ſecunda parte huius quinti tractatus, videlicet circa neceſſitatem, & vtilitatem gratiæ. Primo quæritur. Vtrum ad peccatoris iuſtificationem, quæ eſt maximũ opus Dei neceſſario requiratur gratia. Primo argui. contra ſuppoſitum probando, quòd iuſtificatio peccatoris non ſit maximum opus Dei, quia glorificatio iuſti eſt aliquid maius, quàm iuſtificatio impii, cum gloria ſit maior gratia. Secundo arg. Iuſtificatio impii ordinatur ad bonũ perſonæ particularis: bonum autem vniuerſi eſt maius, quàm bonum vnius hominis: vt patet. j. ethico. ergo maius opus Dei eſt opus creationis mundi, quàm iuſtificatio impii. Tertio arg. quòd ad ipſam non neceſſario requiratur gratia, quia dicit dominus. Ego ſum Eſa. 43
qui deleo iniquitates tuas propter me, ergo deletio culpæ erit ante habitum gratiæ. Quarto arguitur. Deus creat ſine medio, ergo etiam recreat, ſiue iuſtificat ſine aliquo medio. Quinto arg. Homo lapſus fuit ab innocentia in culpam, ergo poteſt homo reſtitui in puram innocentiam, ſed hęc eſt media inter culpam, & gratiam: igitur. Contra. quantum ad primum argum. exponens illud Iohan. xiiii. Maiora horũ faciet, dicit maius opus eſt, vt ex impio fiat iuſtus, quam creare cœlum & terram. Et in collecta dicitur. Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, & miſerando manifeſtas. Et quantum ad ſecundum dicitur ad Rom. iii. Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. &c. Primo notandum, quòd ſicut tangit doctor deuotus. Iuſtitia quandoq; 3. d. 17
ſtrictiſſime ſumitur pro rectitu- q. 1.
dine

dinē in inflictione pœnæ iuxta
exigentiam culpæ, & ſic diuiditur contra miſericordiam. Proprie autem iuſtitia dicitur rectitudo ordinans hominem ad alterum reddendum ei quod ſuum eſt, & ſic eſt virtus cardinalis.
Aliquando vero ſumitur iuſtitia large pro qualibet animæ rectitudine, ſiue in declinando a malo, ſiue faciendo bonum, & hoc modo quilibet homo ſanctus dicitur iuſtus. Hoc ergo modo iuſtitia continet omnem virtutem & maxime charitatem, per quā anima gratificatur. Vnde dicit Ambr. ſuper Lucam, quòd iuſtitia communis eſt virtus. A iuſtitia ergo hoc modo ſumpta dicitur iuſtificatio, prout hic ſumitur. Et poteſt tripliciter ſumi. Vno modo pro actione iuſtificantis effectiue. Et hæc iuſtificatio eſt ipſa diuina volitio. Secundo modo pro iuſtificatione formali, quæ eſt ipſe actus formalis formæ iuſtificatiuæ, nec differt realiter, vt quidam dicunt a forma. Sed contra, quia poteſt eſſe ſeparata iuſtitia creata per potentiā Dei abſolutam a quocunque iuſto, & tunc non iuſtificabit, ergo erit ſine actu formali, & ſic non ſunt idem realiter. Sic enim arguit philo. de eodem & diuerſo.
*Topico. libr. 7.* Tertio modo ſumitur iuſtificatio paſſiue. Et hoc modo tripliciter ſecundum Bonauēt. Quandoque
*4.d.17. q. 1.* enim dicitur iuſtificatio ad iuſtitiam præparatio: quandoque iuſtitiæ ſuſceptio, quandoque vero in iuſtitia exercitatio. Hic autem principaliter ſumitur ſecundo modo. Secundo notandum, quòd
*1. 2. q. 113. artic. 1.* ſicut dicit Tho. Iuſtificatio paſſiue accepta pro receptione iuſtitiæ poteſt intelligi dupliciter.
Vno modo per modum ſimplicis generationis, quę eſt ex priuatione ad formam. Et hoc mō competeret ei, qui nullū habens peccatum iuſtitiam acciperet, ſicut Adam dicitur accepiſſe iuſtitiā originalem. Alio mō ſm rōnem motus, qui eſt de contrario in cōtrarium. Et ſecundum hoc nominat tranſmutationem de ſtatu culpæ ad ſtatum iuſtitiæ. Et hoc modo hic principaliter loquimur de iuſtificatione. Tertio notandum ſecundū Tho. & bea. *1. 2. q.*
Bon. ꝙ ad iuſtificationem impii *113.*
quattuor concurrunt. ſ. infuſio *4.d.17.*
gratiæ, motus liberi arbitrii in Deum, & motus liberi arbitrii in peccatum, qui dicitur contritio, & remiſſio culpæ ſine peccati expulſio. Sicut enim dicit Bonauen. vbi ſupra. Deus infundēdo gratiam expellit culpam, ſed non infundit gratiam, niſi ei qui concordat gratiæ aduenienti, & peccatum expellenti, gratiæ autem vt aduenienti cōcordat per motum liberi arbitrii in Deum, gratiæ vero vt peccatum expellenti concordat per motum contritionis: ſunt autem prædicta quattuor ſimul tempore, ſed tamen ordine naturæ unum eſt altero prius. Et inter ea, naturali ordine, primum eſt gratiæ infuſio: Secundum motus liberi arbitrii in Deum. Tertium motus liberi arbitrii in peccatum. Quartum vero eſt remiſſio, ſiue expulſio culpæ. Quod ſic declarat Thomas, quia in quolibet motu naturaliter primum eſt motio ipſius mouentis. Secundum eſt diſpoſitio, ſiue motus mobilis. Vltimum vero eſt finis, vel terminus ad quē terminatur motio mouētis.

In iuſtificatione autem impij, gratiæ infuſio eſt ipſa motio Dei mouentis, remotus autem, vel diſpoſitio mobilis eſt duplex motus liberi arbitrii, ſcilicet in Deum, & in peccatum. Et quia ille, qui iuſtificatur ex eo amariſſime deteſtatur peccatum, quia eſt contra Deum, ideo motus liberi arbitrij in Deũ, naturaliter præcedit liberi arbitrij in peccatum cum ſit cauſa, & ratio eius. Terminus autem, vel finis in iuſtificatione impii eſt remiſſio culpæ. Sed cõtra arguitur, quia in qualibet mutatione terminus a quo, præcedit terminum ad quem, ſed iuſtificatio incipit a malo, & terminatur ad bonum gratiæ. Item prius eſt recedere a malo, quàm accedere ad bonum, ſed infuſio gratiæ pertinet ad acceſſum ad bonum, & remiſſio culpæ ad receſſum a malo: igitur. Item, aut culpa expellitur quando eſt, aut quando non eſt. Non ſecundum quia tunc ipſa non exiſtente diceretur ſemper expelli. Nec primum, quia quando culpa eſt in anima, non eſt ibi gratia: ergo ante expellitur culpa, quàm infundatur gratia. Item ſi Deus ſucceſſiue operaretur prius tempore, expelleret culpam, quàm infunderet gratiam, ergo iuſtificãdo in inſtanti prius natura expellit culpã, quàm infundat gratiam. Ad primum dicendum, quòd ſicut dicit Bonauent. Terminus ad quem non eſt gratiæ infuſio, ſed magis ſubiectum eſſe gratum, & mundatum, & gratia informatum. Infuſio enim gratiæ hic dicitur actio ipſius infundentis, & non informatio recipientis. Prius autem naturaliter eſt gratia a Deo producta, quam ſit peccati expulſio. Sic.n. Deus expellit peccatum per gratiam, ſicut ſol tenebras per radios. Radij autem prius naturaliter ſunt producti. quàm tenebras expellant. Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut dicit Thomas, vbi ſupra, licet ex parte mobilis receſſus a termino, a quo naturaliter præcedat terminum, ad quem prius enim eſt ſubiectum denudari ab oppoſito, quàm informari alio oppoſito: ſed ex parte agentis eſt econuerſo, ſicut ex parte ſolis prius eſt illuminare, quàm tenebras remouere, licet vtrunque ſit ſimul tempore. Infuſio autem gratiæ, & remiſſio culpæ dicuntur ex parte Dei iuſtificantis, ideo naturaliter prior eſt gratiæ infuſio, quàm culpæ remiſſio. Ex parte autem hominis iuſtificati ordine naturæ, prius eſt liberari a culpa, quàm gratia informari. Ad tertium reſpondet Bonauen. quòd quia expulſio eſt mutatio ſubita, & in mutatione ſubita ſimul eſt fieri, & factum eſſe, ideo ſimul eſt expulſio culpæ, & expulſum eſſe. Vnde expellitur quando primo non eſt, nec ſemper dicitur expelli, ſed ſolum in primo inſtanti, in quo non eſt. Ad aliud reſpondet Bonauent. ꝙ ſi Deus iuſtificaret, ſucceſſiue per aliud mundaret animam, quàm per gratiam, & tunc eſſet alius ordo naturæ.

Quarto notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. Aliquod opus poteſt dici magnum dupliciter. Vno modo ex parte modi agendi, & ſic maximum eſt opus creationis, quãdo fit aliquid ex nihilo. Alio modo propter magnitudinẽ eius quod fit, & ſic maius eſt opus iuſtificationis impij, quæ termina- 1. 2. q. 113. ar. 9

tur

tur ad bonum gratiæ, quam creatio cœli, & terræ, quæ terminatur ab bonum naturæ.

Sciendum tamen, quòd aliquid dicitur magnum dupliciter. Vno modo ſecundum quantitatē abſolutā, & ſic donum gloriæ maius eſt, quàm donum gratiæ iuſtificantis, & ſecundum hoc glorificatio iuſti eſt maius opus, quàm iuſtificatio impij. Alio modo ſecundum quantitatē proportionis, ſicut dicitur mons paruus & milium magnum. Et hoc modo, donum gratiæ iuſtificātis impium eſt, maius quàm donum gloriæ beatificantis iuſtum. Plus enim excedit bonum gratiæ dignitatem impij, qui tantummodo dignus erat pœna, quàm donum gloriæ dignitatem iuſti, qui ex hoc ipſo, ꝙ eſt iuſtificatus, eſt dignus gloria, & ideo dicit Auguſtinus ſuper Ioh. *Aug. ſuper Ioh.* Iudicet qui poteſt. Vtrum maius ſit iuſtos angelos creare, quàm impios iuſtificare, certe ſi æqualis eſt vtrunque potentiæ, hoc maioris eſt miſericordiæ. Nec tamen ex eo, ꝙ iuſtificatio dicitur maximum opus Dei ſequitur, quòd ſit opus miraculoſum, quoniam nō fit pręter ſolitum & conſuetum ordinem, niſi forte quando Deus tam vehementer mouet animā, quòd ſtatim quandam perfectionē iuſtitiæ aſſequitur, ſicut fuit in conuerſione Pauli, adhibita etiam exterius miraculoſa proſtratione. Et ideo cōuerſio Pauli tanquàm miraculoſa in Eccleſia celebratur. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones.

*Prima* eſt. Ad iuſtificationē ipſi neceſſario requiritur gratia. Probat Bonau. quia per peccatum homo ſeparatur a Deo, & cum iuſtificatur vnitur Deo, ſed iſtā vnio nō fit ſine diſpoſitione cōueniente, per quam efficitur gratus Deo, igitur. Itē nō decet eſſe poſt hunc ſtatum, niſi duo loca, ſcilicet pœnæ & gloriæ: ergo nō decet hominē eſſe, niſi in ſtatu, in quo ſit dignus pœna, vel gloria, ergo neceſſe eſt hominē mortalē eſſe, vel in culpa, vel in gratia. Sed per iuſtificationem recedit a culpa, ergo neceſſe eſt ſibi gratiā conferri. Secunda concluſio. Gratiæ infuſio naturaliter præcedit expulſionem culpæ: patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Iuſtificatio impij ſm magnitudinem proportionalem eſt maximus opus Dei, non tn̄ miraculoſum dici debet, patet ex quarto notabili. Ad primū arg. patet ex quarto notabili. Ad ſecundum arg. dicit Tho. ꝙ bonū vniuerſi eſt maius, quàm bonum particulare vnius ſi accipiatur vtrunque in eodem genere, ſed bonum gratiæ vnius, maius eſt quàm bonum naturæ totius vniuerſi. Ad tertium arg. dicendū, ꝙ ſolus Deus delet effectiue, gratia autem formaliter delet. Ad quartum arg. dicendum, ꝙ non eſt ſimile, quia creare nō præſupponit materiam adiacentē iuſtificare vero reſpicit materiam ſubiectam. Ad quintum arg. dicit Bonau. ꝙ Deus de potentia abſoluta, poſſet delere culpam non *2 d. 28.* infundendo gratiam, tamen ex largitate miſericordię, ſic decreuit auferre malum, per quod homo diſplicet Deo, vt ſimul detur bonum, per quod homo Deo placeat, ideo de facto, nunquàm expellit culpam, quin ſanctiſicet animam inhabitando eam per gratiam.

*Vtrum liberum arbitrium ſine gratia poſſit cauere omne peccatu.*

*D.Tho. in q.diſput. de verit. q.28. art.3.Scot.3.d.27.q.1.*

## QVAESTIO SECVNDA.

SECVNDO quæritur. Vtrũ liberum arbitrum hominis poſſit cauere ſine gratia omne peccatum mortale, diabolum vincere, & omnia mandata Dei implere, ſiue an gratia ſit neceſſaria ad iſta. Primo arg. quòd gratia non ſit neceſſaria ad cauendum omne peccatum mortale, quia dicit Apoſtolus ad Rom. 2. *Ro. 2.* Gentes, quæ legẽ nõ habent, &c. videtur Apoſtolus increpare Iudæos in hoc, ꝙ gentes ſine lege data ſeruabant legem, ergo cauebant ab omni peccato, & tamen videtur, ꝙ non habuerunt gratiam. Secundo argu. Dicit *De libero arbitrio lib.3.* Auguſtinus. Nullus peccat in eo ꝙ vitare nõ poteſt, aut ergo poteſt quis vitare peccatũ, vel non, ſi non, ergo non peccat, ſi ſic, habetur propoſitum. Tertio arg. *De libero arbitrio lib.1.* dicit Anſel. Liberum arbitrium eſt poteſtas ſeruandi rectitudinẽ propter ſe, ergo mediante libero arbitrio poteſt non peccare.

Quarto arg. quòd non ſine gratia poſſit vincere diabolũ, quia *Lib. de libero arbit.* dicit Bernardus, quòd liberum arbitrium eſt potentiſſimum ſub Deo. Quinto arg. Spiritus luxuriæ vincitur per continẽtiam, & ſpiritus iracundiæ per patientiã, & ſic de alijs, ſed continentia, & patiẽtia poſſunt haberi abſq; gratia gratũ faciente. Sexto arg. quòd ſine gratia poſſint omnia mandata Dei impleri, quia dicitur Deut. 30. *Deut. 30.* Mandatum, quòd ego pręcipio tibi nõ eſt ſupra te, Septimo arg. Matth 11. *Matt. 11.* dicitur. Iugum meum ſuaue eſt, & onus meum leue. Contra. Quia videtur eſſe hæreſis Pelagiana, quòd liberum arbitrium ad prædicta ſufficiat ſine gratia. Primo notandum ſecundũ Scotum, *3.d.27. q.1.* quòd peccatum vno modo poteſt accipi pro ipſo actu elicito deformi loquendo de peccato commiſſionis. Alio modo pro macula, quæ manet poſt actum elicitum, ſiue pro reatu permanente, quouſq; fuerit peccatum deletũ per pœnitentiam. Secundo modo dicendum, quòd liberum arbitriũ nõ poteſt ex ſe cauere omne peccatũ mortale pro ſtatu iſto, quia anima ſine gratia aliquo peccato maculatur, vel originali, vel actuali, a quo non liberatur, niſi per gratiam. Et ſi quæras vtrum hoc ſit propter immediatam oppoſitionem culpæ, & gratiæ. Dicendum, quòd nõ, quia poteſt aliquis eſſe in puris naturalibus tã ſine gratia, quàm ſine culpa. Secundo notandum, quòd ſicut dicit B. Bonau. *3.d.28. q.1.* non eſt idem dicere reſiſtere aduerſario, & vincere aduerſarium. plus enim importat victoria, quam reſiſtẽtia. Reſiſtentia nanque in hoc conſiſtit, quòd quis non conſentiat ſuggeſtioni diabolicæ, ſed victoria conſiſtit in aſſequendo oppoſitum eius, quòd diabolus intendebat. Intendebat autem diabolus reddere hominem inimicum Deo, & facere dignum æterno ſupplicio. Tunc igitur vincit homo aduerſarium quando reſiſtit, ita quòd efficitur maior Dei amicus, & meretur regnum æternum. Tertio notandum, quòd ſicut

ſicut dicit Bonau. vbi ſupra, mādata Dei cōtingit dupliciter impleri. Primo modo quantum ad genus, ſiue ſubſtantiam operis, & ſic poſſunt impleri ſine gratia gratum faciente, ſine qua etiam poteſt homo Deū ſuper omnia diligere, vt alias dictū eſt. Naturalis enim ratio dictat ſummum bonum eſſe ſumme diligendum, & ideo voluntas naturaliter hoc poteſt. Alio modo quantum ad intentionem mandantis, ſcilicet Dei, qui vult ipſa præcepta ex charitate a nobis impleri, vt ꝑſint nobis ad gloriā, & hoc modo non poſſunt impleri ſine charitate, & gratia. Quod nō eſt ſic intelligendum, quòd ille, qui implet præceptum ſine gratia peccet, hoc enim eſt valde inconueniēs dicere, ſed ſic eſt intelligendum, quòd non meretur vitam eternā, niſi ex charitate impleat. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Licet homo non poſſit ſine gratia vitare peccatum, accipiendo peccatum pro macula, vel reatū manente poſt actū, bene tamen accipiendo peccatum pro actu deformi. Prima pars patet ex primo notabili. Secundam partem probat Scotus ſic, quia tempore, quo poteſt haberi deliberatio de peccato, cum deliberat homo non peccat mortaliter. completa autem deliberatione poteſt cauere peccatum, cum omne peccatum ſit voluntarium. ſi autem non poteſt deliberare, hoc eſt, quia non habet vſum rationis. Et ideo tunc non peccat. Secunda concluſio. Liberū arbitrium abſq; omni gratia, poteſt reſiſtere diabolo, non tamen ipſum vincere. prima pars probatur, quia liberū arbitrium ſemper manet liberum, ergo non poteſt cogi a dæmone. Dicit tñ doctor deuotus ꝙ nō poteſt liberum arbitrium ſe ſolo reſiſtere cuiuſcunq; tentationi. Dat exemplum de pugile, qui cū ſe cooperit ex vna parte cōtra ictū, & ex altera diſcoopérit, a magis experto pugnatore leditur, ſic cū homo conatur vitare aliquam tentationē in aliā incidit. Secunda pars ſic probatur a Bonau. quia quicquid homo faciat, & quicquid caueat quandiu eſt ſine gratia gratū faciente, manet in culpa, ſed quandiu eſt in culpa, ſeruus eſt diaboli, igitur. Itē vincēti debetur corona, vt habetur Apoc. 2. & 3. ſed nulli debetur corona, niſi ei, qui habet gratiā, igitur. Tertia concluſio. Poteſt liberū arbitriū hominis abſque gratia implere mādata Dei quantum ad genus, ſiue ſubſtantiam operis, ſed non quantum ad intentionem, & ſpecialem acceptationem mandantis. Prima pars ſic probatur ſm Bonau. quia nihil difficilius eſt, quàm animam ſuam ponere pro alio. iuxta illud Io. 15. Maiorem charitatem nemo habet, &c. ſed abſq; gratia gratū faciente, pōt quis mortem pro alio ſubire, ergo multo magis omnia genera aliorum mandatorum implere. Secunda pars ſatis patet ex tertio notabili. Ad primum argūmentum dicendū, quòd Gentiles non erant obligati ad legē Moyſi, ideo poterant iuſte viuere ſeruando legem naturæ, & ſic ipſi facti ſunt ſibijpſis lex, id eſt per legem naturæ ſcriptam in cordibus ſuis direxerunt ſe, recte viuendo, ſed non tamen vixerunt ſine omni gratia. Gratia

*Apoc. 2. 3.*

*Ioh. 15.*

enim potuit eſſe in eis abſque obſeruatione legis Moſaycæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ille, qui caret gratia, poteſt cauere ne reſiſtat gratię, ſed non poteſt ſine gratia cauere a peccato, ſi enim non reſiſtat gratię iuſtificabitur. Ad tertium argumentum dicendũ, quòd quantum eſt ex parte liberi arbitrij, poteſt ſeruari iuſtitia, quando habetur, ſed non quando non habetur. Ad quartum argumentum dicendum, quòd illud dictum Bernardi eſt intelligendum quantum ad priuationem coactionis, non quantum ad potentiam obtinendæ victoriæ. Ad quintum argumentum dicendum, quòd licet quis abſq; gratia poſſit reſiſtere ſpiritui luxuriæ, illa tamen reſiſtētia triumphus dici non poteſt pro eo, ꝙ ex hoc nullam aſſequitur palmam. Ad ſextum argumentum dicendum, ꝙ ideo mandatum dicitur non eſſe ſupra hominem, quia poteſt homo ex libero arbitrio illud implere quantũ ad ſubſtantiam operis. Et præterea, quia gratia Dei præſto eſt vnicuique ſe diſponenti, per quam poteſt mandatum impleri quantum ad acceptationem mandantis. Ad ſeptimum argumentum dicendum, ꝙ illud intelligitur reſpectu habentis charitatem, & eſt exemplum in auibus, quæ facile volant, quando habent pennarum abundantiam, quando vero pennis priuantur, volare non poſſunt.

*Vtrum liberum arbitrium poſſit ſe præparare ad gratiam.*

*D. Tho. in q. de veritat. q. 24. ar. 15.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum liberum arbitrium poſſit ſine gratia gratis data ſe ſufficienter diſponere ad gratiam gratum facientem. Primo arguitur, ꝙ ſic, quia dicitur Zachariæ primo. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos, ergo poteſt liberum arbitrium ad Deum conuerti, ſe autē conuertendo ad Deum, ſe diſponit ad gratiam, igitur. Secundo arguitur. Facienti quod in ſe eſt Deus donat gratiam, ſed illud in nobis eſſe dicitur, quod eſt in poteſtate noſtra, igitur. Tertio arguitur. Prouer. 16. dicitur, ꝙ hominis eſt animum præparare, ſed illud dicitur eſſe hominis, quod per ſeipſum poteſt, igitur. Contra. Ioan. 6. Nemo poteſt venire ad me, niſi pater, qui miſit me traxerit eum. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Bonau. Vix aut nunquàm deſtituitur liberũ arbitriũ omni gratia gratis data. Nomine enim gratiæ gratis datæ nō ſolum intelligimus ea, quæ Paulus enumerat. 1. ad Corinth. 12. ſed etiam hic dicitur gratia gratis data, omne ſuperadditum naturalibus ad bonum, ſiue illud ſit habitus, ſicut timor ſeruilis, ſiue actus, ſicut aliqua vocatio, vel locutio, vel interior inſpiratio, ſiue excitatio. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit bea. Bonau. vbi ſupra ordine liberi arbitrij, & diuinæ gratiæ ſatis expreſſe inſinuat Auguſtinus ſic dicens. Initium noſtræ ſalutis Deo miſerante habemus, vt acquieſcamus ſalutari inſpirationi noſtræ poteſtatis eſt, vt adipiſcamur,

*Zac. 1.* *Prou. 16.* *Ioh. 6.* *3. d. 28.* *1. Cor. 12.* *De Ecclesiaſt. dogma. lib. 1.*

mur, quod adipiſcendum cognouimus diuini eſt muneris, vt non labamur diuini eſt muneris, & noſtræ ſolicitudinis. Ex quibus verbis patet, ꝙ cum ſint in ſalutis opere iſta quatuor, videlicet inuitare, acquieſcere, adiuuare, & permanere. Primum eſt inſpirationis Dei. Secundum eſt libertatis arbitrij. Tertium eſt diuini muneris. Et quartum eſt noſtræ ſolicitudinis, & diuini adiutorij.

i. 2. q. 109. ar. 1. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Tho. Duplex eſt præparatio liberi arbitrij ad bonum. Vna eſt ad bonum opus meritorium, & ad beatitudinem habendam, & talis non poteſt fieri ſine habituali gratia gratum faciente. Alia eſt ad cōſequendum ipſum gratiæ habitualis donum. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Licet ad meritoriè operandum & beatitudinem attingendam non poſſit fieri præparatio voluntatis ſine habituali dono gratiæ gratum facientis. Præparatio tamen ad ipſam gratiam gratum facientem fieri poteſt ſine alia gratia habituali ſimilis ſpeciei, non tamen ſine aliqua gratia gratis data, nec ſine auxilio gratuito Dei intellectum mouētis. Prima pars patet, quia gratia gratum faciens eſt principium merēdi, vt aliàs dicetur.

2. d. 28. Secundam partem probat Tho. quia ſic procederetur in infinitū. Tertiam partem ſic probat Richar. Quia cognitio gratiæ gratum facientis eſt ſupra facultatem naturæ, ergo non poteſt intellectus per ſolam virtutem naturalem ad eius cognitionē eleuari, & per conſequens, nec voluntas poteſt eam deſiderare. Deſiderium enim præſupponit aliquā rei deſideratę cognitionē. Nunquàm autem directè, & de propinquo ad gratiam gratum facientem ſe diſponit homo, niſi eam aliquo modo optet & deſideret: licet concedi poſſit aliqualē diſpoſitionem remotam & indirectam poſſe fieri abſque tali cognitione, & deſiderio gratiæ. Quartam partem ſic probat Tho. vbi ſupra, quia cū omne agens agat propter finem neceſſe eſt, quòd omne agens conuertat ſuos effectus ad ſuum finē, & cum ſecundum ordinem agentium ſit ordo finium neceſſe eſt, quòd ad vltimum finem conuertatur homo per motionem primi mouentis, quod omnia in ſeipſum conuertit ſecundū communem intentionem boni, vt dicit Dionyſius, ſed ſpecialiter homines ad ſeipſum cōuertit, ſicut ad ſpecialem finem, quem intendunt iuſti, & cui cupiunt adherere, ſicut vero bono. iuxta illud Pſal. Mihi autem adherere Deo bonum eſt. Quod ergo conuertatur homo ad Deum, hoc non poteſt eſſe, niſi Deo ipſum conuertente. Præparare autem ſe ad gratiam eſt ad Deum conuerti, ergo non poteſt homo ad gratiam ſe præparare, niſi per auxilium gratuitum Dei interius mouentis. Ad primum argumentum dicit Bonau. quòd liberum arbitriū nunquàm ad Deū conuerteretur, niſi aliquo munere gratiæ excitaretur, quod quia præſto eſt, ideo dicit Dominus. Conuertimini. Conuerſio ergo illa, ſiue præparatio fit quidem per liberum arbitrium, ſed a Deo adiutum. Ad ſecundum argumentum dicit Thom. quod cum dicitur homo facere, quod

*De diuinis nominib. lib. 1.*

quod in ſe eſt, illud eſt in poteſtate hominis ſecundum, quòd eſt motus a Deo. Ad tertium argu. dicendum, quòd hominis eſt animum præparare, quia hoc facit per liberum arbitrium, ſed tamen hoc non facit ſine auxilio Dei mouentis.

*Vtrum exiſtens in gratia, per ſe ipſum poſſit bona operari.*

*D. Tho. in q. diſp. de verita. q. 24. art. 8.*

Qvarto quæritur. Vtrum exiſtens in gratia gratum faciente per ſeipſum poſſit bonum operari, & in bono perſeuerare abſque alio auxilio gratiæ. Primo arg. quòd ſic, quia niſi ſic, videretur, quod gratia fruſtra daretur, vel quòd ſit imperfecta. Secundo ar. Dicit Apo. ad Rom. 6. plus reſtitutum eſt homini per donum Chriſti, quàm amiſerit per peccatum Adæ, ſed Adam accepit vnde poſſet perſeuerare, ergo multo magis hoc nobis reſtituitur per gratiam Chriſti, vt perſeuerare poſſimus, igitur, &c. Contra quantum ad primum dicit Augu. lib. de natura, & gratia, quod ſicut oculus corporis pleniſſime ſane niſi candore lucis adiutus non poteſt cernere, ſic & homo perfectiſſime etiam iuſtificatus, niſi æterna luce iuſtitiæ diuinitus adiuuetur recte viuere non poteſt, ſed iuſtificatus ſit per gratiã, ergo homo habẽs gratiam indiget alio auxilio gratiç. Et quantum ad ſecundum. idem di. li. de perſeuerantia. Cur perſeuerantia poſcitur a Deo ſi non datur a deo. perſeuerantia autem petitur etiã ab illis, quæ ſunt per gratiam iuſtificati. igitur. Notandum, quod ſicut dicit Tho. perſeuerantia dicitur tripliciter. Quando enim dicitur habitus mentis diſponens ad firmiter ſtãdum ne moueatur homo ab eo, quod eſt ſecundum virtutem per triſtitias irruentes, vt ſic ſe habeat perſeuerantia ad triſtitias, ſicut continentia ad concupiſcentiam, vt philoſophus dicit, vbi etiam dicit, quod perſeuerantia eſt aliquid minus virtute, ſicut, & continentia. Alio modo dicitur perſeuerantia habitus ſecundum, quam aliquis habet propoſitum perſeuerandi in bono. Alio modo dicitur perſeuerantia continuatio, quædam boni vſque ad finem vitæ. Et hoc modo perſeuerantia non eſt habitus, nec operatio proprie, ſed eſt circunſtantia quædam virtutis, & bonæ operationis. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Exiſtens in gratia gratum faciente, licet nõ indigeat alio auxilio gratiæ ad habendam perſeuerantiam duobus primis modis dictam tamen ad bene operandum, & ad perſeuerantiã tertio modo dictã indiget alio auxilio gratiæ ſumendo gratiam pro gratuito auxilio Dei, ſed non pro gratia habituali. Primam partem probat Tho. quia perſeuerantia vtroque illorum modorum dicta ſimul infunditur cũ gratia, ſicut & cæteri habitus virtuoſi. De hoc tamen poſtea amplius dicetur. Secundam partem probat ipſe Tho. primo quidem ratione generali, quia nulla res creata poteſt in quemcunque actum prodire, niſi virtute diuinæ motionis. Secundo

*Ro. 6.*

*Augu. in libr. de natura, et gratia.*

*Lib. de perſeuerantia.*

*1. 2. q. 109.*

*Ethic. lib. 6.*

cundo ratione ſpeciali propter conditionem ſtatus naturæ humanæ, quæ quidem licet per gratiam ſanetur quantum ad mentem remanet tamen in ea corruptio quantum ad carnem, per quam ſeruit legi peccati, vt dicitur ad Roma.vii. etiam quædam (Rom.7) ignorantiæ obſcuritas in intellectu ſecundum quam, vt dicitur ad Rom. viij. quid oremus ſicut (Rom.8) oportet neſcimus propter varios enim rerum euentus, & quia etiã nosipſos non perfecte cognoſcimus, non poſſumus ad plenum ſcire, quod nobis expediat ſecundum illud. Cogitationes morta- (Sap.9) lium timidæ & incertæ prouidẽtiæ noſtræ. Et ideo neceſſe eſt nobis, vt a Deo dirigamur, & protegamur. Tertia pars concluſionis patet, quia ſi ſic eſſet proceſſus in infinitum. Ad primum argumentum dicẽdum, ꝙ quælibet creatura indiget a Deo cõſeruari in bono quod habet: & ideo ſi habens gratiam indigeat auxilio Dei, non propter hoc ſequitur, quòd gratia ſit in vanum data, vel quòd ſit imperfecta in ſpetie ſua, quia etiam in ſtatu gloriæ homo diuino auxilio indigebit. Ad ſecundum argum. (Libro natu. et gratia.) dicendum, quòd ſicut dicit Aug. Homo in primo ſtatu accepit donum, per quod perſeuerare poſſet, non autem accepit, vt perſeueraret. Nunc autem per gratiã Chriſti multi accipiunt donum gratiæ, quo perſeuerare poſſunt, & vlterius quòd perſeuerent: & ſic donũ Chriſti eſt maius quàm delictum Adæ. Facilius tamen homo perſeuerare poterat in ſtatu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad ſpiritũ, quàm nunc poſſumus: quoniam reparatio per gratiam Chriſti, & ſi ſic inchoata quantum ad mentem, nondum tamen eſt conſummata quantum ad carnem, quod erit in patria, vbi homo non ſolum perſeuerare poterit, ſed etiam peccare non poterit.

*Vtrum per gratiam gratum facientem poſſimus mœreri de condigno vitam æternam.*

*D.Thom. in.q.diſp.q. 24.ar.2.*

Quinto quæritur. Vtrum ꝑ gratiam gratum facientem poſſimus apud Deũ mœreri de condigno vitam æternam. Primo ar. quòd homo nihi poſſit mœreri apud Deum. Nullus enim mœretur in hoc, quod reddit alteri id quod debet, neque ex hoc quòd ſibi proficit, & nihil alteri, ſed per omnia bona, quæ facimus Deo debitum reddimus etiam inſufficienter, & nihil Deo proficimus, ſed nobis. igitur. Secundo argui. ꝙ hõ per gratiam non poſſit mœreri vitam æternã, quia dicitur. Non ſunt condignæ paſſiones huius temporis ad futuram gloriã, (Rom.8) quæ reuelabitur in nobis. Et ſuper illo. Gratia Dei vita æterna. (Rom.6) Dicit gloſa, quòd poterat dicere ſtipendium iuſtitiæ vita æterna, ſed maluit dicere: gratiam Dei vita æterna, vt intelligeremus Deum ad vitam æternam pro ſua miſeratione nos perducere non meritis noſtris. Tertio arguitur. Nullus actus vitæ præſentis quantumcunque fiat ex gratia & charitate, poteſt æquari vitæ æternæ, ſed non videtur eſſe meritum condignum, niſi quod equat mercedi: ergo.

1. Ti. 4. Contra. In reliquo repoſita eſt mihi corona iuſtitiæ, quam reddet mihi dominus in illa die iuſtus iudex. Quod autem redditur ſecundum iuſtitiam, redditur meritis de condigno. igitur. Primo notãdum, quòd meritum quandoque ſumitur generaliter, vt reſpicit tã bonum, quàm malum. Vnde Augu. dicit, quòd lex diuina eſt quædam ſumma ratio cui ſemper obtemperandum eſt per quam boni vitam: mali vero pœnam mœrentur æternã: quandoque vero proprie, & ſpecialiter ſumitur pro merito bono. Meritum autem hoc modo ſumptum ſecundum doctorem ſubtilem, Eſt actus liberæ voluntatis mediante dono gratiæ elicitus a diuina voluntate acceptus, vt præmiabilis beatitudine: vnde in merito tria ſunt. Primum eſt ſubſtãtia actus, & iſtud eſt quoddam ens reale abſolutum de prædicamento qualitatis. Secundum eſt productio paſſiua, quia actus iſte a voluntate elicitur, & iſtud eſt quidam reſpectus realis ad voluntatem elicientem. Tertium eſt acceptatio paſſiua, cui correſpondet actiua in Deo, & iſtud eſt ſolum ens rationis, & dicitur formale meriti. Secundo notandum, quòd ſecundum Doctorem deuotum: triplex poteſt eſſe meritum, ſcilicet meritũ de congruo, de digno, & condigno. Meritum de congruo, dicitur quando quis ex opere ſuo non eſt dignus recipere mercedem, ſed tamen congruit vt detur ei merces, ſicut peccatori facienti quod in ſe eſt congruũ eſt, vt a Deo detur gratia. Meritum autem digni dicitur opus quo quis dignus efficitur aliquo bono: licet propter hoc non habeat ius ad illud: ſicut dum iuſtus orat pro peccatore, dignus eſt audiri. Meritum vero de condigno, eſt opus quo quis ius acquirit ad mercedem ſuſcipiendam, ſicut iuſtus orans pie, perſeueranter, & pro ſe, de condigno meretur audiri. Sicut autem dicit ipſe Bonauentu. hoc meritum condigni non ponit obligationẽ in ipſo Deo retribuente, ſed ponit ſufficientem ordinationem eius, qui remuneratur ad ipſam remunerationem, mediante aliqua laudabili operatione. Gratia autem hanc ſufficientem ordinationem facit in viatore ad obtinendam gloriam. Tum ratione ſuę dignitatis, ex qua totum hominem Deo gratum facit. Tum ratione arduæ operationis, in qua homo proprio bono præponit bonum diuinum. Tum etiam ratione diuinæ peractionis, quia videlicet ex ſua mera benignitate promiſit ſeipſum diligentibus ſe, ratione cuius poteſt dici quodam modo obligari. Non quidem nobis in ratione dati, & accepti: ſed ſibiipſi inquantum debitum eſt, vt ſua ordinatio impleatur. Sicut enim dicit Thomas in. j. ii. meritum hominis apud Deum non poteſt attendi ſimpliciter ſm idẽ æqualitatis iuſtitię propter maximam inæqualitatem inter Deum, & hominem. Et quia eorum bonũ hominis eſt a Deo, attenditur ſecundum præſuppoſitionem diuinæ ordinationis: vt videlicet id conſequatur homo a Deo per ſuam operationem quaſi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit. Tertio notandum, quod ſicut dicit Bonau. Opus meritorium poteſt comparari

Marginal notes: De lib. arb. — i. d. 17. q. 1. — i. ſen. d. 41. — 2. d. 27. — 1. 2. q. 110. ar. 8 — 2. ſent. d. 27.

parati ad principium a quo erit & ad finem pro quo fit, & ad ſtatum in quo fit. Si comparetur ad principium a quo fit, tunc vel comparatur ad voluntatem libere elicientem, & ſic eſt ibi meritum congrui, vel ad gratiam, quæ informat voluntatem, & facit hominem acceptum Deo, & ſic eſt ibi meritum condigni. Primo enim modo opus illud noſtrum eſt. Secundo autem modo eſt quid diuinum. Si autem comparetur ad finem pro quo fit: videlicet ad ipſum Deum acceptantem, poteſt eſſe dupliciter. Vel ad largitatem diſpenſantis, vel ad veritatem pollicentis. Primo modo eſt meritum congrui. Decet enim ſummam Dei liberalitatem pro modico obſequio tribuere magnum præmiū. Secundo modo vero eſt meritū condigni: ex quo enim Deus promiſit tanto operi reddere tātum præmium, iuſtū eſt vt reddatur. Si autem fiat comparatio ad ſtatum merendi, hoc poteſt eſſe dupliciter, aut quantum ad temporis opportunitatem, aut quantū ad operis arduitatem. Primo modo eſt meritum congrui; congruum eſt enim, vt qui conueniēti tempore ſeminat, tēpore meſſis fructum magnum ſuſcipiat. Secundo modo vero eſt meritū condigni. In tali enim opere homo eleuatur ſupra ſe, & cuicunque bono creato præponit bonū increatum: ideo opus illud eſt æterna remuneratione dignum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. De potentia Dei abſoluta pōt quis eſſe gratus Deo, & mœreri vitam æternam abſque gratia creata, ſed non de potentia Dei ordinata. Primam partem ſic breuiter probat Scotus, quia etiam poteſt Deus de potentia abſoluta dare beatitudinem ſine quocunq; merito præcedente: poteſt etiam ſic probari ſecundum intentionem Scot. quia quicquid poteſt Deus per cauſam mediam agentem poteſt etiam per ſeipſum, ſed Deus per gratiam creatā poteſt facere hominem ſibi gratū: & opus eius ſibi acceptum: igitur, & ſine gratia creata. Maior ſic declarat, quia cauſalitas cauſæ actiuæ, vt ſic, non dicit imperfectionem: ergo ſuppleri poteſt a Deo. Sed occurrit dubium, quare non poteſt Deus facere parietem album ſine albedine: ſicut poteſt facere animam gratam ſine gratia inhærente? Reſponſio petenda eſt a Doctore ſubtili. *i. d. 2. q. 3. ad penult. arg.* Dicit enim, quòd entia, quæ dicunt perfectionem ſimpliciter in ſua ratione formali, qn̄ transferūtur ad Deum, remanent in propria ratione remota ſola limitatione, ſicut bonitas, veritas, & ſimiliter charitas ſine gratia: & in huiuſmodi poteſt Deus ſupplere effectum formalem, quem habebat forma. Illa vero, quæ dicunt imperfectionem de ſua ratione formali quando transferūtur ad Deum, non remanent in propria ratione formali, ſed ſolum in quadam eminentia, & huiuſmodi eſt albedo, & conſimilia. Vnde in huiuſmodi non ſupplet Deus effectum formalē, nec poteſt, quia tunc eſſet pars compoſiti, quod eſt impoſſibile. Secunda pars concluſionis patet, ſicut dicit Scotus ex ſcriptura, & ex dictis ſanctorum, vbi habemus, quòd peccator eſt indignus vita æterna, & iuſtus dignus: &

quod

quòd nullus iuſtificatur ſine gratia. Item ſic probari pôt. Quandocunque ab acceptante dependet tota operis appreciabilitas non poteſt operans facere actum ſuum acceptum, aut acceptatione dignum, niſi eliciatur ſecundum imperium, & voluntatem acceptantis: ſed actus hominis tantum habet de merito, quantum Deus acceptat, & non plus: ergo oportet vt eliciatur ſecundum voluntatem Dei, ſed Deus vult, vt prius ſit informata voluntas gratia, & charitate, quàm eliciat actum meritorium: vt patet auctoritate ſacri canonis in locis pluribus. Et Auguſt. igitur. *Libro quinq; hæreſû.* Secunda concluſio. Actus meritorius quantum ad ſubſtantiam, & intentionem ſimul cauſatur a voluntate, & gratia: ſic tamen quòd quantum ad formale meriti, ſcilicet quantum ad acceptationem paſſiuam, principalius eſt a gratia. Prima pars ſic probatur. Primo de voluntate, quia omnis actio meritoria eſt in poteſtate mœrentis, ergo voluntas concurrit ibi actiue. De gratia vero ſic patet, quia ex ea parte dandum eſt auxilium, ex qua maior eſt indigentia, ſed plus indiget voluntas auxilio inquantû actiua, quàm inquantum receptiua, quia de ſe eſt diſpoſita ad recipiendum: igitur. Vnde: Augu. *Super pſal. 74* dicit. Charitas modo eſt ignis. In futuro autem erit caminus. Vnde propheta. Cuius ignis eſt in ſyon, & caminus in Hieruſalem. Tam autem ignis, quàm caminus dicunt actiuitatem. Et ſi quæras de modo quo concurrût inuicem voluntas, & gratia in productione actus. Dicendum, ꝙ in cauſis ſolet aſſignari triplex concurrendi modus: vt ponit doctor ſubtilis. Primus eſt quando cauſæ ex equo cauſant: ſicuti plures trahentes nauem. Secundus eſt quando vnus virtutem cauſandi accipit ab alio: ſicut ſol, & equus generant equum. Tertius modus eſt quando vnû eorum eſt altero principalius: ſed tamen minus principale nihil capit i cauſatione ſua a principaliori ſicut obiectum, & potentia cauſant intellectionem, & potêtia eſt principalius agens niſi Deus moueret mentem: & tamen obiectum non cauſat in virtute potentiæ nec econtra. Sic in propoſito, quo ad ſubſtratum meriti, volûtas eſt agês principalius, & gratia minus principale: non tamen accipit gratia a voluntate cauſalitatem ſuam. Secunda pars concluſionis probatur a Scoto. Magis e- *1. ſent. d. 3.* nim acceptatur actus, vt dignus præmio: quia eſt elicitus a charitate, quàm quia eſt a voluntate liberè elicitus: licet vtrunque neceſſario requiratur. Ponit exemplum de diuiſione alicuius corporis mediante cultello, quę principalius eſt a virtute motiua manus, quàm a cultello: tamen, quòd placeat viſui magis eſt a cultello. Item ſonus magis eſt ex percuſſion ecorporis ſonantis, quàm ex percuſſionis ordine: & tamen, quòd ſit acceptabilis auditui magis eſt ex ordine percuſſionis: aliud exemplum. Licet pater principalius concurrat in generatione filij, quàm mater: poteſt tamen filius eſſe magis diligibilis alicui: quia eſt matris, quàm quia eſt patris. Sic in propoſito actus inquantum meritorius ſiue acce-

ptus Deo plus eſt a gratia, quàm a voluntate. Et ſecundum hoc poteſt exponi illud Aug. Gratia ſe hab et ad liberum arbitrium ſicut ſeſſor ad equum. Et illud etiam, quòd voluntas reſpectu gratiæ eſt pediſſequa, & non prę uia. Volũtas enim eſt quaſi equus liber: & gràtia quaſi ſeſſor per modũ naturæ inclinans ad obiectum per modum determinantis ſecundum cuius inclinationem curſus voluntatis placet. Aliter autem non placeret ſicut quando eſt peccatum veniale, vel actus indifferens quando autem ſeſſor abijcitur, quod ſit per peccatum mortale omnino ipſa voluntas ſit diſplicens. Tertia concluſio. Habens gratiam poteſt de condigno mœreri vitam æternam, cõparando opus eius ad gratiæ dignitatem: & ad pollicentis veritatem: & ad operis arduitatem: patet ex ſecundo notabili. Item ſic probatur conclu-
1. 2. q. ſio a doctore ſancto: quia in ope-
14. ar. 1 rante per gratiam valor operis attenditur non ex libertate arbitrij tantum, ſed ex dignitate gratiæ, quæ facit hominem filiũ Dei, cui ex ipſo iure debetur hæreditas, iuxta illud ad Rom. viii.
Ro. 8. Si filij, & hæredes: hæreditas autem illa eſt vita æterna. Ad primum ar. dicendum, quòd homo inquantum propria voluntate facit, quod dicitur, meretur alioquin actus iuſtitiæ quo quis reddit debitum, non eſſet meritorius, nec enim Deus ex bonis noſtris quærit vtilitatem, ſed gloriam. i. manifeſtationem ſuæ bonitatis. Ex hoc ergo mœremur, quia propter eius gloriam operamur. Ad ſecundum ar. dicẽdum, quòd procedit: inquantum opus mere comparatur ad voluntatem noſtram. Ad tertium ar. dicendum, quòd licet, non ſit ibi æqualitas omnimoda: eſt tamen commenſuratio per conuenientem proportionalitatem, ſicut fructus recte dicitur commenſurari ſemini: quando tantum excedit ſemen ſicut conueniebat fęcunditati ſemini.

*Vtrum per gratiam contingat mœreri gratia augmentum.*

*D. Thom. 1. 2. q. 103. ar. 1.*

SExto quæritur. Vtrum per gratiam contingat mœreri gratiæ augmentum. Primo ar. quòd non, quia gratia, non poteſt augeri cum ſit forma ſimplex. igitur. Secundo ar. Nihil inuariabile ſecundum eſſentiam augeri poteſt: ſed omnis forma conſiſtit in eſſentia inuariabili, vt patet per autorem ſex principiorum. igitur. Tertio ar. Charitas non põt diminui: ergo nec augeri: patet conſequentia: quia ſi augeretur hoc eſſet per additionem alicuius realitatis: quæ quidem realitas poſſet ab ea auferri. Si enim prima charitas potuit primo eſſe ſine gradu illo: ergo & ſine illo poterit remanere: añs aũt probatur: quia ſi gratia, ſiue charitas poſſit minui, aut hoc erit ꝑ peccatũ mortale, aut per peccatũ veniale. Non primũ quia totaliter ꝑ peccatũ mortale aufertur. Nec ſm̃, quia ſi veniale diminuit charitatẽ cũ gr̃a, nõ ſit infinitæ magnitudinis, ſequit̃, ꝙ veniale aliquotiẽs iteratũ totaliter auferret charitatẽ. Quarto ar. Cũ quis recipit præmiũ quod meruit: nõ debet ei alia merces: ergo ſi qs meret̃ augmentũ gr̃æ, ſequitur

ſequitur, quòd gratia augmentata non poteſt vlterius aliud prę-mium expectare. Quinto arg. Quod homo mœretur infallibiliter, ab eo conſequitur, niſi impediatur per peccatum ſequens: ergo ſi per vſum gratiæ mœretur quis augmentum gratiæ: ſequitur, quòd per quemlibet actum meritorium augetur gratia: quod non videtur verum. Sexto arg: Quod ex merito redditur, non eſt gratia: vt dicit Auguſti. ergo ſi gratia mœretur augeri: ſequitur, quòd gradus ille ſuperadditus in augmento, non erit gratia. Contra. Dicit Auguſti. ad Bonifacium. Gratia mœretur augeri, vt aucta mereatur perfici. Et vij. de trin. dicit. In rebus incorporeis idem eſt melius eſſe, quod maius eſſe; aliqua autem gratia eſt melior altera. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt ꝙ nihil gratiæ præexiſteniis manet idem numero in gratia aucta: ſed totum quod præfuit corrumpitur, & aliud indiuiduum perfectius illo generatur: & ad hoc ponitur ratio, quia termini motus ſunt incompoſſibiles: vt patet ex vii. phyſicorum. Sed contra arguit Sco. quia actus qui meretur augmentum gratiæ eſt meritorius: ergo præſupponit gratiam in inſtanti in quo elicitur: nõ autem illam partem gratiæ, quæ acquiritur, quia ſequitur actum, ſicut præmium ſequitur meritum, ergo præſupponit gratiam, quæ præexiſtebat, & per conſequens non corrumpitur illa in illo inſtanti. Si autem quis proteruiat dicens, ꝙ nunquam Deus auget charitatem in inſtanti, in quo habetur actus meritorius reſpectu augmenti,

*De Trini. li. 4.*

*t. c. 23.*

*1. d. 17. q. 1.*

ſed ſemper poſterius tempore; pro eo quòd non auget propter actum inquantum elicitur, ſed inquantum eſt in acceptatione diuina. Contra, hic non euadit difficultatem, quia in virtutibus moralibus, & intellectualibus virtus augetur per actum elicitum, & non quando actus ille nõ eſt, quia quod non eſt, nihil cauſat: ergo quando actus ille ineſt tunc eſt ratio augendi habitum. Si ergo tunc generetur nouũ indiuiduum, & corrumpatur indiuiduum, quod præfuit, ſequitur ꝙ actus augmentatiuus habitus non elicitur ab habitu, ſed a ſola potentia, quod videtur inconueniens, quia tunc actus augmẽtatiuus habitus eſſet imperfectior, quàm alius non augmentatiuus habitus elicitus ab habitu. Item in actibus augmentatiuis habitus, actus decimus poteſt eſſe imperfectior primo: & tamen per illum augetur habitus per aliquem gradum, ad quem non potuit augeri per prenium, quod non poſſet eſſe ſi totum præexiſtens corrumpatur. Sequitur ergo, ꝙ illud perfectius quod ſequitur decimum actum, non erit ex hoc, quia totaliter nouum indiuiduum generetur virtute decimi actus, ſed quia præexiſtenti aliquid additur. Item ſic arguit Sco. Calidum agens in frigidum antequam corrumpat totaliter frigidum remittit ipſum: ſi ergo in iſta remiſſione generatur indiuiduum, quæro a quo generante. Non enim poteſt dici, ꝙ calidum remittens frigidum, poſſit generare aliquod indiuiduũ frigidi: ergo nec nouum remiſſum, & per conſequens etiam in augmento non generatur totaliter

nouum

nouum indiuiduum. Confirmantur autem prædictę rationes per philoſophum dicentem. Auctum oportet manere: ergo in augmento non eſt corruptio præexiſtentis.

*1. de Generat. t.c. 38.*

Dicit ergo Scotus, ꝙ realitas illa poſitiua, quæ erat in minore charitate manet eadem realiter in maiore. Et ſi arguas, quia ex hoc videtur ſequi formã augeri ſubiectiue, cum ipſa eadẽ tranſmutetur de minori ad maius: hoc autem eſt falſum ſecundum auctorem ſex principiorũ: igitur. Reſpondet Scot. quia hoc non ſequitur, quia ipſa forma non manet, ſicut materia ſub forma: ſed ſicut natura in indiuiduo ſupra quam quodlibet indiuiduum aliquid addit. Et ratio defectus conſequentiæ eſt, quia id quod eſt ſubiectum vnius indiuidui etiam illud eſt mutabile ab eo indiuiduo in indiuiduum: ipſa autem forma ſicut vnius indiuidui non eſt ſubiectum: ita nec alterius, & per conſequens nec mutabilis de vno in aliud. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus vbi ſupra, realitas poſitiua, quæ præexiſtit in charitate minori, non eſt tota realitas poſitiua, quæ eſt in charitate maiori: probat, quia contraria in ſummo ſunt incompoſſibilia in ſummo. In gradibus vero remiſſis non, hoc autem non eſt niſi, quia aliquid eſt in contrario intenſo, quod non eſt in remiſſo. Nec poteſt dici, ꝙ illa incompoſſibilitas ſit ex aliqua habitudine ad ſubiectum. Prior enim eſt incompoſſibilitas formarum in ſe, quàm formarum in ſubiecto recipiente. Item eadem realitas non poteſt bis produci, ergo realitas illa quę per motum, vel mutationem acquiritur, non eſt eadem cum illa quæ præfuit. Et ſi inſtetur, quia ſecundum philoſophũ, differentiæ formales mutant ſpeciem, ſed differentia graduũ perfectionalium in eſſentia formæ ſi eſſet, eſſet differentia formalis: ergo non poteſt aliquis talis gradus addi eſſentiæ formæ manente eadem ſpecie.

*10. Metaph. t.c. 25.*

Reſpondet Sco. ꝙ philoſophus vocat ibi differẽtiam formalem, differentiã quidditatiuam, quando videlicet differentia illa additur quidditati priori, vt pars quidditatiua: talis autem non eſt differentia graduum perfectionalium. Poteſt n. dici, ꝙ non omnis differentia formarum eſt formalis, loquẽdo proprie de formali differentia, prout dicitur differentia ſecundum formas, ſicut non omnis differentia hominum eſt differẽtia in humanitate. Et ſi inſtetur, quia ſi realitas aliqua aduenit præexiſtenti, ergo gratia aucta non erit vna in ſpecie, quia includet aliquid accidentale naturæ ſpecificæ. Reſpondet Scot. ꝙ aliquid accidere naturæ ſpeciei poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ſic, ꝙ ſit extra rationem quidditatiuam ſpeciei, ſecundum quem modum differentia dicitur accidere generi. Alio modo, quia non facit per ſe vnũ cum eo cui accidit, ſicut albedo in corpore: primo ergo modo concedo, ꝙ albedo intenſa aliquid habet quod accidit naturæ ſpeciei, & ita etiam habet albedo remiſſa, immo omne indiuiduum aliquid habet, quod accidit naturæ ſpeciei, alias non contraheretur natura ſpeciei: tamen iſte gradus facit vnum per ſe cũ natura. Tertio notandum ſecundum

2. 2. q. 114. ar. 8. cundum Thom. id cadit ſub merito condigni ad quod motio gratiæ ſe extendit: motio autem alicuius mouentis non ſolum ſe extendit ad vltimum terminum motus, ſed ad totum progreſſum in motu. Terminus autẽ motus gratiæ, eſt vita æterna: progreſſus autem in hoc motu eſt ſecundum augmentum gratiæ: iuxta
Prou. 4 illud Prouer. iiij. Iuſtorum ſemita, quaſi lux ſplendens procedit, & creſcit vſque ad perfectum diẽ quæ eſt dies gloriæ. Sic igitur augmẽtum gratię cadit ſub merito condigni. Licet dicat Bon. id tantummodo cadere ſub merito congrui, ſed tamen primus modus dicendi eſt veriſimilior. Si enim habens gratiam, poteſt de condigno mœreri gloriã, quæ eſt gratia cõſummata multo magis videtur poſſe mœreri augmẽtationem gratiæ in via. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Per gratiã poteſt quis mœreri de condigno augmentũ gratiæ: patet ex tertio notabili. De modo aũt ſui augmenti patet in duobus primis notabilibus. Ad primum argumentum dicendum quòd gratia non eſt omnino ſimplex: licet enim non habeat partes quantitatiuas quantitate molis: habet tamen partes quantitatiuas quantitate virtutis. Ad ſecundum argumentũ dicit Bon. ꝙ forma vniuerſalis eſt inuariabilis: non autem forma ſingularis. Vel potius dicendũ, ꝙ forma ſingularis licet ſit inuariabilis ſubiectiuè, quia videlicet nõ poteſt eſſe ſubiectum mutationis: non eſt tamen inuariabilis terminatiuè; quia poteſt eſſe terminus mutationis. Ad tertium ar. dicendum, quòd licet de potentia ordinata non poſſit charitas minui, vt argumentum probat: poſſet tamen minui de potentia Dei abſoluta, non tamen ſic decet diuinam bonitatem minuere charitatem ſicut & augere. Ad quartum argumentũ dicendum, quòd præmium eſt terminus meriti. Eſt autem duplex terminus motus. ſ. vltimus, qui ſolum habet rationem termini: & medius qui habet rationem principii, & termini reſpectu diuerſorum: & talis terminus eſt augmentũ gratiæ. Ad quintum argu. dicendum, quòd quolibet actu meritorio mœretur homo augmentationem gratiæ, ſicut & gratiæ cõſummationem, quæ eſt vita ęterna: ſed vita æterna non ſtatim redditur, ſed ſuo tempore: ita nec gratia ſtatim augetur, ſed cum quis fuerit ad hoc ſufficienter diſpoſitus. Ad ſextum argu. dicendum, quòd Auguſt. loquitur de eo quod principaliter redditur ex merito humano inquantũ eſt a libero arbitrio, & non de eo quod principaliter datur ex libertate diuina ratione meriti inquantum eſt a gratia, cum etiam ipſa gloria, quæ eſt principalis merces meriti retineat nomen gratiæ, dicitur enim gratia conſummata.

*Vtrum aliquis poßit mœreri ſibi, vel alteri primam gratiam.*

*D. Thom. 1. 2. q. 114. ar. 5.*

Septimo quæritur. Vtrũ poſſit aliquis ſibiipſi, vel alteri mœreri primam gratiam? Primo arg: quòd poſſit homo ſibiipſi mœreri primam gratiam; quia dicit Auguſtinus, ꝙ fides mœretur,

mœretur iuſtificationem:iuſtificatur autem homo per primam gratiam : igitur. Secundo arg. Deus non dat gratiam, niſi dignis : ſed non eſt aliquis dignus aliquo dono, niſi qui ipſum meruerit ex condigno . igitur . Tertio ar. ꝙ poſſit hō mœreri alteri primam gratiam, quia dicitur.

*Iac.5.* Multum valet deprecatio iuſti aſſidua. Et ibidem præmittitur. Orate pro inuicē, vt ſaluemini. Salus aũt hominis non pōt eſſe niſi per gratiam: igitur. Cōtra. Ratio gratiæ repugnat mercedi

*Ro.4.* operum : iuxta illud. Si quis operatur merces, non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum. Primo notandum ſe

*1.2.q. ult.* cundum Tho. quòd donũ gratiæ cōſiderari poteſt dupliciter. Vno modo ſecundum rationem gratuiti doni. Alio modo ſecũdum naturam ipſius rei, quę donatur. Secundo notandũ ſecundũ Tho. ibidem, ꝙ non eſt ſimile de dono gratiæ, quod eſt donum Dei : & de dono humano. Omne.n. bonũ hominis procedit a Deo, non ſic autem a quocunq; dono humano : & ideo apud homines aliquis dicitur promœreri donũ iam acceptum, ſicut qui accepit equũ a domino: mœretur ipſum bene vtendo eo in ſeruitio domini, non ſic autem apud Deũ. Tertio notandum ſecundũ Tho. vbi ſupra, ꝙ opus noſtrũ habet rationem meriti ex duobus. Primo ex vi motionis diuinæ, & gratiæ ſpiritusſancti: & ſic habet rationem meriti de condigno. Alio modo ſecundum ꝙ procedit ex noſtro libero arbitrio, inquantum, ſcilicet aliquid voluntarie facimus: & ex eo eſt meritum congrui, quia congruum eſt, vt dum homo bene vtitur ſua virtute, Deus ſecundum ſuā ſuperexcellentem virtutem, & liberalitatē retribuat. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres cōclu. Prima eſt. Gratia ſm rationē gratiæ non pōt cadere ſub merito : patet quia ſi ex operibus iā non ex gratia. Secunda conclu. Prima gratia ſm naturā ipſius rei, quæ donatur, non pōt cadere ſub merito condigni non habentis gratiā, neq; etiā ſub merito iam habētis gratiam. Primā partem probat Tho. vbi ſup. Tum quia excedit proportionē naturæ. Tũ quia ante gratiam homo eſt in ſtatu peccati, quod eſt impedimentum promerendi de condigno. Secundam partē ſic probat, quia merces eſt quaſi terminus operis. Prima vero gratia ē principium cuiuslibet boni operis in nobis. Tertia cōclu. Solus Chriſtus potuit de condigno mœreri alteri primam gratiam, ſed tñ pōt alius iam habens gratiam mœreri de congruo alteri primā gratiam. Primam partē probat Thom. vbi ſupra, quia vnuſquiſque noſtrum mouetur a Deo per donum gratiæ, vt ipſe ad vitam æternam perueniat: & ideo meritum condigni vltra hanc motionem non ſe extendit. Anima vero Chriſti mota eſt a Deo per gratiam, non ſolum vt ipſe perueniret ad gloriam, ſed etiam vt alios ad gloriam adduceret, inquantum eſt caput eccleſiæ, & auctor ſalutis humanæ. Secundam partem probat Thom. Homo enim in gratia conſtitutus implet Dei voluntatem : ergo congruum eſt ſecundum amicitiæ proportionem, vt Deus impleat hominis voluntatem

in

In ſaluatione alterius: licet quandoque poſſit haberi impedimentum ex parte illius, pro quo iuſtus rogat. Dicit autem beatus Bonau. ꝙ nedum merito cõgrui: ſed etiam merito digni, poteſt iuſtus alteri mœreri primam gratiam, vt alias dictum eſt; ſed nõ de condigno. Ad primum argumentum dicendum ꝙ Augu. in lib. Retractationũ dicit, ſe aliquando in hoc fuiſſe deceptum, quia credidit initium fidei eſſe ex nobis, ſed conſummationem dari a Deo, & ad hoc videtur pertinere, ꝙ fides iuſtificationẽ mereatur. Sed ſuppoſito, ſicut fidei veritas habet, ꝙ initiũ fidei ſit in nobis a Deo, non poteſt actus fidei eſſe in nobis ante primam gratiam: ideo non poteſt eſſe meritorius primæ gratiæ ꝑ fidem, ergo iuſtificatur homo, non ꝙ homo credendo mœreatur iuſtificationem, ſed quia dũ iuſtificatur credit nec aliter iuſtificaretur. Ad ſecundum argumentum dicit Thom. ꝙ Deus non dat gratiam, niſi dignis: non tamen ita, ꝙ prius fuerint digni: ſed quia ipſe per gratiam facit eos dignos, qui ſolus poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine. Ad tertium argumentum dicendum, ꝙ impetratio orationis innititur miſericordiæ: meritum autem condigni innititur iuſtitiæ, & ideo multa orãdo impetrat homo ex Dei miſericordia, quæ tamen nõ mę retur ſecundum iuſtitiam.

*Vtrum per gratiam poſſit aliquis ſibi ipſi mœreri reparationem poſt lapſum.*

*D.Thom.1.2.q.vlt.ar.8.*

OCtauo quæritur. Vtrum per gratiam poſſit aliquis ſibiipſi męreri reparationẽ poſt lapſum, & perſeuerantiam? Primo arguitur ꝙ ſic, quia homo exiſtens in gratia per bona opera mœretur vitam æternam, ſed ad vitam non poteſt peruenire, niſi reparetur ſi cadat: igitur. Secundo arguitur. Non poſſe peccare cadit ſub merito, quo quis mœretur vitam æternam: ergo multomagis poteſt aliquis mœreri vt non peccet, quod eſt perſeuerare. Tertio arguit. Poteſt quis mœreri augmẽtum gratiæ, ergo multomagis perſeuerãtiam in gratia quam habet. Contra. Si auerterit ſe iuſtus a iuſtitia ſua. &c. Et ſequitur. Omnes iuſtitiæ eius, quas fecerit, non recordabuntur: ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc, vt reſurgat: & quantum ad ſecundũ ſic arguitur, quia multi habent opera meritoria, qui non conſequuntur perſeuerantiam: nec valet ſi dicas, quòd hoc eſt propter impedimẽtum peccati, quia hoc quod eſt peccare, opponitur perſeuerantiæ: ita ꝙ ſi quis perſeuerantiam mœreretur, Deus non permitteret eum peccare. Primo notandum, ꝙ ſicut di. Tho. aliqui dixerunt, ꝙ nullus mœretur abſolute vitam æternam niſi per actum finalis gratiæ, ſed ſolũ ſub conditione ſi perſeueret. Sed hoc irrationabiliter dicit: quia quandoque actus vltimę gratiæ non eſt magis meritorius: ſed minus quàm actus præcedentis. Vnde dicẽdum, ꝙ quilibet actus charitatis mœretur abſolute vitam æternam: ſed per peccatum ſequens ponitur impedimentum præcedenti merito, vt non ſortiatur

*Eze.18.*

*1. 2. q. vlt.*

tiatur effectũ, ſicut etiam cauſæ naturales deficiunt a ſuis effe-ctibus propter ſuperueniens im pedimentum. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, quòd homo dupliciter po teſt obtinere perſeuerantiam in bono. Vno modo per hoc, quòd liberũ arbitrium determinatur ad bonum per gratiam conſummatam, quod erit in gloria. Alio modo ex parte diuinę motionis, quæ inclinat hominem ad bonum. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Non poteſt quis ſibi mereri reparationem poſt lapſum futurum, neq; de condigno, neq; de congruo. Primum probat Tho. quia ratio meriti de condigno depẽdet ex motione diuinæ gratiæ, quæ interrumpitur per peccatum ſequens, ideo motio prioris gratiæ non ſe extendit ad illa beneficia, quæ poſtmodũ aliquis conſequitur a Deo. Secundum ſic probat, quia meritũ congrui, quo quis alteri meretur primam gratiã impeditur propter peccatum eius, cui meretur, ergo multo magis impeditur talis meriti efficacia propter peccatũ, quod eſt in eo, qui meretur. Secunda concluſio. Perſeuerantia gloriæ cadit ſub merito: non aũt perſeuerantia viæ. Probat Tho. qa illud cadit ſub merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrij moti a Deo, ſicut terminus, non autem id, quod comparatur ad prædictum motũ, ſicut principium. Perſeuerantia, aut gloria eſt terminus prædicti motus: non autẽ perſeuerantia viæ, quę dependet ſolum ex motione diuina, quæ eſt principiũ omnis meriti, igitur, &c. Ex quo ſequitur, quòd perſeuerantiæ bonum gratis a Deo datur cuicunq; datur. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad alia duo ex ſecunda cõcluſione.

*Vtrum ſub merito habentis gratiam cadant bona temporalia.*

*D. Tho. 1. 2. q. vltim. art. 4.*

NONO quæritur. Vtrũ ſub merito habentis gratiã cadant bona temporalia. Primo arguitur, ꝙ ſic, quia bona temporalia promiſſa ſunt in lege veteri, ſicut merces iuſtitiæ, vt patet Deut. 28. Secundo arg. propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, ſicut patet de Sodomitis, Gen. 19. ergo etiã propter bona opera aliqua præmiantur temporaliter. Contra. Bona temporalia, & mala ſimiliter ſe habẽt ad bonos, & malos, ergo nõ cadunt ſub merito bonorum. *Deut. 28.* *Gẽ. 19.*

Notãdum ſm Tho. quòd bonum hominis eſt duplex. Vnum ſimpliciter, quòd eſt vltimus finis eius, & ea, quæ ad hunc finem ducunt. Aliud autem eſt bonum ſm quid, cuiuſmodi ſunt temporalia bona, quæ poſſunt dupliciter conſiderari. Vno modo prout ſunt vtilia ad opera virtutum, quibus producimur in vitã æternam. Alio modo poſſunt conſiderari ſm ſe. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Bona temporalia ſm ſe nõ cadunt ſimpliciter ſub merito, ſed ſm quid. Ipſa vero cõſiderata, prout vtilia ad opera virtutũ ſimpliciter etiam cadunt ſub merito. Primam partem probat Tho. quia primum meriti habet rationem *1. 2. q. vlt.*

boni. Bona autem temporalia ſecundum ſe non ſunt ſimpliciter bona hominis, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet homines mouentur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus ſuum propoſitum conſequuntur Deo fauēte. Secundam partem ſic probat, quia ſimpliciter ſub merito cadūt omnia illa, quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem poſt primam gratiam. Vnde tantum dat Deus viris iuſtis de bonis temporalibus, ac etiam de malis, quantum eis expedit ad ſalutem, & intantum ſunt ſimpliciter bona hominis. Vnde in Pſal. Timentes autem Dominum: non minuentur omni bono. Et alibi. Non vidi iuſtum derelictum. Ad primum argumētum dicendum, ꝙ ſicut dicit Auguſtinus contra Fauſtum. In illis temporalibus promiſſis figuræ fuerunt futurorum ſpiritualiū. Carnalis enim ille populus promiſſis vitæ præſentis inherebat, & illorum non tantum lingua, ſed etiam vita figuralis fuit. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ, ſicut impijs aliquando infligitur punitio temporalis, nec tamen per eam liberantur ab æterna, niſi vere pœniteant ante mortem: ſic etiam iuſtis, quandoq; confertur bonum temporale, non vt præmiū principale, ſed inquantum per illud adiuuātur ad opera virtutum. Ad tertium argumentū dicendum, ꝙ licet æque omnia eueniant bonis & malis quantum ad ipſam ſubſtantiam bonorū, vel malorum temporaliū, non tñ quantū ad finē, quia boni per huiuſmodi viā ducunt ad beatitudinem, nō autē malis.

## SEQVITVR TERTIA PARS.

*IAM ſuperius dictum eſt de legali præceptione in prima parte principalis huius quiſi tractatus. Et de ſpeciali gratiæ perfectione in ſecunda. Nunc reſtat dicendum in tertia parte de virtutū qualificatione a malo reductiua, & in bonum directiua, & incliuatiua. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt virtutum generalis determinatio. Secundum eſt virtutum a donis, beatitudinibus, & fructibus formalis diſtinctio. Tertium eſt vniuſcuiuſque virtutis, tam Theologicæ, quam Cardinalis ſpecialis tractatio, ſiue declaratio.*

*Vtrum virtus humana ſit habitus actiuus reſpectu actus virtuoſi.*

*D. Tho. 1. 2. q. 55. art. 1.*

CIRCA primum primo quæritur. Vtrū virtus humana ſit habitus actiuus reſpectu actus virtuoſi? Primo arguitur, quòd non, quia relatio non eſt actiuum principium, nec aliquid eſſentialiter includens relationē, ſed habitus eſt ad aliquid ſm Philoſophum, igitur. Secundo arguitur. Vna actio requirit principium per ſe vnum, ſed aggregatum ex potentia, & habitu eſt vnum per accidens, & non per ſe, ergo nō poteſt eſſe principium operationis per ſe vnius. Tertio arguitur. Accidens non eſt ratio agendi in ſubiectum *v. Phiſicorū. 1. c. 25.*

biectum proprium, ſed operatio, ad quam ponitur habitus frequenter recipitur in potentia, cuius eſt ille habitus, igitur. Contra. Habitus eſt, quo habẽs vtitur dum voluerit ſecundum Commentatorem, ſed vti competit agenti. Nam patiens principio paſſiuo non vtitur. Primo notãdum, ꝙ ſicut dicit Thomas. Virtus nominat quandã potentiæ perfectionem determinatiuam ad actum. Sunt autẽ quædam potẽtiæ, quæ ſm ſeipſas determinantur ad ſuos actus, ſicut potentiæ naturales actiuæ, & ideo ſecundũ ſeipſas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ ſunt proprie hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ſunt indeterminatæ ad multa: determinantur autem ad certos actus per habitus, & ideo virtutes humanæ ſunt habitus, quandoq; tamen ſumitur nomen virtutis in communi, ac etiã nomina ſingularium virtutũ pro actu virtuoſo quemadmodũ nomen vitij quãdoq; ſumitur pro actu vitioſo, cum tamen vitium propriè dicatur habitus vitioſus. Secundo notandum, ꝙ aliqui dicunt ſubſtantiam actus, eſſe a potentia, intenſione vero talem, vel talem ab habitu. Sed contra hoc arguit Scotus, quia intentio actus non eſt accidens extrinſecum actui, ſed gradus intrinſecus: ita quòd actus intenſus eſt quoddam per ſe vnum, ergo nõ poteſt eſſe aliud principiũ ſubſtãtiæ actus, & aliud intentionis ſuæ. Item habitus agit per modum naturæ, & ſic quantum eſt de ſe agit quantum eſt de ſe agit quantum poteſt, ergo ſi intentio actus ſit ab habitu præciſe, quantumcunque operetur voluntas ex modico conatu ſemper eſſet actus eius æque intenſus. Tertio notandum ſecundum Scotũ ibidem, quòd attribuendo habitui rationem principij actiui reſpectu actus poteſt dici, quòd habitus eſt cauſa partialis actiua, & potentia etiam cauſa partialis reſpectu actus perfecti precedentis a potentia & habitu, licet ipſa potentia poſſet eſſe totalis cauſa reſpectu actus imperfecti præcedentis generationem habitus. Cum autem ſic concurrunt potentia, & habitus: ipſa potentia eſt cauſa prima, & principalis, quia videlicet illimitatior eſt in agendo, & vtitur ipſo habitu tanquàm determinatiuo ad ſpecialem actum. Non tamen indiget potẽtia abſolute habitu ad operãdum, ſed minus perfecte operatur ſine habitu, quàm cum habitu ſuppoſito æquali conatu ex parte potentiæ. Eſt ergo actus intenſior a potentia, & habitu quàm a ſola potentia. Non quidem, quòd potentia ſit cauſa ſubſtantiæ actus, & habitus ſit cauſa intenſionis quaſi duobus cauſatis correſpondeant duę cauſæ, ſed quia ambæ cauſæ concurrentes producunt actum perfectiorẽ, quàm altera ſola, qui tamen actus ſecundum ſe totum, & per ſe vnus, eſt a duabus cauſis diuerſo ordine cauſantibus. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, ꝙ bonitas moralis actus eſt quaſi quidam decor illius actus, includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiã, ad obiectũ, ad tempus, ad finem, ad locum,

[Margin notes: 3. de anima. — 1. 2. q. 55. ar. 1. — 1. d. 17. q. 1.]

ad modum. Et hoc ſpecialiter, vt iſta dicantur a recta ratione debere conuenire actui. Ita, ꝙ pro omnibus poſſumus dicere, ꝙ cõuenientia actus ad ratione͂ recta͂ eſt, qua poſita actus eſt bonus, qua non poſita quibuſcunq; alijs conueniat, non eſt bonus. Hæc igitur bonitas nullũ habet principiũ actiuum, ſicut nec aliquis reſpectus: relatio enim conſequens extrema neceſſario non habet cauſam propriam aliam ab extremis: quantum igitur ad bonitatem moralem, non oportet aliquem habitum habere ratione͂ proprij principij actiui, niſi quantum habet ratione principij actiui reſpectu ſubſtantiæ actus: ita quòd virtus moralis non addit ſupra ſubſtantiam habitus, vt eſt forma de genere qualitatis, niſi conformitatem habitualem ad ratione͂ rectam. Ide͂ enim habitus in natura, qui generatur ex actibus abſtine͂tiæ elicitis cum ratione erronea in eliciente manens, poſtea cum ratione recta eſſet virtus abſtinentiæ, & prius non fuit, nec tamen aliquid mutatur circa iſtum habitum in ſe ſed tantũ nunc coniungitur prude͂tiæ prius aũt no͂. Quinto notandum ſm Scotum, vbi ſupra, quòd virtus moralis non moderatur actiue paſſionem quaſi factam ab obiecto faciat eam minore͂, ſed habitus poteſt facere obiectum minus conueniens potentiæ habituatæ, quàm non habituatæ. Virtus ergo moderatur paſſionem non iam factam, ſed fiendam, pro quanto cum prudentia coexiſtente inclinat potentiam, vt fugiat immoderata delectabilia, quę nata ſunt inferre delectationes immoderatas. Moderatur ergo non quidem delectatione͂ inexiſtentem minuendo, ſed immoderatam, quæ ineſſet præcauendo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Virtus habet rationem principij actiui, probatur ſecundum Scotum, quia quatuor conditiones attribuimus habe͂ti virtutem, & generaliter cuicunque habenti habitum, videlicet operari delectabiliter faciliter expeditè, & promptè, ſed iſtæ conditiones non poſſunt eſſe, niſi a principio actiuo, igitur. De prima patet, quia delectatio in opere non eſt, niſi a principio actiuo. De ſecunda patet, quia potentia, in qua eſt habitus, eſt ex ſe ſumme diſpoſita ad recipiendum actum, quia non habet aliquid contrarium, ergo habitus, per quem facilitatur diſponit ipſam ad agendum, non ad patiendum. De tertia patet, quia cui competit impediri, ei competit, quia cui expeditio, ſed impediri competit agenti, igitur. De quarta patet, quia cuius eſt tarde operari eius eſt promptitudo, ſed tarde operari conuenit agenti inquantum eſt actiuum, & non inquantum eſt paſſiuum, igitur. Præterea pro concluſione eſt experientia cõmunis, qua quis experitur ſe habituatum ex æquali conatu habere perfectiorem operationem, quàm poſſet habere non habituatus, quæ perfectio actus non poſſet attribui habitui, ſi eſſet tantum principium paſſiuum inclinans ad recipiendum, quia ſaltem, vt videtur in priori inſtanti naturæ, in quo elicitur priuſquàm recipiatur in pote͂tia eſſet æqualis ratio principij actiui in elicie͂do.

Ad

Ad primum argu. dicendũ ſm ſco. ꝙ aliquid cui relatio eſt eadem, poteſt eſſe principium actiuum: licet relatio non ſit principium actiuum: nec etiam id cui relatio eſt eadem eſt principium actiuum per rationem relationis ſed per rationem abſoluti. Põt igitur dici, ꝙ Philoſophus ponit habitum eſſe ad aliquid quia per identitatem realem includit reſpectum: & tamen non eſt tantum reſpectus: nec reſpectus eſt formaliter idẽ cum forma abſoluta. Ad ſecundum argumentum dicit ſco. ꝙ vnius actionis ẽ vnum principium per ſe in vno ordine principiandi: tamen poſſunt eſſe multa principia in diuerſo ordine principiandi, quorũ nõ ſit vnitas: niſi vnitas ordinis: licet, & quandoque cum vnitate ordinis concurrat vnitas accidentis, & ſubiecti inter hæc ordinata: ſed hoc accidit ſicut ĩ propoſito in potẽtia, & habitu. Ad tertium argu. dicit ſco. ꝙ accidens bñ poteſt eſſe principiũ alicuius effectus receptibilis in ſuo ſubiecto ſicut ſpẽs intelligibilis eſt principium intellectionis recepte in intellectu poſsibili, & ita forma poteſt eſſe principium quo, reſpectu tranſmutationis ſui ſubiecti.

*Vtrum habitus intellectuales ſint ... virtutes.*

*D. Tho. 3. d. 23. ar. 6. & 1. 2. q. 57. ar. 1.*

SECVNDO quæritur Vtrum habitus intellectuales ſint virtutes. Arg. ꝙ non quia uirtus eſt eorum per quæ fit homo felix eo ꝙ felicitas eſt virtutis præmium: vt dicitur, ſed habitus intellectuales non conſiderant actus humanos, per quos homo beatitudinẽ adipiſcitur, ſed magis res naturales, & diuinas. igitur. Contra. Philo. vocat habitus intellectuales virtutes. Primo notandum ſecundum Tho. ꝙ duplici ratione aliquis habitus dicitur, virtus. Vno modo, quia facit facultatẽ bene operandi. Alio modo, quia cum facultate facit, etiam bonum vſum: & hoc pertinet ad habitus qui reſpiciunt partem appetitiuam. eo ꝙ vis appetitiua animæ eſt, quæ facit vti omnibus potentijs, & habitibus. habitus autem intellectuales cũ non reſpiciant partem appetitiuã ſed ſolum intellectiuam poſſunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bone operationis. Non tamen quaſi facientes bene vti. Ex hoc enim ꝙ aliquis habet habitum ſcientiæ nõ inclinatur ad vtendum, ſed fit potens conſiderare verum cuius ſcientiam habet. Quod autem vtatur ſcientia habita hoc eſt mouente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem, vt charitas vel iuſtitia, facit bene vti huiuſmodi habitibus intellectualibus. Secundo notandum ꝙ Philoſoph. ponit tres virtutes intellectuales circa ſpeculabilia ſcilicet ſapientiam: ſcientiam: & intellectum. Et duas circa operabilia. ſcilicet artem: & prudentiã. Differunt autem tres primę ab inuicẽ, quia intellectus reſpicit verum per ſe notum quòd ſtatim percipitur ab intellectu cognitis terminis. ſcientia vero reſpicit verum cognoſcibile per inquiſitionem rationis. ſapientia vero reſpicit verum

*Ethic. lib. 2.*

*Ethic. lib. 6.*

1. 2. q. 57. ar. 1

*Ethic. lib. 6.*

verū quòd eſt cognoſcibile quidem per inquiſitionē rationis. ſed præterea eſt primum, & maxime cognoſcibile ſecundum naturam. Sapientia enim conſiderat altiſſimas cauſas. vt dicitur, .i. methaphiſicæ. Vnde conuenienter iudicat, & ordinat de oībus, quia iudicium perfectum, & vniuerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Sapientia ergo eſt ſciētia quædā. habet enim id quòd commune eſt omnibus ſcientiis videlicet ex principijs demōſtrare concluſiones. Sed, quia habet aliquid propriū ſupra aliàs ſcientias, ſcilicet de omnibus iudicare non ſolum quantum ad concluſiones ſed etiam quātum ad prima principia. ideo habet rationem perfectioris virtutis quàm ſcientia ſimpliciter, patet itaq; ꝙ ſcientia dependet ab intellectu ſicut a principaliori, & vtrunque dependet a ſapientia ſicut a principaliſſimo. Ars autē, & prudentia differunt, quia ars eſt circa factibile. Et enim ars habitus cum vera ratione factiuus. Prudentia vero eſt circa agibilia. Eſt enim prudentia habitus cum vera ratione actiuus, Differunt autem facere, & agere: quia vt dicitur, ix. methaphiſicæ. Factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam in qua producitur aliqua forma realis: ſicut edificare: ſecare: & huiuſmodi. Agere autem nominat actum permanentē in ipſo agēte, quo videlicet nihil reale producitur in materia extrinſeca ſicut videre: velle: & huiuſmodi. Quoniam autem in humanis actibus ſe habent fines ſicut principia in ſpeculabilibus vt dicitur, vj. Ethicorum. ideo ad prudentiam requiritur ꝙ homo ſit bene diſpoſitus circa fines. quòd quidem eſt per appetitum rectū: ideo prudentia coexigit moralem virtutem, per quam ſit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non eſt bonum appetitus humani; ſed ipſorum operum artificialium. ideo ars non præſupponit appetitum rectum. Ex quibus patet, ꝙ prudētia ſuper aliàs virtutes intellectuales hoc habet. ꝙ facit non ſolum facultatem boni operis, ſed etiā bonum vſum, non quidem ratione habitus qui dicitur, prudentia: ſed ratione virtutis moralis quam coexigit. Et ſi quærat aliquis de opinione, & ſuſpitione, An ſint virtutes intellectuales. Dicendum ꝙ nō. quia habitus virtutis determinate ſe habet ad bonū. Bonum autē intellectus eſt verum. Opinio autem, & ſuſpicio quandoque ſe habent ad verum: & quandoque ad falſum. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra ꝙ ad bene operandum non ſolum requiritur quid fiat: ſed etiā quomodo fiat, videlicet nō ex impetu aut paſsione: ſed ſecundum rectam electionem. Electio autem eſt eorum quæ ſunt ad finē. & ideo ad rectā electionem requiritur debitus finis, & medium conueniens ad finem. Ad debitum autem finem diſponitur bono per virtutem moralem quæ perficit appetitum cuius obiectū eſt bonum, & finis. Ad medium autem conuenienter diſponitur homo per habitum rationis cuius eſt conſiliari, & inquirere de medijs conuenientibus ad finem. & ille habitus eſt prudentia. Vnde

*In Proœmio.*

*1.4.13.*

de patet, ꝙ prudentia eſt neceſſaria ad bene viuendum. Ponit autem philoſophus tres virtutes adiunctas prudentiæ, videlicet Eubuliam, quæ eſt habitus, quo bene conſiliamur: vt ibidem dicit philoſophus. Et Sineſim, quæ eſt bene iudicatiua de agẽdis ſecundum communem legem. Et Gnomin, quæ habet iudicare in his, in quibus deficit lex communis. Ratio autẽ huius adiunctionis eſt, quia circa agibilia humana tres actus rationis inueniuntur, ſcilicet conſiliari, iudicare; & præcipere. Quorum principalior eſt præcipere, & ad ipſum ordinantur alii, ideo prudentiæ, quæ eſt bene præceptiua tanquã principaliori annectũtur illę aliæ virtutes, tanquam ſecundariæ. Vnde patet, ꝙ quando prudentia dicitur bene conſiliatiua; & iudicatiua: non ſic eſt intelligendum, ꝙ bene conſiliari, & iudicare ſint immediate actus eius: ſed quia hos actus perficit mediantibus virtutibus ſibi ſubiectis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Quinque habitus intellectuales ſupradicti conuenienter dicuntur virtutes: patet, quia omnis habitus determinate ſe habens ad bonum, dicitur virtus: ſed illi quinque habitus ſunt huiuſmodi: igitur. Ad argumentum dicendum, ꝙ virtus eſt aliquorum dupliciter. Vno modo ſicut obiectorum, & ſic virtutes intellectuales aliæ a prudentia non ſunt eorum, per quæ fit homo beatus, niſi forte ſecundum ꝙ ly per dicit cauſam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis, quod eſt ſummũ ſpeculabile, quod Deus eſt. Alio mõ virtus eſt aliquorũ ſicut actuum; & hoc mõ virtutes intellectuales ſunt eorũ per quæ fit homo beatus inquãtum actus ipſarum poſſunt eſſe meritorij. [6. Ethi.]

*Vtrum ſufficienter diuidatur virtus per moralem, & intellectualem.*

*D. Thom. 3. d. 23. art. 1. & 1. 2. q. 58. art. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum ſufficienter diuidalur virtus per moralem, & intellectualem? Primo arg. ꝙ non. Virtus enim moralis dicitur a more. i. conſuetudine: ſed omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus: ergo omnis virtus eſt moralis. Secundo arg. Prudentia videtur eſſe aliquid medium inter virtutẽ moralem, & intellectualem: cõnumeratur enim intel ectualib. vi. ethicorum, & communiter numeratur inter virtutes cardinales, quæ ſunt morales: igitur. Tertio arg. Continentia, & perſeuerantia, ac etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales: nec etiam ſunt virtutes morales, quia non tenent mediũ in paſſionibus, ſed abundant in eis paſſiones: igitur. &c. Contra eſt philoſophus: diuidẽs virtutem in moralem, & intellectualem. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. Mos quandoque ſignat conſuetudinem: ſicut dicitur Actuum xv. Niſi circuncidamini ſecundum morẽ Moyſi. &c. Quandoque inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid: ſicut dicitur ii. Machabæ. xj. Leonum more irruentes &c. Et hoc ſecũdo mõ dicitur virtus moralis a more. [6. Ethi.] [2. Ethi.] [1. 2. q. 58. ar. 1] [Act. 15] [Mac. 11]

 Huic

Huic autem ſignificationi propinqua eſt alia ſignificatio, quia conſuetudo facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum eſt autem, quòd inclinatio ad actũ proprie conuenit potentiæ appetitiuæ. cuius eſt mouere omnes potentias ad agendum: & ideo illa virtus, quæ eſt in appetitu dicitur moralis: illa autem, quæ eſt in intellectu, dicitur intellectualis. Cum autem in homine non ſit niſi duplex principiũ humanorum actuum, ſcilicet intellectus, & appetitus, quæ ſunt duo mouentia in homine: vt dicitur iij. de anima: ideo oportet, quòd virtus humana ſit moralis, aut intellectualis. In hac autem diuiſione non comprahenduntur virtutes theologicæ: ſunt enim ſupra virtutes humanas. Sunt. n. virtutes hominis, prout eſt factus particeps diuinæ gratiæ.

Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, virtus moralis poteſt eſſe ſine quibuſdam intellectualibus, ſicut ſine ſapientia, ſcientia, & arte: non autem ſine intellectu & prudentia. Virtus enim moralis eſt habitus electiuus, id eſt faciens electionem ad quam requiritur: non ſolum debita intentio finis, quæ fit per virtutem moralem: ſed etiam acceptio recta eorum, quæ ſunt ad finem, quod fit per rationem rectè conſiliantem, iudicantem, & pręcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & virtutes ſibi annexas: vt ſupra dictum eſt: ideo virtus moralis non poteſt eſſe ſine prudentia, & per cõſequens nec ſine intellectu. Per intellectum enim cognoſcũtur principia prima tam in ſpeculabilibus, quàm etiam in operabilibus. Tertio notandum, quòd aliæ virtutes intellectuales poſſunt eſſe ſine virtute morali: non autem prudentia. Quod declarat Tho. vbi ſupra, quia prudentia eſt recta ratio agibilium non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particularibus, in quibus ſunt actiones, recta autem ratio præexigit principia ex quibus procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non ſolum ex principiis vniuerſalibus, ſed etiã ex particularibus. Circa autem principia vniuerſalia agibilium homo recte ſe habet per intellectum principiorum, vel etiã per aliquam ſcientiam practicã. Circa vero principia particularia, quæ ſunt fines: oportet quòd perficiatur per aliquos habitus ſecundum quos fiat homini quodam modo connaturale recte iudicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem. Virtuoſus enim recte iudicat de fine virtutis, quia ſicut dicitur. Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei: *3. Ethi.* ideo prudentia coexigit virtutẽ moralem. Non ſic autem eſt de arte, quia principia artificialiũ non diiudicantur bene, vel male ſecundum diſpoſitionem appetitus noſtri, quemadmodum fines qui ſunt moralium principia, ſed ſolum per conſiderationem rationis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter virtus humana per moralem, & intellectualem diuiditur: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Non poteſt virtus moralis eſſe ſine prudentia, & intellectu: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Prudentia non poteſt eſſe ſine virtute morali: patet

patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum patet ſolutio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentũ dicit Tho. quòd prudentia eſſentialiter eſt intellectualis virtus: ſed tamen ſecundum materiam conuenit cum moralibus virtutibus, & ſecundum hoc aliquando virtutibus moralibus connumeratur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd continentia a delectationibus, & perſeuerantia inter triſtitias non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute, vt dicit Philoſophus.

7.Ethi.

*Vtrum virtutes morales circa operationes diſtinguantur ab illis circa paſſiones.*

*Thom.3.d.q.23.art.4. & 1.2.q.60. art.1.*

QVarto quæritur. Vtrum virtutes morales, quæ ſunt circa operationes diſtinguantur ab illis, quæ ſunt circa paſſiones. Arguitur quòd non, quia dicit philoſophus, ꝙ omnis virtus moralis eſt circa delectationes, & triſtitias optimorum operatiua; ergo eadem virtus, quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa operationes.

2.Ethi.

Contra. Philoſophus ponit iuſtitiam circa operationes: temperantiam autem, & fortitudinem circa paſſiones quaſdam. Primo notandum, quòd ſicut dicit philoſophus: paſſiones neq; virtutes ſunt neque malitiæ, paſſio enim eſt motus quidam. Virtus autem eſt principium motus, ſiue operationis. Sicut autem dicit Auguſt. Stoici poſuerunt paſſiones animi non eſſe in virtuoſo. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Ariſtoteles, qui ſectam illam inſtituit: vt di. Augu. poſuerunt, quòd paſſiones ſimul poſſunt eſſe cum virtute morali: ſed ad medium reductæ. Hæc autem diuerſitas, ſicut Auguſt. ibidem dicit, magis erat verbalis, quàm realis. Stoici enim vocabant paſſiones, affectiones rationi repugnantes, quæ ſi ex ratione oriantur, in ſapiente, ſeu in virtuoſo eſſe non poſſunt. Si aũt ſubito oriantur in virtuoſo, poſſunt contingere. Peripatetici vero quoſcunque motus appetitus ſenſitiui vocant paſſiones: & tales poſſunt eſſe in virtuoſo secũdum quòd ſunt a ratione ordinati. Secundo notandũ, quòd ſicut dicit Tho. operatio, & paſſio dupliciter poſſunt comparari ad virtutem. Vno modo ſicut effectus, & hoc modo omnis moralis virtus eſt circa operationes bonas, quarum eſt productiua, & circa delectationem aliquam, vel triſtitiam, quæ ſunt paſſiones. Alio modo ſicut materia circa quam: & hoc modo oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones: cuius ratio eſt, quia bonum & malum in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ipſas operationes qualitercunque homo efficiatur ad eas: & in talibus oportet, quòd ſit aliqua virtus directiua operationum ſecũdum ſeipſas, & in huiuſmodi operationibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: & propter hoc iuſtitia, & partes eius proprie ſunt circa operationes, ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam vero operationibus, bonum & malum attẽditur ſecun-

2.Ethi.

De ci. Dei li. 9.

De ci. De li. 8. [marginal note beside "ſectam illam inſtituit"]

1. 2. q. 60. art. 2

ſolum ſecundum commenſurationem ad operantem, ſecundum videlicet. quòd homo bene, vel male afficitur circa huiuſmodi: & propter hoc oportet, quòd virtutes in talibus ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animę paſſiones, ſicut patet de temperantia, & fortitudine, & aliis huiuſmodi. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd quandoque contingit, quòd in operationibus, quæ ſunt ad alterum prętermittitur bonum virtutis, propter inordinatam animi affectionem: & tunc inquantum corrumpitur commenſuratio exterioris operationis eſt corruptio iuſtitiæ. Inquantum vero corrumpitur commenſuratio interiorum paſſionum eſt corruptio alicuius alterius virtutis, ſicut cum propter iram aliquis alium percutit in ipſa percuſſione indebita corrumpitur iuſtitia. In immoderantia vero iræ corrumpitur manſuetudo, & idem patet in aliis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Licet omnis virtus moralis ſit circa operationes, & paſſiones tanquam circa effectus, tamen alia eſt virtus moralis, quæ reſpicit operationes, vt obiectum, ſiue materiam circa quam: & alia quæ hoc modo reſpicit paſſiones: patet ex dictis.

Ad argumen. patet ſolutio ex ſecundo notabili.

*Vtrum conuenienter ponantur quattuor virtutes cardinales.*

*D.Tho.1. 2. q. 61. ar.1.2.3. Dur. 3. d. 33. q.5.*

Qvinto quæritur. Vtrũ conuenienter ponãtur quattuor virtutes cardinales. Arg. quòd non, quia prudentia eſt directiua omnium virtutum moralium, ergo ipſa ſola eſt virtus principalis. Contra, dicit Gregor. In quattuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. virtus humana, quæ ſimpliciter habet rationem virtutis dicitur illa, quæ non ſolum facultatem bene agendi facit, ſed etiam ipſum vſum boni operis, & talis eſt virtus moralis: ideo conuenienter inter virtutes morales ponuntur illę, quę principales dicuntur, ſiue cardinales præter prudentiam, quæ intellectualis eſt virtus, quæ tamen cum moralibus communicat ſecundum materiam: vt ſup. dictum eſt. Eſt autem aduertendum, quòd virtus cardinalis dicitur a cardine. Sicut enim oſtiũ domus cardine vertitur: & cœlũ cardinibus Arctico, & Antarctico mouetur, ſic humana vita his virtutibus diſponitur, & ſunt quaſi principium aperturæ domus Dei: non tamen finem vltimum immediate intuẽtur, quemadmodum virtutes theologales. Secundo notandum ꝙ ſicut di. Tho. vbi ſupra, virtutes cardinales a diuerſis diuerſimode accipiuntur: quidam enim eas accipiunt ſecundum quaſdã generales conditiones in omni virtute inuentas,

*1. 2. q. 61. ar. 1. 2. 3.*

inuentas, ita ſcilicet, quòd prudentia ſit rectitudo quædam diſcretionis in quibuſcunque acti bus, vel materiis, iuſtitia autem ſit quædã rectitudo animi per, quam operatur homo, quod debet in quacunque materia. Temperantia vero ſit quædm diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcunque paſſionibus, vel operationibus imponit. Et fortitudo ſit quędam diſpoſitio animi per, quam firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem contra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationum labores. Hęc autem quattuor ſic diſtincta non important diuerſitatem habituum virtuoſorum quantum ad iuſtitiam temperantiam, & fortitudinem. Solũ autem hoc, quod eſt rectitudo diſcretionis, quod attribuitur prudentiæ videtur diſtingui ab aliis tribus inquantum hoc eſt rationis per eſſentiam: alia vero tria pertinent ad appetitum: alii vero, & melius accipiunt has quattuor virtutes ſecundum, quòd determinantur ad materias ſpeciales. Vnaquæque quidem illarum ad materiam in qua principaliter laudatur illa generis conditio a qua nomen virtutis accipitur, & ſic ſunt ſpeciales virtutes ab inuicem, & ab aliis diuiſæ. Dicuntur tamen principales reſpectũ aliarum propter principalitatem materiæ, vel actus. Puta prudentia, quæ præceptiua eſt: iuſtitia, quæ eſt circa actiones debitas, & circa æquales. Temperantia, quæ reprimit concupiſcentias, & delectationes tactus. Fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Patet itaque ex dictis, quòd prædictæ quattuor virtutes conuenienter dicuntur generales cardinales, & principales propter principalitatem ratione materiæ. Aliæ enim virtutes poſſunt habere aliquas principalitates.

Tertio notandum ſecundum Bonauenturam in. iii. diſtinction. xxxiii. quòd virtutes cardinales vno modo dicuntur virtutes, quia habilitant ad opera moralia. Alio modo, quia pręter hoc eleuant ad opera meritoria. Primo modo dicuntur virtutes politicæ, & radicaliter ſunt a natura: completiue vero ab operum frequentia, & perſeuerantia; vel a gratiæ influentia, vel ex vtraque cauſa. Et poteſt exemplum dari. Equus enim habet a natura aptitudinem ad ambulandum, quę quidem aptitudo ad complementum reduci poteſt per aſſuefactionem, vel per ſeſſoris induſtriam per vtrunque. Secundo autem modo ortum habent a diuino munere, ſiue a gratia, non a natura: quia enim eleuant potentiam ſupra ſe ſunt ſupranaturalem potentiam, & ſupra actum ipſius, qui ineſt ei ex naturali facultate. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter ponuntur quattuor virtutes cardinales viatori neceſſarię. Prima pars patet: quia Gen. xi. ſcribitur, ꝙ fluuius, qui egrediebatur de loco voluptatis, diuidebatur in quattuor capita. Ibi gloſa habet, quod illa quattuor capita ſunt quattuor virtutes cardinales, ſcilicet prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo. Sumit autem Bon. numerum, & ſufficientiam iſtarum virtutum multis modis.

[Margin: 3.d.33.] [Margin: Gen. ii.]

Ex

biectum proprium, ſed operatio, ad quam ponitur habitus frequenter recipitur in potentia, cuius eſt ille habitus, igitur. Contra. Habitus eſt, quo habẽs vtitur dum voluerit ſecundùm Commentatorem, ſed vti competit agenti. Nam patiens principio paſſiuo non vtitur. Primo notãdum, ꝙ ſicut dicit Thomas. Virtus nominat quandã potentiæ perfectionem determinatiuam ad actum. Sunt autẽ quædam potẽtiæ, quæ ſm ſeipſas determinantur ad ſuos actus, ſicut potentiæ naturales actiuæ, & ideo ſecundũ ſeipſas dicuntur virtutes. Potentiæ autem rationales, quæ ſunt proprie hominis, non ſunt determinatæ ad vnum, ſed ſunt indeterminatæ ad multa: determinantur autem ad certos actus per habitus, & ideo virtutes humanæ ſunt habitus, quandoq; tamen ſumitur nomen virtutis in communi, ac etia nomina ſingularium virtutũ pro actu virtuoſo quemadmodũ nomen vitij quãdoq; ſumitur pro actu vitioſo, cum tamen vitium propriè dicatur habitus vitioſus.

3. de anima.

1. 2. q. 5. ar. 1.

Secundo notandum, ꝙ aliqui dicunt ſubſtantiam actus, eſſe a potentia, intenſione vero talem, vel talem ab habitu. Sed contra hoc arguit Scotus, quia intentio actus non eſt accidens extrinſecum actui, ſed gradus intrinſecus: ita quòd actus intenſus eſt quoddam per ſe vnum, ergo nõ poteſt eſſe aliud principiũ ſubſtãtiæ actus, & aliud intentionis ſuæ. Item habitus agit per modum naturæ, & ſic quantum eſt de ſe agit quantum eſt de ſe agit quantum poreſt, ergo ſi intentio actus ſit ab habitu præciſe, quantuncunque operetur voluntas ex modico conatu ſemper eſſet actus eius æque intenſus. Tertio notandum ſecundum Scotũ ibidem, quòd attribuendo habitui rationem principij actiui reſpectu actus poteſt dici, quòd habitus eſt cauſa partialis actiua, & potentia etiam cauſa partialis reſpectu actus perfecti procedentis a potentia & habitu, licet ipſa potentia poſſet eſſe totalis cauſa reſpectu actus imperfecti præcedentis generationem habitus. Cum autem ſic concurrunt potentia, & habitus: ipſa potentia eſt cauſa prima, & principalis, quia videlicet illimitatior eſt in agendo, & vtitur ipſo habitu tanquàm determinatiuo ad ſpecialem actum. Non tamen indiget potẽtia abſolute habitu ad operãdum, ſed minus perfecte operatur ſine habitu, quàm cum habitu ſuppoſito æquali conatu ex parte potentiæ. Eſt ergo actus intenſior a potentia, & habitu quàm a ſola potentia. Non quidem, quòd potentia ſit cauſa ſubſtantiæ actus, & habitus ſit cauſa intenſionis quaſi duobus cauſatis correſpondeant duç cauſæ, ſed quia ambæ cauſæ concurrentes producunt actum perfectiorẽ, quàm altera ſola, qui tamen actus ſecundum ſe totum, & per ſe vnus, eſt a duabus cauſis diuerſo ordine cauſantibus. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, ꝙ bonitas moralis actus eſt quaſi quidam decor illius actus, includens aggregationem debitæ proportionis ad omnia, ad quæ debet actus proportionari, puta ad potentiã, ad obiectũ, ad tempus, ad finem, ad locum,

1. d. 17. q. 1.

ad modum. Et hoc ſpecialiter, vt iſta dicantur a recta ratione debere conuenire actui. Ita, ꝙ pro omnibus poſſumus dicere, ꝙ cõuenientia actus ad rationẽ rectã eſt, qua poſita actus eſt bonus, qua non poſita quibuſcunq; alijs conueniat, non eſt bonus. Hæc igitur bonitas nullũ habet principiũ actiuum, ſicut nec aliquis reſpectus: relatio enim conſequens extrema neceſſario non habet cauſam propriam aliam ab extremis: quantum igitur ad bonitatem moralem, non oportet aliquem habitum habere rationẽ proprij principij actiui, niſi quantum habet ratione principij actiui reſpectu ſubſtantiæ actus: ita quòd virtus moralis non addit ſupra ſubſtantiam habitus, vt eſt forma de genere qualitatis, niſi conformitatem habitualem ad rationẽ rectam. Idẽ enim habitus in natura, qui generatur ex actibus abſtinẽtiæ elicitis cum ratione erronea in eliciente manens, poſtea cum ratione recta eſſet virtus abſtinentiæ, & prius non fuit, nec tamen aliquid mutatur circa iſtum habitum in ſe ſed tantũ nunc coniungitur prudẽtiæ prius aũt nõ. Quinto notandum ſm Scotum, vbi ſupra, quòd virtus moralis non moderatur actiue paſſionem quaſi factam ab obiecto faciat eam minorẽ, ſed habitus poteſt facere obiectum minus conueniens potentiæ habituatæ, quàm non habituatæ. Virtus ergo moderatur paſſionem non iam factam, ſed fiendam, pro quanto cum prudentia coexiſtẽte inclinat potentiam, vt fugiat immoderata delectabilia, quę nata ſunt inferre delectationes immoderatas. Moderatur ergo non quidem delectationẽ inexiſtentem minuendo, ſed immoderatam, quæ ineſſet præcauendo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Virtus habet rationem principij actiui, probatur ſecundum Scotum, quia quatuor conditiones attribuimus habẽti virtutem, & generaliter cuicunque habenti habitum, videlicet operari delectabiliter faciliter expeditè, & promptè, ſed iſtæ conditiones non poſſunt eſſe, niſi a principio actiuo, igitur. De prima patet, quia delectatio in opere non eſt, niſi a principio actiuo. De ſecunda patet, quia potentia, in qua eſt habitus, eſt ex ſe ſumme diſpoſita ad recipiendum actum, quia non habet aliquid contrarium, ergo habitus, per quem facilitatur diſponit ipſam ad agendum, non ad patiendum. De tertia patet, quia cui competit impediri, ei competit, quia cui expeditio, ſed impediri competit agenti, igitur. De quarta patet, quia cuius eſt tarde operari eius eſt promptitudo, ſed tarde operari conuenit agenti inquantum eſt actiuum, & non inquantum eſt paſſiuum, igitur. Præterea pro concluſione eſt experientia cõmunis, qua quis experitur ſe habituatum ex æquali conatu habere perfectiorem operationem, quàm poſſet habere non habituatus, quæ perfectio actus non poſſet attribui habitui, ſi eſſet tantum principium paſſiuum inclinans ad recipiendum, quia ſaltem, vt videtur in priori inſtanti naturæ, in quo elicitur priuſquàm recipiatur in potẽtia eſſet æqualis ratio principij actiui in eliciẽdo.

Ad

Ad primum argu.dicendũ ſm ſco.ꝙ aliquid cui relatio eſt eadem, poteſt eſſe principium actiuum: licet relatio non ſit principium actiuum: nec etiam id cui relatio eſt eadem eſt principium actiuum per rationem relationis ſed per rationem abſoluti. Pōt igitur dici, ꝙ Philoſophus ponit habitum eſſe ad aliquid quia per identitatem realem includit reſpectum: & tamen non eſt tantum reſpectus: nec reſpectus eſt formaliter idẽ cum forma abſoluta. Ad ſecundum argumentum dicit ſco.ꝙ vnius actionis ẽ vnum principium per ſe in vno ordine principiandi:tamen poſſunt eſſe multa principia in diuerſo ordine principiandi,quorũ nõ ſit vnitas:niſi vnitas ordinis: licet, & quandoque cum vnitate ordinis concurrat vnitas accidentis, & ſubiecti inter hæc ordinata:ſed hoc accidit ſicut ĩ propoſito in potẽtia, & habitu. Ad tertium argu. dicit ſco.ꝙ accidens bñ poteſt eſſe principiũ alicuius effectus receptibilis in ſuo ſubiecto ſicut ſpẽs intelligibilis eſt principium intellectionis receptę in intellectu poſsibili, & ita forma poteſt eſſe principium quo,reſpectu tranſmutationisſui ſubiecti.

*Vtrum habitus intellectuales ſint uirtutes.*

*D. Tho.3.d.23.ar.6.& 1. 2.q.57.ar.1.*

SECVNDO quæritur Vtrum habitus intellectuales ſint virtutes. Arg.ꝙ non.quia uirtus eſt eorum per quæ fit homo felix eo ꝙ felicitas eſtvirtutis pręmium: vt dicitur, ſed habitus intellectuales non conſiderant actus humanos, per quos homo beatitudinẽ adipiſcitur, ſed magis res naturales, & diuinas. igitur. Contra. Philo.vocat habitus intellectuales virtutes. Primo notandum ſecundum Tho. ꝙ duplici ratione aliquis habitus dicitur, virtus. Vno modo, quia facit facultatẽ bene operandi. Alio modo, quia cum facultate facit,etiam bonum vſum:& hoc pertinet ad habitus qui reſpiciunt partem appetitiuam. eo ꝙ vis appetitiua animæ eſt, quæ facit vti omnibus potentijs, & habitibus. habitus autem intellectuales cũ non reſpiciant partem appetitiuã ſed ſolum intellectiuam poſſunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bone operationis. Non tamen quaſi facientes bene vti. Ex hoc enim ꝙ aliquis habet habitum ſcientiæ nõ inclinatur ad vtendum,ſed fit potens conſiderare verum cuius ſcientiam habet. Quod autem vtatur ſcientia habita hoc eſt mouente voluntate. Et ideo virtus quæ perficit voluntatem, vt charitas vel iuſtitia,facit bene vti huiuſmodi habitibus intellectualibus. Secundo notandum ꝙ Philoſoph. ponit tres virtutes intellectuales circa ſpeculabilia ſcilicet ſapientiam: ſcientiam :& intellectum. Et duas circa operabilia. ſcilicet artem: & prudentiã. Differunt autem tres primę ab inuicẽ,quia intellectus reſpicit verum per ſe notum quòd ſtatim percipitur ab intellectu cognitis terminis. ſcientia vero reſpicit verum cognoſcibile per inquiſitionem rationis. ſapientia vero reſpicit

Ethic. lib.2.

Ethic. lib.6.

1. 2.q. 57.ar.1

Ethic. lib.6.

verũ quòd eſt cognoſcibile quidem per inquiſitionẽ rationis. ſed præterea eſt primum, & maxime cognoſcibile ſecundum naturam. Sapientia enim conſiderat altiſſimas cauſas. vt dicitur, .i. methaphiſice. *In Prohemio.* Vnde conuenienter iudicat, & ordinat de oĩbus, quia iudicium perfectum, & vniuerſale haberi non poteſt niſi per reſolutionem ad primas cauſas. Sapientia ergo eſt ſciẽtia quædã. habet enim id quòd commune eſt omnibus ſcientiis. videlicet ex principijs demõſtrare concluſiones. Sed, quia habet aliquid propriũ ſupra aliàs ſcientias, ſcilicet de omnibus iudicare non ſolum quantum ad concluſiones ſed etiam quãtum ad prima principia. ideo habet rationem perfectioris virtutis quàm ſcientia ſimpliciter, patet itaq; ꝙ ſcientia dependet ab intellectu ſicut a principaliori, & vtrunque dependet a ſapientia ſicut a principaliſſimo. Ars autẽ, & prudentia differunt, quia ars eſt circa factibile. Et enim ars habitus cum vera ratione factiuus. Prudentia vero eſt circa agibilia. Eſt enim prudentia habitus cum vera ratione actiuus, *l.e. 13.* Differunt autem facere, & agere: quia vt dicitur, ix. methaphiſicæ. Factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam in qua producitur aliqua forma realis: ſicut edificare: ſecare: & huiuſmodi. Agere autem nominat actum permanentẽ in ipſo agẽte, quo videlicet nihil reale producitur in materia extrinſeca ſicut videre: velle: & huiuſmodi. Quoniam autem in humanis actibus ſe habent fines ſicut principia in ſpeculabilibus vt dicitur, vj. Ethicorum. ideo ad prudentiam requiritur ꝙ homo ſit bene diſpoſitus circa fines. quòd quidem eſt per appetitum rectũ: ideo prudentia coexigit moralem virtutem, per quam ſit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non eſt bonum appetitus humani; ſed ipſorum operum artificialium. Ideo ars non præſupponit appetitum rectum. Ex quibus patet, ꝙ prudẽtia ſuper alias virtutes intellectuales hoc habet, ꝙ facit non ſolum facultatem boni operis, ſed etiã bonum vſum, non quidem ratione habitus qui dicitur, prudentia: ſed ratione virtutis moralis quam coexigit. Et ſi quærat aliquis de opinione, & ſuſpitione, An ſint virtutes intellectuales. Dicendum ꝙ nõ. quia habitus virtutis determinate ſe habet ad bonũ. Bonum autẽ intellectus eſt verum. Opinio autem, & ſuſpicio quandoque ſe habent ad verum: & quandoque ad falſum. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra ꝙ ad bene operandum non ſolum requiritur quid fiat: ſed etiã quomodo fiat, videlicet nõ ex impetu aut paſsione: ſed ſecundum rectam electionem. Electio autem eſt eorum quæ ſunt ad finẽ. & ideo ad rectã electionem requiritur debitus finis, & medium conueniens ad finem. Ad debitum autem finem diſponitur bono per virtutem moralem quæ perficit appetitum cuius obiectũ eſt bonum, & finis. Ad medium autem conuenienter diſponitur homo per habitum rationis cuius eſt conſiliari, & inquirere de medijs conuenientibus ad finem. & ille habitus eſt prudentia. Vnde

de

de patet, ꝙ prudentia eſt neceſſaria ad bene viuendum. Ponit autem philoſophus tres virtutes adiunctas prudentiæ, videlicet Eubuliam, quæ eſt habitus, quo bene conſiliamur: vt ibidem dicit philoſophus. Et Sineſim, quæ eſt bene iudicatiua de agēdis ſecundum communem legem. Et Gnomin, quæ habet iudicare in his, in quibus deficit lex communis. Ratio autē huius adiunctionis eſt, quia circa agibilia humana tres actus rationis inueniuntur, ſcilicet conſiliari, iudicare; & præcipere. Quorum principalior eſt præcipere, & ad ipſum ordinantur alii, ideo prudentiæ, quæ eſt bene præceptiua tanquā principaliori annectūtur illæ aliæ virtutes, tanquam ſecundariæ. Vnde patet, ꝙ quando prudentia dicitur bene conſiliatiua; & iudicatiua: non ſic eſt intelligendum, ꝙ bene conſiliari, & iudicare ſint immediate actus eius: ſed quia hos actus perficit mediantibus virtutibus ſibi ſubiectis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Quinque habitus intellectuales ſupradicti conuenienter dicuntur virtutes: patet, quia omnis habitus determinate ſe habens ad bonum, dicitur virtus: ſed illi quinque habitus ſunt huiuſmodi: igitur. Ad argumentum dicendum, ꝙ virtus eſt aliquorum dupliciter. Vno modo ſicut obiectorum, & ſic virtutes intellectuales aliæ a prudentia non ſunt eorum, per quæ fit homo beatus, niſi forte ſecundum ꝙ ly per dicit cauſam efficientem, vel obiectum completæ beatitudinis, quod eſt ſummū ſpeculabile, quod Deus eſt. Alio mō virtus eſt aliquorū ſicut actuum; & hoc mō virtutes intellectuales ſunt eorū per quæ fit homo beatus inquātum actus ipſarum poſſunt eſſe meritorij.

8. Ethi.

*Vtrum ſufficienter diuidatur virtus per moralem, & intellectualem.*

*D. Thom. 3. d. 23. art. 8. & 1. 2. q. 58. art. 1.*

Tertio quæritur. Vtrum ſufficienter diuidatur virtus per moralem, & intellectualem? Primo arg. ꝙ non. Virtus enim moralis dicitur a more. i. conſuetudine: ſed omnium virtutum actus conſueſcere poſſumus: ergo omnis virtus eſt moralis. Secundo arg. Prudentia videtur eſſe aliquid medium inter virtutē moralem, & intellectualem: cōnumeratur enim intellectualib. vi. ethicorum, & communiter numeratur inter virtutes cardinales, quæ ſunt morales: igitur. Tertio arg. Continentia, & perſeuerantia, ac etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales: nec etiam ſunt virtutes morales, quia non tenent mediū in paſſionibus, ſed abundant in eis paſſiones: igitur. &c. Contra eſt philoſophus: diuidēs virtutem in moralem, & intellectualem. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. Mos quandoque ſignat conſuetudinem: ſicut dicitur Actuum xv. Niſi circuncidamini ſecundum morē Moyſi. &c. Quandoque inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid: ſicut dicitur ii. Machabæ. xj. Leonum more irruentes. &c. Et hoc ſecūdo mō dicitur virtus moralis a more.

6. Ethi.

2. Ethi.

1. 2. q. 58. ar. 1

Act. 15

Mac. 11

Huic autem ſignificationi propinqua eſt alia ſignificatio, quia conſuetudo facit inclinationem ſimilem naturali. Manifeſtum eſt autem, quòd inclinatio ad actũ proprie conuenit potentiæ appetitiuæ. cuius eſt mouere omnes potentias ad agendum: & ideo illa virtus, quæ eſt in appetitu dicitur moralis: illa autem, quæ eſt in intellectu, dicitur intellectualis. Cum autem in homine non ſit niſi duplex principiũ humanorum actuum, ſcilicet intellectus, & appetitus, quæ ſunt duo mouentia in homine: vt dicitur iij. de anima: ideo oportet, quòd virtus humana ſit moralis, aut intellectualis. In hac autem diuiſione non comprehenduntur virtutes theologicæ: ſunt enim ſupra virtutes humanas. Sunt. n. virtutes hominis, prout eſt factus particeps diuinæ gratiæ. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, virtus moralis poteſt eſſe ſine quibuſdam intellectualibus, ſicut ſine ſapientia, ſcientia, & arte: non autem ſine intellectu & prudentia. Virtus enim moralis eſt habitus electiuus, id eſt faciens electionem ad quam requiritur: non ſolum debita intentio finis, quæ fit per virtutem moralem: ſed etiam acceptio recta eorum, quæ ſunt ad finem, quod fit per rationem rectè conſiliantem, iudicantem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & virtutes ſibi annexas: vt ſupra dictum eſt: ideo virtus moralis non poteſt eſſe ſine prudentia, & per cõſequens nec ſine intellectu. Per intellectum enim cognoſcũtur principia prima tam in ſpeculabilibus, quàm etiam in operabilibus. Tertio notandum, quòd aliæ virtutes intellectuales poſſunt eſſe ſine virtute morali: non autem prudentia. Quod declarat Tho. vbi ſupra, quia prudentia eſt recta ratio agibilium non ſolum in vniuerſali, ſed etiam in particularibus, in quibus ſunt actiones, recta autem ratio præexigit principia ex quibus procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non ſolum ex principiis vniuerſalibus, ſed etiã ex particularibus. Circa autem principia vniuerſalia agibilium homo recte ſe habet per intellectum principiorum, vel etiã per aliquam ſcientiam practicã. Circa vero principia particularia, quæ ſunt fines: oportet quòd perficiatur per aliquos habitus ſecundum quos fiat homini quodam modo connaturale recte iudicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem. Virtuoſus enim recte iudicat de fine virtutis, quia ſicut dicitur. Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei: *3. Ethi.* ideo prudentia coexigit virtutẽ moralem. Non ſic autem eſt de arte, quia principia artificialiũ non diiudicantur bene, vel male ſecundum diſpoſitionem appetitus noſtri, quemadmodum fines qui ſunt moralium principia, ſed ſolum per conſiderationem rationis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter virtus humana per moralem, & intellectualem diuiditur: patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Non poteſt virtus moralis eſſe ſine prudentia, & intellectu: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Prudentia non poteſt eſſe ſine virtute morali: patet

patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum patet ſolutio ex primo notabili. Ad ſecundum argumentũ dicit Tho. quòd prudentia eſſentialiter eſt intellectualis virtus: ſed tamen ſecundum materiam conuenit cum moralibus virtutibus, & ſecundum hoc aliquando virtutibus moralibus connumeratur. Ad tertium argumentum dicendum, quòd continentia a delectationibus, & perſeuerantia inter triſtitias non ſunt virtutes, ſed aliquid minus virtute, vt dicit Philoſophus. *7. Ethi.*

*Vtrum virtutes morales circa operationes diſtinguantur ab illis circa paſſiones.*

*Thom. 3. d. q. 23. art. 4. & 1. 2. q. 60. art. 1.*

QVarto quæritur. Vtrum virtutes morales, quæ ſunt circa operationes diſtinguantur ab illis, quæ ſunt circa paſſiones. Arguitur quòd non, quia dicit philoſophus, quod omnis virtus moralis eſt circa delectationes, & triſtitias optimorum operatiua; ergo eadem virtus, quæ eſt circa paſſiones, eſt etiam circa operationes. *2. Ethi.* Contra. Philoſophus ponit iuſtitiam circa operationes: temperantiam autem, & fortitudinem circa paſſiones quaſdam. *5. Ethi.* Primo notandum, quòd ſicut dicit philoſophus: paſſiones neq; virtutes ſunt neque malitiæ, paſſio enim eſt motus quidam. Virtus autem eſt principium motus, ſiue operationis. Sicut autem dicit Auguſt. Stoici poſuerunt paſſiones animi non eſſe in virtuoſo. *De ci. Dei li. 9.* Peripatetici vero, quorum princeps fuit Ariſtoteles, qui ſectam illam inſtituit: vt di. Augu. poſuerunt, quòd paſſiones ſimul poſſunt eſſe cum virtute morali: ſed ad medium reductæ. *De ci. Dei lib. 8.* Hæc autem diuerſitas, ſicut Auguſt. ibidem dicit, magis erat verbalis, quàm realis. Stoici enim vocabant paſſiones, affectiones rationi repugnantes, quæ ſi ex ratione oriantur, in ſapiente, ſeu in virtuoſo eſſe non poſſunt. Si aũt ſubito oriantur in virtuoſo, poſſunt contingere. Peripatetici vero quoſcunque motus appetitus ſenſitiui vocant paſſiones: & tales poſſunt eſſe in virtuoſo ſecũdum quòd ſunt a ratione ordinati. Secundo notandũ, quòd ſicut dicit Tho. operatio, & paſſio dupliciter poſſunt comparari ad virtutem. *1. 2. q. 60. art.* Vno modo ſicut effectus, & hoc modo omnis moralis virtus eſt circa operationes bonas, quarum eſt productiua, & circa delectationem aliquam, vel triſtitiam, quæ ſunt paſſiones. Alio modo ſicut materia circa quam: & hoc modo oportet alias eſſe virtutes morales circa operationes, & alias circa paſſiones: cuius ratio eſt, quia bonum & malum in quibuſdam operationibus attenditur ſecundum ipſas operationes qualitercunque homo efficiatur ad eas: & in talibus oportet, quòd ſit aliqua virtus directiua operationum ſecũdum ſeipſas, & in huiuſmodi operationibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum: & propter hoc iuſtitia, & partes eius proprie ſunt circa operationes, ſicut circa propriam materiam. In quibuſdam vero operationibus, bonum & malum attẽditur

ſecun-

ſolum ſecundum commenſurationem ad operantem, ſecundum videlicet, quòd homo bene, vel male afficitur circa huiuſmodi: & propter hoc oportet, quòd virtutes in talibus ſint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animę paſſiones, ſicut patet de temperantia, & fortitudine, & aliis huiuſmodi. Tertio notandum ſecundum Thom. vbi ſupra, quòd quandoque contingit, quòd in operationibus, quæ ſunt ad alterum prętermittitur bonum virtutis, propter inordinatam animi affectionem: & tunc inquantum corrumpitur commenſuratio exterioris operationis eſt corruptio iuſtitiæ. Inquantum vero corrumpitur commenſuratio interiorum paſſionum eſt corruptio alicuius alterius virtutis, ſicut cum propter iram aliquis alium percutit in ipſa percuſſione indebita corrumpitur iuſtitia. In immoderantia vero iræ corrumpitur manſuetudo, & idem patet in aliis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Licet omnis virtus moralis ſit circa operationes, & paſſiones tanquam circa effectus, tamen alia eſt virtus moralis, quæ reſpicit operationes, vt obiectum, ſiue materiam circa quam: & alia quæ hoc modo reſpicit paſſiones: patet ex dictis.

Ad argumen. patet ſolutio ex ſecundo notabili.

*Vtrum conuenienter ponantur quattuor virtutes cardinales.*

*D. Tho. 1. 2. q. 61. ar. 1. 2. 3. Dur. 3. d. 33. q. 5.*

QVinto quæritur. Vtrũ conuenienter ponãtur quattuor virtutes cardinales. Arg. quòd non, quia prudentia eſt directiua omnium virtutum moralium, ergo ipſa ſola eſt virtus principalis. Contra, dicit Gregor. In quattuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Thom. virtus humana, quæ ſimpliciter habet rationem virtutis dicitur illa, quæ non ſolum facultatem bene agendi facit, ſed etiam ipſum vſum boni operis, & talis eſt virtus moralis: ideo conuenienter inter virtutes morales ponuntur illę, quę principales dicuntur, ſiue cardinales præter prudentiam, quæ intellectualis eſt virtus, quæ tamen cum moralibus communicat ſecundum materiam: vt ſup. dictum eſt. Eſt autem aduertendum, quòd virtus cardinalis dicitur a cardine. Sicut enim oſtiũ domus cardine vertitur: & cœlũ cardinibus Arctico, & Antarctico mouetur, ſic humana vita his virtutibus diſponitur, & ſunt quaſi principium aperturæ domus Dei: non tamen finem vltimum immediate intuẽtur, quemadmodum virtutes theologales. Secundo notandum ꝙ ſicut di. Tho. vbi ſupra, virtutes cardinales a diuerſis diuerſimode accipiuntur: quidam enim eas accipiunt ſecundum quaſdã generales conditiones in omni virtute inuentas, 1. 2. q. 61. ar. 1. 2. 3.

inuentas, ita ſcilicet, quòd prudentia ſit rectitudo quædam diſcretionis in quibuſcunque actibus, vel materiis, iuſtitia autem ſit quædā rectitudo animi per, quam operatur homo, quod debet in quacunque materia. Temperantia vero ſit quæadm diſpoſitio animi, quæ modum quibuſcunque paſſionibus, vel operationibus imponit. Et fortitudo ſit quędam diſpoſitio animi per, quam firmetur in eo, quod eſt ſecundum rationem contra quoſcunque impetus paſſionum, vel operationum labores. Hęc autem quattuor ſic diſtincta non important diuerſitatem habituum virtuoſorum quantum ad iuſtitiam temperantiam, & fortitudinem. Solū autem hoc, quod eſt rectitudo diſcretionis, quod attribuitur prudentiæ videtur diſtingui ab aliis tribus inquantum hoc eſt rationis per eſſentiam: alia vero tria pertinent ad appetitum: alii vero, & melius accipiunt has quattuor virtutes ſecundum, quòd determinantur ad materias ſpeciales. Vnaquæque quidem illarum ad materiam in qua principaliter laudatur illa generis conditio a qua nomen virtutis accipitur, & ſic ſunt ſpeciales virtutes ab inuicem, & ab aliis diuiſæ. Dicuntur tamen principales reſpectu aliarum propter principalitatem materiæ, vel actus. Puta prudentia, quæ præceptiua eſt: iuſtitia, quæ eſt circa actiones debitas, & circa æquales. Temperantia, quæ reprimit concupiſcentias, & delectationes tactus. Fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis. Patet itaque ex dictis, quòd prædictæ quattuor virtutes conuenienter dicuntur generales cardinales, & principales propter principalitatem ratione materiæ. Aliæ enim virtutes poſſunt habere aliquas principalitates. Tertio notandum ſecundum Bonauenturam in. iii. diſtinction. xxxiii. quòd virtutes cardinales vno modo dicuntur virtutes, quia habilitant ad opera moralia. Alio modo, quia pręter hoc eleuant ad opera meritoria. Primo modo dicuntur virtutes politicæ, & radicaliter ſunt a natura: completiue vero ab operum frequentia, & perſeuerantia; vel a gratiæ influentia, vel ex vtraque cauſa. Et poteſt exemplum dari. Equus enim habet a natura aptitudinem ad ambulandum, quę quidem aptitudo ad complementum reduci poteſt per aſſuefactionem, vel per ſeſſoris induſtriam per vtrunque. Secundo autem modo ortum habent a diuino munere, ſiue a gratia, non a natura: quia enim eleuant potentiam ſupra ſe ſunt ſupranaturalem potentiam, & ſupra actum ipſius, qui ineſt ei ex naturali facultate. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter ponuntur quattuor virtutes cardinales viatori neceſſarię. Prima pars patet: quia Gen. xi. ſcribitur, ꝙ fluuius, qui egrediebatur de loco voluptatis, diuidebatur in quattuor capita. Ibi gloſa habet, quod illa quattuor capita ſunt quattuor virtutes cardinales, ſcilicet prudentia, iuſtitia, temperantia, & fortitudo. Sumit autem Bon. numerum, & ſufficientiam iſtarum virtutum multis modis. Ex

3. d. 33. Gen. ii.

nus nobiles, quàm theologicæ: ſed virtutes theologicæ euacuantur vtpote fides, & ſpes: igitur. Secundo arg. Virtutes cardinales pro obiecto habent ea, per quæ peruenitur ad finem vltimum: ergo cum peruentum fuerit ad illum finem ceſſabũt virtutes cardinales. Tertio arguitur. Dicit Apoſto. Scientia deſtruetur, ergo & prudentia. Contra. Virtutes cardinales pleniſſime fuerunt in Chriſto, qui tamen fuit comprehenſor: ergo manent in ſtatu gloriæ. Notandum ſecundũ Tho. quòd ſicut dicit Auguſt. in libro de moribus eccleſiæ: oportet, ꝙ anima ad hoc quòd poſſit ei virtus innaſci ſequatur Deum, quẽ ſi ſequimur, bene viuimus: oportet igitur, quòd exemplar humanæ virtutis præexiſtat in Deo: & ſic dicuntur virtutes exemplares: prout autem virtutes ſunt in homine ſecundum conditionem naturæ ſuæ dicuntur polytice, quia homo naturaliter eſt animal polyticum. Inquantum vero ſunt in homine, prout tendit in diuinam ſimilitudinem dicuntur virtutes purgatoriæ. Inquantum autem ſunt in homine iam aſſecuto diuinam ſimilitudinem, dicuntur virtutes purgati animi. De iſtis autem dicit Macrobius ſic: Plotinus inter philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps, quattuor ſunt inquit genera quaternarum virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur. Secundæ purgatoriç, tertiæ autem iam purgati animi, quartæ exemplares. Et vlterius dicit. Paſſiones polyticæ virtutes molliunt, id eſt ad medium reducunt: ſecundæ ſcilicet purgatoriæ auferunt, tertiæ quç ſunt

1. Cor. 6

1. 2. q. 61. artic. 1.

2. Super ſomniũ Scipio.

purgati animi obliuiſcunt, quarté ſcilicet exemplares nephas eſt ad paſſiones nominari. Loquitur autem de paſſionibus, prout ſignificant quoſcunque inordinatos motus. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. In prima manent virtutes cardinales, vt ſunt virtutes purgati animi. Patet auctoritate Bedę quam Magiſt. ponit, qui dicit, quòd poteſtates cœli quattuor virtutibus ſunt præclare, fortitudine, temperantia, prudentia, & iuſtitia. Certum eſt autem, ꝙ non ſunt ibi vt polytice, aut purgatorie: ergo ſunt virtutes purgati animi. Et ſi quæras an poſſint reperiri in viatore virtutes purgati animi. Dicendum ſecundum Thom. ꝙ ſic in aliquibus perfectiſſimis in hac vita, ſed multo excellentius ſunt in beatis. Vbi ſecundum ꝙ dicit Auguſt. iuſtitia excludit omnem obliquitatem. Prudentia autem errorem. Fortitudo omnem moleſtiam. Temperantia omnem libidinum repugnantiam. Ad primum argumentum dicendum. ꝙ licet virtutes cardinales ſint minus nobiles quàm theologicæ ex parte obiecti: tamen quantum ad modum mouendi, & habilitandi fides, & ſpes imperfectionem important, quæ repugnant ſtatui gloriæ pro eo ꝙ habilitant, reſpectu abſentis tantum. & non præſentis. Non ſic autem cardinales. Ad ſecundum argumentum dicendum. ꝙ illa ad quę ordinat virtus cardinalis, non ceſſabunt in patria: immo manebũt multo melius ordinata. Ordinant enim huiuſmodi virtutes, & ad ſe, & ad proximum: talis autem ordinatio neceſſaria eſt ad

3. d. 33.

ad hoc, quòd homo recte ordinetur in Deum: & ideo peruentto in finem remanebunt huiuſmodi virtutes. Ad tertium arg. dicendum, quòd ſcientia ceſſabit non quantum ad habitum: ſed quantum ad modum vtendi habitu, qui attenditur per collationem, & diſcurſum. Poteſt etiã dici, quòd ſcientia de qua loquitur Apoſtolus, non eſt nobilior, quàm ſit habitus virtutum cardinalium. Et ideo conſequentia non valet.

*Vtrum virtutes morales ſint in voluntate, ſicut in ſubiecto.*

*Scot.3. d.33. q.1.*

1.Ethi. SEptimo quæritur. Vtrum virtutes morales ſint in voluntate ſicut in ſubiecto. Primo arguitur, quòd non, quia dicit philoſophus primo Ethicorum, quòd ſunt in parte rationali animæ. Et Commentator exponit; quòd ſunt in ea parte, quæ eſt media inter plantatiuam, & rationalem: ſed ta- 3.Poli. lis non eſt voluntas immo appetitus ſenſitiuus. Secundo arguitur. philoſophus ponit fortitudinem in appetitu ſenſitiuo. Tertio argu. Dicit philoſophus iii. politicę. quòd ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id eſt ciuili: ita quòd appetitus ille poteſt contra moueri: ergo ad hoc, vt delectabiliter moueatur a ratione recta neceſſarium eſt in illo ponere tales habitus. Quarto ar. Fortitudo, & temperantia dicuntur eſſe in iraſcibili, & concupiſcibili, hæc autem non diſtinguuntur in voluntate: ſed tantum in appetitu ſenſitiuo, quia conditiones quas reſpiciunt, ſcilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per ſe variant obiectũ voluntatis, ſed tantum bonum ſenſibile. Quinto arguitur. Dicit philoſophus in fine primi ethicorum, virtutes eſſe in eo, quod eſt perſuaſibile a ratione: huiuſmodi autem eſt appetitus ſenſitiuus. igitur. Contra virtus habet pro per ſe obiecto bonũ honeſtum, id autem eſt per ſe obiectum voluntatis. Primo notandum, quòd aliqui dicunt philoſophũ ſenſiſſe virtutes morales eſſe in parte ſenſitiua excepta iuſtitia: huiuſmodi enim virtutes ſunt circa paſſiones. Paſſiones autem ſunt in appetitu ſenſitiuo: non autem in voluntate. Item ſi eſſet virtus moralis in voluntate acquiſita ex actibus voluntatis: ſequitur, quòd angelus poſſit acquirere virtutes morales, quod videtur inconueniens, & contra philoſophum: vbi manifeſte negat ab eis tales virtu- Ethi.10 tes. Sed contra hanc opinionem arguit Scotus in tertio: diſtinctione.xxxiij. primo per philoſophum primo politicorum. Neceſſe eſt inquit principantem habere virtutem, vt recte principetur, & principaliorem, quàm in ſeruo; vt recte ſubiiciatur, & applicat ad partem ſuperiorem & inferiorem in anima. Item philoſophus volens inquirere diffinitionem fœlicitatis circa medium primi ethicorum, dicit ſic: Separandum ergo nutritiuam, & augmentatiuam ſequens autem ſenſitiua eſt, quæ videtur

videtur communis homini, & omni animali. Relinquitur ergo operatiua quidam rationem habentis, hoc quidem, vt bene perſuaſibile, à ratione, hoc autem vt habens, & intelligens. Conſtat autem, quòd per intelligens intelligit intellectum, & perſuaſibile a ratione intelligit voluntatem, quia iam exclu ſit partem ſenſitiuam ab operatione hominis ſecundum quòd homo. Et cum ar. ꝙ paſſiones ſunt in appetitu ſenſitiuo &c. Dicendum quòd paſſiones etiã ſunt in voluntate ſecundum Auguſt. Præterea moderatio paſſionum in appetitu ſenſitiuo magis poteſt competere voluntati quæ libere agit quam appetitui ſenſitiuo qui patitur ab obiecto, vel ſibi coagit quantum poteſt. Ad aliud autem argumentũ concedi poteſt quòd ſi Angelus eſſet non habens in voluntate virtutes morales, poſſent in eo generari ex multis rectis electionibus non quidem circa paſſiones in appetitu ſenſitiuo ſibi inexiſtentes vel poſſibiles in eſſe, ſed ſolũ circa tales paſſiones in vniuerſali oſtenſas per intellectum, qua oſtenſione poſita & dictato quid eſſet eligendum ſi poſſibile eſſet eas haberi, voluntas eius conſonat tali dictamini ex multis electionibus poſſet habere habitũ moralem rectum. Et hoc modo conſequenter poſſet dici in Deo eſſe rationem virtutum moraliũ ſicut in eo conceditur charitas ſine accidentalitate eius. Et cũ dicitur hoc eſſe contra philoſophum: dicit Sco. quòd ita forte negaret ab angelis omnem habitum accidentalem, ſi ſecundum aliquos poneret eos naturaliter beatos. Aliter autem poteſt reſponderi ad ar. vt dicit Sco. negando cònſequentiam, quia virtus non eſt niſi circa bonum difficile: bonũ autem tale quod ponitur obiectum virtutis moralis non eſt difficile niſi habenti appetitum ſenſitiuum, qui natus eſt ferri in oppoſitum illius boni. Secundo notandum quod ſicut di. Sco. vbi ſupra licet voluntas ſine habitu, poſſet in actum rectum & moraliter bonum: nec tantum hoc ſed etiã intellectus poteſt in rectum iudicium ſine omni habitu intellectuali. Primus enim actus rectus tam intellectus quam voluntatis præcedit habitum: ex eo enim generatur quicquid primo ineſt de habitu: tamen ſicut in intellectu per primum actum vel per plures recte elicitos generatur habitus prudentiæ; ita etiã per ipſum rectum eligere generatur in voluntate virtus inclinãs ad recte eligendum, quod patet, quia prius naturaliter eligit voluntas quàm ipſa ratio aliquid imprimat appetitui ſenſitiuo. Ratio enim non videtur attingere appetitum ſenſitiuum niſi mediante voluntate, quæ eſt proprie appetitus rationalis. Voluntas autem prius vult aliquid in ſe quàm imperet potentiæ inferiori, ergo in illo priori voluntas cum ſit indeterminata & determinabilis, ſicut & intellectus poteſt generare in ſeipſa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum. Et hic habitus proprijſſime erit virtus, quia proprijſſime eſt habitus electiuus inclinãs ad recte eligendum. Poteſt tamẽ cõcedi ꝙ voluntas imperans appetitui ſenſitiui

*De Ciui. Dei lib. 13. c.5.6.*

ſenſitiui poteſt in eo ex imperiis rectis derelinquere aliquem habitum inclinantem ad hoc, vt appetitus ſenſitiuus delectabiliter moueatur ad ſenſibilia ex imperio voluntatis, qui habitus licet non ſit proprie virtus, quia non eſt electiuus, nec inclinans ad electiones. Poteſt tamen concedi aliquo modo eſſe virtus, quia inclinat ad ea, quę ſunt cõſona rationi recte. Sed inſtari poteſt contra prædicta, quia ſi virtus moralis eſſet in voluntate, ipſa eſſet nobilior quàm prudentia, quia nobilioris perfectibilis nobilior eſt perfectio: conſequens eſt cõtra philoſophum. igitur. Item arg. contra aliud membrum, quia ſi ex hoc ſolo ꝙ appetitus ſenſitiuus mouetur ab imperio voluntatis poteſt in ea generari qualitas inclinãs ad ſimiles actus, & illa ſit virtus: igitur. pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio poteſt generari habitus moralis, & etiam in inanimatis, quibus voluntas vtitur. Ad primum dicit Scotus, ꝙ ſimpliciter circa idem obiectũ nobilior eſt electio recta, quàm dictamen rectum: & per conſequens habitus generatus ex electionibus rectis nobilior ẽ ſimpliciter habitu generato ex dictaminibus rectis. Philoſ. tamen præfert prudentiã pro quanto habet rõnem regulæ & menſuræ: & ipſa, vel actus eius generatione pręcedit acturn, vel habitum virtutis moralis, ſed non ſequitur, quòd ſit ſimpliciter dignior. Ad aliud concedi poteſt, quòd in parte corporis poteſt eſſe aliqua virtus videlicet qualitas habilitans ad bonũ opus ſicut in manu ſcriptoris, & pictoris. Hoc etiam conceditur de irrationali puta de equo aſſuefacto ad aliquos actus, ſed in rebus inanimatis hoc non inuenitur. Non enim ex conſuetudine proiicitur facilius lapis ſurſum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Omnes virtutes morales propriiſſime loquendo de virtute ſunt ſubiectiuè in volũtate rationali: patet, in eo eſt virtus moralis ſubiectiuè in quo eſt electio, quia ſecundũ philoſophum. Eius eſt actus cuius eſt habitus, & econtra, ſed electio ſolum eſt voluntatis, vt elicientis, & intellectus, vt dirigentis: ergo virtutes morales ſunt in voluntate, ſicut intellectuales ſunt in intellectu. *In lib. de ſomno, & vig.* Item concluſionem ſic probat. b. Bona. quòd virtus eſt principium operis laudabilis: ergo eſt in illa potentia circa cuius actum cõſiſtit laus. Talis autem eſt liberum arbitrium. igitur. Ad primum: ſecundum & tertium argumenta dicit Sco. quòd omnes tales auctoritates affirmant, ꝙ in appetitu ſenſitiuo eſt quędam qualitas, quæ poteſt dici virtus, licet minus propriæ, quàm illa, quæ eſt in voluntate inclinãs ad electionem. Ad quartum argumentum dicit Scotus, ꝙ iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt non tantum in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in voluntate, & ita inueniri poteſt diſtinctio ex parte obiectorum comparando ad voluntatem, ſicut comparando ad appetitum ſenſitiuum. Ad quintum argumentum dicit Scotus, ꝙ philoſophus aliquando vocat obedientiale rationi appetitum ſenſitiuum, aliquando autem voluntatem. Et ſicut obedientiale

rationi

rationi dupliciter dicitur, ita & rationale accipitur dupliciter. Vno modo ſtricte, & primo, & ſic conuenit ſoli intellectui. Alio modo non ſtricte, nec primo, ſed tamen ſimpliciter, & ſic cōuenit etiam voluntati. Appetitui aũt ſenſitiuo non conuenit per eſſentiam, ſed tranſumptiuè, igitur, illud medium, quod eſt voluntas nunc vocatur rationale ab vno extremo, nunc obedientiale rationi ab alio. Stricte enim accipiendo rationē voluntas eſt perſuaſibilis a ratione, & accipiendo rationem, vt diuiditur contra ſenſum, ipſa voluntas eſt rationalis. appetitus autem ſenſitiuus non eſt perſuaſibilis ratione, ſed obedientialis rationi. Et hæc verba ſunt ponderanda, quia liberũ arbitrium bene eſt perſuaſibile. appetitus autē ſenſitiuus, quia non eſt liber, non eſt perſuaſibilis, ſed obedientialis imperio voluntatis.

*Vtrum ponendæ ſint tres virtutes Theologicæ diſtinctæ.*

*Tho.1.2.q.63 ar.3. Dur.3.d.33.q.6.*

OCTAVO quæritur. Vtrum ponendæ ſint tres virtutes Theologicæ a moralibus, & intellectualibus diſtinctæ? Primo arguitur, quòd nullæ ſint virtutes Theologicę, quia ſecundũ Philoſophum: virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum. Dico autem perfectum, quod eſt diſpoſitum ſecundum naturam, ſed id, quod eſt diuinum, eſt ſupra naturam hominis. ergo virtutes Theologicæ non ſunt virtutes hominis. Secũdo arguitur. Virtutes Theologicæ ſunt perfectiores intellectualibus, & moralibus, ſed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, ſed eſt aliquid minus virtute. Et ſimiliter ſpes non ponitur inter morales, ergo nec debent poni virtutes Theologicæ. Tertio arguitur. Inter intellectuales virtutes ponitur ſapientia, quæ eſt de diuinis, ergo virtus Theologica nõ diſtinguitur ab intellectuali.

Contra. 1. ad Cor. 13. Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas. *1. Cor. 13.* Primo notandum ſecundũ Thomam, quòd quia beatitudo *1. 2. q. 62.* vltima excedit proportionem naturæ humanæ, ideo oportet, quòd homini dentur diuinitus aliqua principia, per quæ ordinetur ad huiuſmodi beatitudinem. Et huiuſmodi principia dicuntur virtutes Theologicæ. Tum, quia habet Deũ pro obiecto. per eas enim recte ordinamur in Deum. Tum, quia a ſolo Deo in nobis cauſantur. Tum, quia ſola diuina reuelatione in ſacra ſcriptura huiuſmodi virtutes traduntur. Secundo notandum ſecundum Thomã vbi ſupra, quòd quia homo ordinatur ad beatitudinem ſupernaturalem per intellectum & voluntatem, ideo quantum ad intellectum oportuit homini dari aliqua principia ſupernaturalia, quæ non poſſunt naturali lumine capi, de quibus eſt fides. Ad voluntatem autē duo pertinent, ſcilicet motus in finem, & quantum ad hoc datur homini ſpes, & vnio quædam ſpiritualis, per quam quodam modo transferatur in finem, quod fit per charitatem. Ordine autem generationis fides præcedit ſpem, & ſpes charitatē ſecundum actus ſuos,

quia oportet, quòd intellectus prius apprehendat per fidem ea, quæ ſperat. Ex hoc autem ipſo, quòd homo ſperat de aliquo procedit ad amandum ipſum. Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem, & ſpem, quia tam fides, quàm ſpes per charitatem formatur, & perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas mater eſt omnium virtutũ.
*1. 2. q. 66. ar. 3.* Tertio notandum ſecundũ Thomam, quòd virtutes Theologicę cum reſpiciant idem obiectum proprium, ſcilicet Deum non poteſt dici una maior alia propter maioritatem obiecti, ſed ex eo, quòd vna ſe habet propinquius ad obiectum, quàm alia, & hoc modo charitas eſt maior alijs. Nam aliæ importãt in ſui ratione quandam diſtantiam ab obiecto. Eſt enim fides de non viſis. Et ſpes de non habitis. Sed charitas eſt de eo, quod iam habetur, eſt enim amatum quodam modo in amante, & etiam amãs per affectum trahitur ad vnionem amati, propter quod primæ *1. Ioh. 4* Iohan. 4 dicitur. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Tres ſunt virtutes Theologicæ a moralibus, & intellectualibus diſtinctæ, ꝙ ſint Theologicæ, patet ex primo notabili, quòd ſint tres, patet ex ſecundo, quòd autem diſtinguantur a moralibus, & intellectualibus probat Thomas, quia habent pro obiecto finem vltimum, prout humanæ rationis cognitionem excedit. Obiectum autem aliarum eſt aliquid, quod humana ratione comprehendi poteſt. Ad primum argumentum dicit Thomas, quòd virtutes Theologicæ excedunt naturam eſſentialem hominis, ſed tamen conueniunt homini ſecundum naturam participatam, inquantum homo quodam modo fit particeps diuinæ naturæ. Ad ſecundum argumentũ dicendum, quòd habere fidem & ſpem de his, quæ ſubduntur humanæ poteſtati deficit a ratione virtutis, ſed habere fidem & ſpẽ de his, quæ ſunt ſupra facultatẽ humanæ naturæ, excedit omnẽ virtutem homini proportionatam, ſecundum illud primæ ad Cor. 1. Quod infirmum eſt Dei fortius eſt hominibus. *1. Co. 1.* Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſapientia, qui a Philoſopho ponitur virtus intellectualis, conſiderat diuina, ſecundum quòd ſunt inueſtigabilia a ratione humana. Theologica vero virtus eſt circa ea, ſecundum quòd rationem humanam excedunt.

*Vtrum omnis virtus conſiſtit in medio.*

*D. Tho. 1. 2. q. 64. ar. 1. & 3. Duran. 3. d. 33. q. 3.*

NOno quæritur. Vtrum omnis virtus, ſiue moralis, ſiue intellectualis, ſiue Theologica conſiſtat in medio? Primo arguitur, ꝙ nulla virtus conſiſtat in medio, quia dicit Philoſophus, ꝙ virtus eſt vltimum potentiæ, igitur. *1. de cælo 3. c. 11.* Secũdo arguitur, ꝙ non omnis virtus moralis ſit in medio, quia magnanimitas eſt circa maximos honores, & magnificentia circa maximos ſumptus, vt dicit Philoſo. *Ethic. lib. 4.* Tertio arguitur, ꝙ virtus intellectualis

ctualis non conſiſtat in medio, quia dicitur, quòd virtus moralis conſiſtit in medietate determinata a ratione, prout ſapiens determinabit. Si igitur virtus intellectualis iterum conſiſtat in medio, oportet ꝙ ſibi determinetur medium per aliquam aliã virtutem, & ſic procederetur in infinitum in virtutibus. Quarto arguitur, ꝙ virtus Theologica conſiſtat in medio, quia bonum aliarum virtutum conſiſtit in medio, ſed virtus Theologica excedit in bonitate aliàs virtutes, igitur. Quinto arguit. Spes eſt inter deſperationem, & præſumptionem. ſimiliter fides incedit media inter duas hæreſes, vt Boetius dicit, igitur. Contra. De virtute morali dicit Philoſophus, quòd eſt habitus electiuus in medietate exiſtens. Et de virtute intellectuali, ſic arguitur, quia ars eſt virtus intellectualis, & tamen artis eſt aliquod medium, vt dicitur Philoſophus ibidem. De Theologica autem arguitur, quòd non ſit in medio, quia circa Deum, qui eſt obiectum virtutis Theologicæ non contingit peccare per exceſſum. Primo notandum ſecundum Thomam, quòd bonum cuiuslibet regulati conſiſtit in hoc, ꝙ conformetur regulę ſuæ. malum autem per diſcordiam a regula, vel menſura, quod contingit, vel ſuperexcedendo menſuram, vel ab ea deficiendo. Manifeſtum eſt autem, ꝙ inter exceſſum, & defectum medium eſt æqualitas, ſiue conformitas. Virtus autem moralis perficit appetitum, & ipſum mouet ad bonũ, circa determinatã materiam. Regula autem motus appetitui circa appetibilia eſt ipſa ratio. Vnde manifeſtè patet, quòd virtus conſiſtit in medio, id eſt in medio, quod a ratione ponitur in aliqua materia. Quandóque tamen contingit, quòd medium rationis, eſt etiam medium rei, ſicut eſt iniuſtitia. non ſic autem eſt in alijs virtutibus moralibus. Cuius ratio eſt, quia iuſtitia eſt circa operationes, quæ fiunt in rebus exterioribus, in quibus rectum debet inſtitui ſimpliciter, & ſecundum ſe. Alię vero virtutes morales conſiſtunt circa paſſiones interiores, in quibus non poteſt rectum conſtitui eodem modo, propter hoc, quòd homines diuerſimode ſe habẽt ad paſſiones. Et ideo oportet, ꝙ rectitudo rationis in paſſionibus inſtituatur per reſpectũ ad nos, qui afficimur ſecundum paſſiones. Secundo notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, ꝙ bonum virtutis intellectualis eſt uerum. Verum autem noſtri intellectus eſt, ſicut menſuratum a re. Res enim eſt menſura noſtri intellectus, vt dicit Philoſo. Bonum ergo uirtutis intellectualis eſt, in quodam medio per conformitatem ad rem ipſam, ſecundum quòd dicit eſſe, quod eſt, vel non eſſe, quod non eſt. Exceſſus autem eſt ſecundum affirmationem falſam, & defectus ſecundum falſam negationem. Prudentia tamen ultra medium, quod habet per conformitatem ad rem. Habet etiam idem medium, quod eſt uirtutis moralis, ita quòd iſtud medium eſt prudentiæ, ut regulantis, & menſurantis, uirtutis autem moralis, ut menſuratæ, & regulatæ. Tertio

*Ethic. lib. 2.*

*Boet. Lib. de duabus natur.*

*Ibidẽ.*

*Ibidẽ.*

*1. 2. q. 64. ar. 1.*

*9. Metaph.*

Tertio notandũ ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd virtutis Theologicæ, duplex poteſt intelligi menſura. Vna ſecundum ipſam rationem virtutis, & illa eſt ipſe Deus. Fides enim noſtra regulatur ſecundum veritatem diuinam. Spes autem ſecundum magnitudinẽ omnipotentiæ, & pietatis eius. Charitas autem ſecundum bonitatem eius. Iſta autem menſura excedit omnem humanam facultatem. Vnde nõ poteſt homo tantum diligere Deum quantũ diligibilis eſt, nec tantum credere, aut ſperare in ipſum quantum debet, ideo non poteſt ibi eſſe exceſſus, & ſic bonum talis virtutis non conſiſtit in medio, ſed tanto eſt melius, quanto magis acceditur ad ſummum bonum. Alia vero menſura, vel regula virtutis Theologicæ eſt ex parte noſtra, quia & ſi non poſſumus ferri in Deũ quantum debemus: debemus tamen ferri in ipſum credendo, ſperando, & amando ſecundum menſuram noſtræ conditionis. Vnde per accidens in virtute Theologica poteſt conſiderari medium, & extrema ex parte noſtra. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Omnis virtus moralis cõſiſtit in medio rationis, non autem in medio rei præter iuſtitiam, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Omnis virtus intellectualis conſiſtit in medio per conformitatem ad rem ipſam, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Virtutes Theologicæ ſecundum propriam rationem nõ conſiſtunt in medio, licet bene per accidens ex parte noſtra, patet ex tertio notabili. Ad primum argumentum dicendũ, quòd ſi comparetur virtus moralis ad rationem, quæ eſt regula eius, ſic habet rationẽ vnius extremi, quod eſt conformitas. Exceſſus vero & defectus habet rationẽ alterius extremi, quod eſt difformitas. Si vero comparetur ſecũdum ſuam materiam, ſic habet rationẽ medij inquantum paſſionem, vel operationem reducit ad regulam rationis. Vnde patet, quòd primo modo habet rationem vltimi. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ licet illæ virtutes ſint circa maximum ſecundum quantitatem abſolutã eius, in quod tendunt, tamen per comparationem ad aliàs circunſtantias habẽt rationem medij, quia tendunt in obiectum ſecundum regulam rationis, id eſt vbi oportet, & quãdo, & propter quod, & non plus, nec minus. Ad tertium argumentũ dicendum, quòd non eſt neceſſe procedere in infinitum, quia regula virtutis intellectualis non eſt aliquod genus virtutis, ſed ipſa res. Ad quartum argumentum dicendum, quòd bonum virtutum intellectualium & moralium conſiſtit in medio per conformitatem ad menſuram, quam tranſcendere contingit, quod non eſt in virtutibus Theologicis per ſe loquendo. Ad quintum argumentum dicendũ, quòd ſpes eſt media inter præſumptionem, & deſperationem nõ ex parte obiecti, ſcilicet Dei, cuius bonitas eſt infinita, circa quam non poteſt eſſe ſuperabundantia ſpei. Sed ex parte noſtra inquantum dicitur aliquis præſumere, quia ſperat a Deo bonum, quod excedit ſuam conditio-

ditionem, & deſperare dicitur, quia non ſperat, quod ſecundum ſuam conditionẽ ſperare poſſet. Similiter fides eſt media inter contrarias hæreſes non per comparationem ad obiectum, quod eſt Deus, cui non poteſt aliquis nimis credere, ſed in quantum mediat inter opiniones humanas contrarias.

*Vtrum virtutes ſint ad inuicem connexæ.*

*Scot.3.d.36.q.1.Tho.1.2.q.65.ar.1. Duran.3.d 36.q.1.*

DEcimo quæritur. Vtrum virtutes ſint ad inuicẽ connexæ, & æquales? Primo arguitur, quòd non, quia aliquis poteſt eſſe naturaliter inclinatus ad actum vnius virtutis, & nõ alterius, ergo facilius exercitari poterit circa illos actus, ad quos inclinatur, quàm circa alios, & ſic habere virtutem circa hos, & non circa illos. Secundo arguitur. Ratione exiſtente erronea, poteſt voluntas elicere actum cõtra iudicium eius, igitur ex talibus electionibus generari poteſt virtus moralis, & tamen in intellectu non generatur prudentia, quia non rectè dictat, ergo virtus moralis poteſt eſſe ſine prudentia. Tertio arguitur. Intellectu rectè dictante, voluntas poteſt non eligere dictatum, ſed oppoſitum eius, ergo ex ſic frequenter dictari generabitur prudentia in intellectu, nec tamen virtus moralis in voluntate. Quarto arguitur. Actus contemnendi omnia propter Deum eſt arduus & conſonus rationi, ergo ad illum poteſt eſſe virtus inclinans, talis ergo ſic contemnens, habet illã virtutem, & tamen non poteſt habere liberalitatem, quia non habet materiam eius. Quinto arguitur. Innocentes non habent virtutem pœnitentiæ, coniugati etiam non habent virginitatem, igitur. Sexto arguitur. Vitia non ſunt ad inuicem connexa, ergo nec virtutes. Contra eſt Philoſophus. Et Ambroſius dicit ſuper Lucam. Connexæ ſibi ſunt concathenatæque virtutes, vt qui vnam habet, plures habere videatur. Et Auguſtinus dicit, quòd virtutes, quæ ſunt in animo humano nullo modo ſeparantur ab inuicem. Et Gregorius dicit 13. moral. quòd vna virtus ſine alijs, aut omnino nulla eſt, aut imperfecta. Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd virtutes acquiſitæ in eſſe quidem imperfecto connexionem non habent, quia ſcilicet poteſt aliquis exercitari in actibus vnius, & non alterius, ſed in eſſe perfecto connexionem habent. Quod probatur, quia non eſt virtus vere perfecta, quę in contrarium fini ſuo obliquari poteſt, ſecundum quod dicit Auguſtinus in ſermone de operibus miſericordiæ. Charitas, quæ deſeri poteſt nunquàm vera fuit, ſed ſi vna virtus eſſet ſine alijs poſſet obliquari circa fines aliarum, igitur non eſt vera virtus. Probatio minoris, quia vna virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per ſe reſpicit. Exemplum habens temperantiam, & non fortitudinem non firmatur circa terribilia ſuſtinenda. Si ergo ſibi præſentetur

*Ethic. lib.6. Amb. ſuper Lucã. De Trinitate lib.6. Grego. 13. moral.*

tetur terribilia: puta, ꝙ ſuſtineat mortem, vel quòd fornicetur, poteſt obliquari circa terribilia, & per conſequens circa ea, quæ ſunt temperantiæ: talis enim potius eliget non ſuſtinere mortem, quàm non fornicari, quia non eſt firmatus circa illam paſſionem terribilem. Item virtutis eſt delectabiliter operari: ſed vna virtus ſine alia non eſt principium operandi delectabiliter: ſicut patet in exemplo prædicto: igitur. Item virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus eſt perducere ad finem: ſed vna virtus ſine alia non perducit ad finem: igitur. Contra illam opinionem ſic argui poteſt ſecundum Scotum, quia ſicut a principio potuit aliquis ſe exercitare ſecũdum actus vnius virtutis, & non alterius: multomagis cum habuerit aliqualem habitum vnius virtutis, & non alterius: ergo poterit acquirere ſibi vnam virtutem perfectã, & non aliam. Confirmatur, quia poteſt non occurrere ſibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis: nec inclinatur ad hoc, ſicut ad illud, cuius habet hãbitum. Dicunt ergo alii aliter, & melius, quòd poſſibile eſt habitum perfectum acquiri circa obiectum vnius abſque acquiſitione alterius habitus: ſed ille quantumcunque intenſus on habet rationem virtutis niſi ſit cõformis aliis virtutibus acquiſitis. Sed hoc improbat Scotus, vbi ſupra. quia ratio habitus virtuoſi vltra naturam habitus non requirit niſi conformitátem ad rectam rationem: & ſecundò Ethicorum, quæ poteſt eſſe ſine concordia aliarum virtutum. Præterea ex hoc ſequeretur, quòd quælibet virtus, vt aliam concomitans eſſet alteri ratio eſſendi virtutem, quod eſt falſum, quia ſequeretur, quòd aliqua erit virtus antequam ſit virtus: & ita nulla prima virtus: & per conſequens nulla virtus. Si autem dicatur ad hoc, quòd vna virtus in ratione, qua eſt talis habitus præcedit aliam, ſed non in ratione, qua eſt virtus. Contra: quia tunc ſequitur, quòd vnus actus generabit omnes virtutes morales in eſſe virtutis, quod videtur inconueniens: & patet conſequentia, quia per actum generatiuum virtutis poſterius acquiſitæ omnes priores rationem accipiunt virtutis. Præterea, quia materiæ ſpecierum eiuſdem generis magis videntur connexæ, quàm diuerſorum generum, ſed ſpecies eiuſdem generis virtutis, non ſunt connexæ: puta virginitas, & caſtitas coniugalis: ergo nec virtutes diuerſorum generum. Dicit ergo Scotus, quòd virtutes morales: nec ſecundum ſua genera, quæ communiter aſſignantur iuſtitia, fortitudo, & temperantia: nec ſecundum illa generaliora, quæ ſunt virtutes diſponentes affectum hominis ad ſeipſum, vel ad alium ſunt neceſſario connexæ. Vna enim virtus non eſt totalis hominis perfectio, ſed partialis: quando autem ſunt plures perfectiones partiales, idem poteſt eſſe ſimpliciter perfectum ſecundum vnam, & ſimpliciter imperfectum ſecundum aliam, ſicut poteſt vnus homo eſſe ſummè diſpoſitus, quo ad viſum,

vel

ſect.

vel guſtum, nihil habēdo de auditu: ergo poteſt aliquis eſſe ſimpliciter temperatus parum, aut nihil habendo de fortitudine. Non tamen erit ille ſimpliciter moralis, & perfecte, ſine alijs virtutibus moralibus: ſicut aliquis non eſt perfecte ſentiens ſimpliciter, ſine omnibus ſenſibus. Sed tamen non audiens poteſt eſſe ſimpliciter videns. Et per hoc patet reſponſio ad quædam tacta pro prima opinione. Ad primum enim cum dicitur, quòd virtus poſſet obliquari, hoc falſum eſt de virtute: licet habens virtutem obliquari poſſit ex defectu alterius virtutis reſpectu materię illius alterius virtutis. Ad illud autem de delectabiliter operari, dicendum, quòd quantum ad illam materiam præciſe ſumptam delectabiliter operatur: ſed non eſt ſibi delectabile ſubire terribilia: quia circa illa non eſt ordinatus. Ad aliud autem dicendum, quòd vna virtus non perducit perfecte ad finem virtutum, ſicut nec vnus ſenſus perducit hominem ad perfectum actum ſentiēdi: tamē quælibet virtus quantum in ſe eſt, ſufficit ad perfectionem talis virtutis, & ſic quantum in ſe eſt perducit in finem: licet non ſimpliciter ſufficienter perducat ad finem. Ad illud autem quod in primo argumento adducitur de Auguſtino: ꝙ charitas quæ deſeri poteſt nunquam vera fuit. Oportet ſic exponere, quòd ille qui primo habuit charitatem, & poſtea peccauit mortaliter, licet in eo vere fuerit charitas· dicitur tamen non vera charitas, id eſt non vere coniungens fini, ſcilicet beatitudini. Et ſi inſtet aliquis iterum per Gregor. xix. moral. dicentem. Vna virtus ſine aliis, vel non eſt virtus, vel omnino non eſt. Dicit Scotus, quòd loquitur ibi Grego. de virtutibus, prout ſunt principia mœrendi. Non enim mœremur per vnam non concomitante alia, vel ſaltem oppoſito alterius inexiſtente. Secundo notandum ſecundum Scot. vbi ſupra, quòd rectum dictamen ſimpliciter ſtare poteſt in intellectu abſque recta electione illius dictati in voluntate: & ſic generaliter prudentia ſine habitu virtutis moralis. Vnde Auguſtin. ſuper illud pſalmiſtæ. Forte viuos deglutiſſent nos: dicit. Viui ſorbentur, qui ſciunt malum eſſe, & conſentiunt. Idem ſuper illud pſalm. Fiat menſa eorum coram ipſis. &c. Ecce norunt muſcipulam, & pedem ponunt. Et ſi tunc quæritur quomodo malitia excecat intellectum: cum dicat idem Auguſtinus ſuper illud pſalm. Loquetur ad eos in ira ſua. Obumbratio mētis ſequitur eos qui legem Dei tranſgrediuntur. Pōt dici, ꝙ excecat dupliciter, videlicet priuatiue, quia voluntas auertit intellectū a conſideratione recta. Et poſitiue præcipiendo intellectui conſiderare illa, quæ neceſſaria ſunt ad conſequendum finem intentum contra dictamen rectæ rationis. Poteſt enim voluntas ſibi præſtituere malum finem, & intellectum præcipere inuenire media neceſſaria ad cōſequendū illum finem. Sicut ergo ex imperio voluntatis bene eligentis, generatur in intellectu bene dictante circa media ad illum finē bene *Mor. 19*

electum perquirendum habitus qui eſt prudentia: ita voluntate male eligente habitus acquiſitus ex dictamine circa ea quæ ordinātur ad malum finem electum eſt error, & habitus directe oppoſitus habitui prudentiæ: & poteſt vocari imprudentia: non tantum priuatiue, ſed poſitiue, & contrarie. Voluntas ergo mala excecat non quidem faciendo errare circa complexa: ſed faciendo intellectum habere habitum conſiderādo aliqua media ordinata ad malum finem: & totus ille habitus eſt error in agibilibus: licet non ſit error deceptiuus quantum ad conſiderationem ſiue ſpeculationem. Sed aliud dubium occurrit, ſi non neceſſario ſimulgeneretur habitus rectus intellectiuus, & habitus bonus appetitiuus: qa contingit bene dictare circa aliqua non bene agendo circa illa. An habitus intellectualis ſine virtute morali ſit prudentia. Dicendum ꝙ poſſet poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, & neuter eſſet prudentia. Vnus quidem qui præcederet rectam electionem finis in particulari. Alius autem ſequens electionem boni finis etiam in particulari vt ſi voluntas eligit caſte viuere poſſet eſſe habitus recte dictatiuus de his quæ ſunt ad illum finem: ſed non habens ſecum electionem rectam, tanquàm concomitantem: & ille quantum eſt ex parte obiecti eſſet prudentia: eſſet enim recta ratio circa ea quę ſunt ad finem. Sed deficeret ſibi alia conditio: quia non eſſet concors appetitui recto circa eadem obiecta: cum tamen dicat philoſophus, ꝙ prudentia eſt recta ratio

*Ethic. lib. 6. c.* conſeſſe ſe habens appetitui recto: ſecundum ergo viam iſtam dicendum eſſet ꝙ quicunque habitus in intellectu: licet practicus, & rectus ſiue circa finem aut vniuerſalem, aut particularem ſiue circa media neceſſaria ad conſequendum illum finem particularem electum, ſi non concomitetur recta electio voluntatis circa media non eſt prudentia ſtricte loquendo. Et ſi arguatur contra: quia ex hoc ſequeretur prudentiā conſtituere virtutem moralem, & econuerſo: & ita per vnum actū vltimate generaretur vterque habitus quòd eſt impoſſibile, cum non poſſit vnus actus eſſe intellectus, & voluntatis. Poteſt dici ꝙ licet non ſit neceſſaria conformitas vnius virtutis moralis ad aliam: quia nulla eſt regula alterius: tamen cuiuslibet eſt neceſſaria conformitas ad prudentiam: quia de ratione virtutis moralis eſt ꝙ ſit habitus electiuus ſecundum rectam rationem; & ideo per vnum actum generari poteſt vltimate, tā virtus moralis quàm prudentia: qui quidem actus generat prudentiam in ratione regulatiui: & virtutem moralem in ratione regulati. Cum enim per aliquem actum generatur aliquid per ſe in eſſe naturæ poteſt concomitanter illud generari in eſſe relatiuo, & vlterius concomitantur ſuum correlatiuum. Et ſecundum hoc diceretur, ꝙ vterque habitus præcedēs electionem rectam eſſet quidam habitus ſcientię moralis: habitus autem propinque directiuus in agendo quem concomitatur electio recta eſt prudentia. Licet autem iſtud videatur probabiliter dictum: tamen, quia prudentia non ſolum eſt circa media: ſed etiam

etiam circa finem ſaltem in particulari: puta circa caſtitatem cũ virtus moralis ſemper ſeqnatur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis: puta caſtitatis generatur virtus moralis, & ſic iſtam electionem præcedit prudẽtia aliqua: ideo non eſt ſic reſtringenda prudentia vt ſit tantum habitus circa media. Quòd etiam ſic probatur, quia ſi ad dictandum de fine: nulla eſſet prudentia, ſed tantum de medijs ad finem, nullum eſſet obiectum a quo eſſet vnitas prudẽtiæ dictatiue: ſed eſſent multæ prudẽtiæ dictatiuæ de multis mediis ad finem ordinatis: vbi tamen eſſet vna virtus moralis ex vnitate finis. Nec obſtat quòd dicitur: prudentia eſſe habitum conſiliatiuum, & ad fines diſcurſiuum. Nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur diſcurrendo a principio practico ad concluſionem vt a fide vniuerſali ad particularem: & ille diſcurſus eſt prima conſiliatio: licet communius dicatur eſſe conſilium de mediis quòd autem dicitur de prudentia, dicitur, eſſe concors appetitui recto non obſtat. Prius enim naturaliter non videtur de ratione ſua habere aliquid dependens a poſteriori. Prudentia autem videtur naturaliter prior virtute morali: quia diffinit ipſam. Cum ergo dicitur, concors: debet intelligi.i. conformatiua recte praxis ſibiipſi: hoc eſt, quia debet eſſe talis quod quantum eſt ex ſe praxis recta debet ſibi conformari. Poteſt ergo aliter dici, quòd habitus generatus ex dictaminibus, ſiue circa fines particulares, ſiue circa media ordinata ad illos fines, eſt propriè prudentia, licet non ſequatur electio recta in eodẽ dictante: & ita non erit omnino neceſſaria connexio alicuius virtutis moralis ad prudentiam dictatiuam de ſua materia. Tamen econuerſo ſic, quòd nulla electio poteſt eſſe recta moraliter, niſi ſit concors ſuæ regulæ quæ eſt dictamen rectum: dictamen autem rectum vnum tãtum natum eſt generare prudentiam. Tertio notandum circa connexionem omnium virtutum moralium ad vnam prudentiam, quòd philoſophus uidetur ponere talem connexionem cum dicit prudentiæ vni exiſtenti omnes inerunt. *Ethi. lib.6.* Dicit autem Sco. vbi ſupra: quòd quantum ad hoc dici poteſt, quòd ſicut ars reſpicit factibilia: ita prudentia agibilia. Sicut ergo diuerſa factibilia requirunt diuerſas artes proprias: ita diuerſa agibilia diuerſas prudentias proprias. Et ſicut aliquis poteſt eſſe moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, & male circa alia: ita etiam in dictando poteſt eſſe habituatus ad recte dictandum circa iſta, & nõ circa illa. Qualiter autem omnes prudentiæ ſint vnus habitus dicendum, quod ſicut omnes habitus geometriç pertinent ad habitum vnum non vnitate formali, ſed virtuali: quia videlicet habitus ille qui, eſt de primo obiecto formaliter eſt virtualiter omnium quæ continentur in illo primo obiecto, ſed non formaliter: ita habitus quæ eſt formaliter alicuius finis in agibilibus eſt virtualiter omnium eorum quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine, ſed non eſt formaliter omnium illorum. Et ita

ita vna prudentia eſt virtualiter omnium virtutum, & tendendo nomen prudentiæ ad habitum illum, qui eſt intellectus primi principij practici. Et ſecundum hoc poteſt exponi dictum illud philoſophi. vi. Ethicorum: vni prudentiæ &c. Vel ſi loquitur de prudentia formali: tunc debet intelligi, quòd illi exiſtenti vni perfecte, nõ tantum ſm̃ intenſionem: ſed etiam ſecundum extenſionem omnes inerunt. Nunquã enim perfecta eſt extẽſiue, quantum poteſt eſſe, niſi ſit perfecta circa omnia illa, ad quæ poteſt ſe extendere, & illa ſunt omnia pertinentia ad quaſcunque virtutes morales. Poteſt etiam exponi alio modo auctoritas illa philoſophi, non de vnitate formali, ſed de vnitate generis: ſic intelligendo, quòd vni prudentiæ ſecundum genus omnes virtutes morales ſunt connexæ. Quarto notandũ, quòd Auguſtinus contra Iulianum videtur dicere, quòd non ſunt veræ, & perfectæ virtutes ſine charitate. Contra hoc autem videtur eſſe diffinitio virtutis moralis, quæ poteſt perfecte ſaluari in aliquo ſine virtute theologica. Dicit ergo Sco. quòd dici poteſt nullam virtutem inclinare ad finem vltimum, niſi mediante charitate, cuius eſt per ſe reſpicere finem vltimum: & ideo ſunt imperfectæ ſine charitate: iſta tamen imperfectio non eſt earum ſecundum propriam ſpeciem: ſed eſt perfectio earum extrinſeca, & ſecundum hoc dicit Auguſtinus, quòd non ſunt veræ virtutes ſine charitate. Si autem econuerſo virtutes theologicæ præſupponant morales dubium eſt.

*6. Ethi.*

*Contra Iulian.*

Et quantum ad actum manifeſtum eſt, quòd non. Si enim aliquis de nouo conuertatur in pœnitentia, habet omnes virtutes theologicas, & tamen, non morales ſaltem acquiſitas, quod patet, quia non operatur delectabiliter ea, ad quæ inclinat habitus virtuoſus: immo delectabile ſibi eſſet operari ſecundũ habitum vicioſum prius acquiſitum. Si autem dicatur huic in pœnitentia infuſas eſſe virtutes morales, & conſimiliter paruulo in baptiſmo, eo quòd Auguſtinus dicit, quòd eas habebit in patria. Dicendum, quòd licet de virtutibus moralibus infuſis multa dicantur, ſcilicet, quòd videntur neceſſarię propter modum: medium, & finem: quia tamen omnis finis quem poſſunt habere ex ſua ſpecie determinatur ſufficienter ex inclinatione charitatis. Modus autem, & medium determinantur per fidem infuſam: ideo non videtur neceſſitas ponendi virtutes morales infuſas. Nec videtur neceſſitas dicendi paruulos habere virtutes morales in patria. Charitas enim bene diſponit circa omnia appetibilia. Vnde etiam dicit Auguſtinus vbi ſupra, quòd non oportet paruulos in patria habere omnem ſcientiam in genere proprio: ſed ſufficit eam habere in verbo quæ eſt noticia perfecta. Vel poteſt dici, quòd infunditur eis in inſtanti beatitudinis. Vel etiam, quòd poſſunt eas acquirere per actus ſuos. Quinto notandum ſecundum Sco. vbi ſupra, ꝙ inter virtutes theologicas nõ eſt neceſſaria connexio. In patria enim manebit habitus, & actus

actus charitatis ſine habitu, & actu fidei, & ſpei. Et in via in peccatore manent etiam fides, & ſpes ſine charitate, & ideo ex ratione habituum in exiſtendo non eſt neceſſaria connexio eorum: & per conſequens nec in fieri, ſiue in infuſione. Quæcunque enim ſeparari poſſunt in eſſe: poteſt Deus ſeparare in fieri, tamen ex liberalitate diuina ſimul infunduntur. Si autem quæris vtrum fides, & ſpes ſine charitate ſint virtutes. Dici poteſt, quod in ſpecie ſua ſunt perfectæ, ſed ſine charitate non habent perfectionem vltimam, quam habent in attingendo finem, quæ perfectio præcipue dici poteſt eſſe in hoc, quod eſt acceptari a Deo ad beatitudinem. Sexto notandum, quòd ſicut dicit Scotus de virtutibus intellectualibus planum eſt, quòd non eſt neceſſaria earum connexio, niſi forte ſint habitus ſubordinati, quales ſunt habitus principiorum, & habitus concluſionum. & in talibus poteſt eſſe prior ſine poſteriori: licet non econuerſo. Septimo notandum ſecundum Bonauenturam in. iij. diſtin. xxxvi. ꝙ de virtutibus eſt loqui quadrupliciter. Primo modo quantum ad dignitatem reſpectu obiecti, & ſic vna eſt excellentior altera ſecūdū propriā rationē, ſicut theologicæ, quam cardinales. Secundo modo quantum ad feruorem, & facilitatem reſpectu proprii actus, & ſic non eſt neceſſe, ꝙ adæquentur in eodem. Liberum enim arbitrium magis feruet ad vnam virtutem quam ad aliam, & maiorem inuenit repugnantiam in actu vnius virtutis, quàm alterius: Tertio

3.d.36.

modo quātum ad radicationem, & ſtabilitatem, reſpectu ſubiecti, & ſic iterū non eſt neceſſe æqualitatem eſſe, quia talis radicatio venit ex frequētia, & aſſuefactione circa actus alicuius virtutis. Quarto modo quantum ad efficaciam reſpectu primi, & quantum ad hoc habent æqualitatē: quia quantitas meriti cuiuslibet virtutis menſuratur ſecundum quantitatem gratię, & charitatis quæ facit opus Deo placitum. Vna autem eſt gratia gratum faciens, omnes virtutes informans in vno homine: & per modum ponderis inclinans in finem. His præmiſſis, ponēdæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Virtutes morales nec ſecundum genera, nec ſecundum ſpecies neceſſariam habent connexionem adinuicem, patet ex primo notabili. Si autem aliqua auctoritas ponat virtutum connexionē intelligenda eſt de virtute in ſuo optimo, vt videlicet perducat ſine formidine ad finem debitum. Secunda concluſio. Licet poſſit eſſe prudentia ſine virtute morali: tamen virtus moralis neceſſariam habet connexionem cum prudentia, circa ſuam materiam: patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Virtutes theologicæ non habent neceſſariam connexionem cum moralibus, nec etiam econtra, loquendo de moralibus ſecundum ſuam ſpeciem, licet ſit connexio earum ad charitatē quantum ad hoc, quod eſt perducere in finem vlt. patet ex quarto notabili. Quarta concluſio. Virtutes theologicæ non habent neceſſariam connexionem inter ſe patet ex quinto notabili. Quinta

ta concluſio. Licet virtutes in eodem ſint ęquales quantum ad efficaciam præmij: & hoc loquendo de virtutibus, inquantum ſunt principium mœrendi: habent tamen aliunde multas inæqualitates: patet ex ſeptimo notabili. Ad primum argum. dicendum, ꝙ reſponſio patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd ſi deficit dictamen rectum electio quamuis nata ſit eſſe recta: tamē non eſt recta, quia non eſt regulata, & per conſequens ſi generet aliquam qualitatem illa non eſt habitus recte electiuus, & per conſequens nec virtus. Ad tertium argumētum patet ex ſecundo notabili. Ad quartum, & quintum dicendum ſecundum Sco. ꝙ licet concedi poſſet, quòd nullæ virtutes etiā in ſpecie ſint incompoſſibiles: tamen rationes iſtæ concludunt, ꝙ diuerſæ ſpecies eiuſdem generis moralis, vel diuerſorum generū, non ſunt neceſſario connexæ, quod conceſſum eſt. Ad ſextum arg. negatur conſequentia, quia plura ſunt neceſſaria ad rectificandum quàm ad obliquandum, licet cōcedi poſſit, ꝙ vitia habent aliquam connexionem ex parte auerſionis, pro eo ꝙ ab vno fine omnia vitia auertunt: ſed non eſt in eis connexio ex parte cōuerſionis: quia conuertunt ad diuerſa bona commutabilia. Sicut ergo virtutes ſecundum proprias rationes formales non habent connexionem: ſicut nec vitia ſecundum formales rationes, quas habent ex parte conuerſionis ad propria obiecta.

*Vtrum omnium virtutum forma ſit charitas.*

*Thom. 2.2.q.4.art.3. Dur. 3. d.23. queſt.8.*

VNdecimo quæritur. Vtrum omnium virtutum forma ſit charitas? Primo arg. ꝙ non, quia charitas nō eſt in alio ſubiecto, quàm ſint aliæ virtutes aut ſaltem aliquæ: puta fides, & prudentia: igitur. Secundo ar. Charitas diuiditur ex oppoſito cum aliis virtutibus: igitur non eſt earum forma. Tertio arg. Formæ non eſt forma, quia iam eſſet abire in infinitum: ſed quęlibet virtus eſt forma: igitur. Contra. Dicit Ambroſius, quòd charitas eſt forma virtutū. Item ad Ro.j. Iuſtitia reuelatur ex fide in fidem. Dicit gloſa. Fides eſt dæmonum, & nominetenus chriſtianorum, & hæc eſt informis qualitas mētis, quia ſociam non habet charitatem, quæ eſt forma omnium virtutum. Notandum ſecundum Bon. ꝙ habitus virtutis triplicem habet cōparationem. Prima eſt comparatio ad obiectum, & ſic virtutes ſunt formæ diſtinctæ, nec ſunt formabiles, nec perfectibiles ab aliquo vno. Alia eſt comparatio ad ſubiectum, & ſic virtutes ſunt formæ informantes ſubiectum quantum ad bonitatē moralem: formabiles tamē per gratiam ad bonitatem gratuitam. Tertia eſt comparatio ad finem vltimum, & ſic ſunt formæ diſponentes animam ad perueniendū in finem: ſed tamen etiam ſunt formabiles, quia perfectionē tendentiæ ad finem habent ex charitate.

*Rom. 1.*

*3. d. 36.*

ritate. Sicut enim corpora grauia inclinantur ad centrum per pondus molis: ſic ſpiritus tendit ad ſummum bonum per pondus dilectionis, nec habent cæteræ virtutes formalem rationẽ principii mœrendi niſi ex charitate. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter dicitur charitas forma aliarum virtutum. Non quidem forma conſtitutiua in eſſendo, ſed forma quaſi regitiua, & motiua ordinans in finem vltimũ. Quod ſit forma virtutum patet per au ctoritates prius adductas. Et præterea dicitur. *Gal. 5.* Fructus autem ſpiritus charitas. Dicit gloſ. Quæ virtus inter fructus ſpiritus debuit tenere principatũ niſi charitas, ſine qua virtutes cæteræ nõ reputantur virtutes. Ex quo ſequitur, quòd complementũ virtutis habent a charitate: igitur. Quod autem non ſit forma conſtitutiua in eſſendo, patet, quia ſpecie differt ab aliis. Quod aũt ſit regitiua, ſiue motiua, ſic probatur, quia charitas immediate attingit ſummum bonum ſecundum ſe, & mouet animã ad ſummum bonum diligendum ſuper omnia, ſine qua tali dilectione non poteſt eſſe rectitudo meritoria in actibus virtutum, ergo nec habitus virtutum huiuſmodi rectitudinem habitualem habere poſſunt ſine charitate. Ad primum argumentum dicẽdum, ꝙ bene probat, quòd charitas non eſt forma aliarum virtutum conſtitutiua in eſſendo. Ad ſecundum argumentum eodem modo dicendum eſt. Ad tertium argumentum dicẽdum, quòd cum dicit formæ non eſt forma: verũ eſt per ſe loquendo; quia forma non formatur ſecundum quòd forma: ſed ſecundum ꝙ in ſe habet aliquam informitatem, ſicut anima eſt forma, quia tamen habet imperfectionem informatur variis virtutibus. Et ſimiliter, quia aliæ virtutes imperfectionem, & informitatem aliquã habent, ideo habent perfici a charitate, per cuius imperium, ſiue motionem perfectius tendunt in finem. Nec ex hoc ſequitur, ꝙ aliis virtutibus accidat eſſe virtutes. ex ſeipſis enim habent, ꝙ ſint virtutes, licet non in tanto complemento quantum habent ex charitate.

*Vtrum dona, & habitudines ſint iidem habitus cum habitibus virtutum?*

*Scot.3.d.34.q.1. Tho.1.2.q.68.ar.1. Dur.3.d.34. q.1.*

Circa ſecundum ſuperius in hac tertia parte huius quinti tractatus propoſitum, vbi videndum eſt de diſtinctione virtutum a donis beatitudinibus, & fructibus. Primo quæritur. Vtrum dona beatitudinis, & fructus ſint iidem habitus cum habitibus virtutum? Primo arguitur, ꝙ non: quia non eſt idẽ numerus donorum beatitudinũ, & virtutum: numerata etiam non concordant. Aliquid enim eſt donum, quod non eſt virtus: igitur. Secundo arguitur. Omne maius, & minus in materia morali diſtinctionem arguit ſpecificam: patet de liberalitate, & magnificentia ex.iiii. Ethic. ſed dona ſe habent ad virtutes, ſicut magis perfectum ad minus, quia videlicet excellentius perficiunt hominem

hominem quàm virtutes ſimplici
ter igitur . Contra. Greg. ſuper
Iob exponens illud, Nati ſunt ſe-
ptem filij, ſic dicit Cum ſpiri-
tusſanctus mentem fęcundat na-
ſcuntur in ea ſeptem virtutes ſci-
licet ſapientia, & intellectus &c.
Vbi nominat ſeptem dona . ergo
ſecundum ipſum dona ſunt virtu
tes. Et præterea ad Gal.v.inter
fructus primo nominatur Chari-
tas quæ eſt virtus. Primo notā
dum, quòd aliqui poſuerunt rea-
lem diſtinctionem inter habitus
4.q.34. virtutum, & donorum . Dicit
enim Henricus, ꝙ virtutes perfi-
ciunt hominem modo humano:
1.2. q. 68.ar.1 dona vero modo ſuper humano,
&beatitudines modo inhumano,
& quaſi diuino . Et beatus Thom.
3.d.34 ar.1. dicit ſatis conformiter de virtuti-
bus, & donis in prima ſecundæ.
Bonau. vero dicit, quòd virtutes
faciunt recte agere : dona expedi
te. Beatitudines vero perfectè
inquantum hominem conformāt
ſummę beatitudini. Fructus autē
dicitur, ſpiritualis defectio in a-
ctibus virtutum. Vſus vero ſecū-
dum quem illa refectio ſuſcipitur
recte dicitur, ſenſus ſpiritualis:
quoniam ſenſus, eſt cognoſcere rē
d.34. vt præſentem. Sed contra præ-
dicta arguit Scotus in iii. primo
contra opinionem henrici. quia
Charitas, eſt excellentiſſimum do
num Dei ſecundum Auguſt. Et
De trinit.lib. 10.ca. 89. ſecundum Apoſtolum primæ ad
Corint. xiii. Si tradidero cor-
pus meum ita vt ardeam quod vi
detur eſſe modo inhumano Cha-
ritatem autem non habeam nihil
mihi prodeſt: & tamen Charitas
eſt virtus, igitur. Item circa
terribilia contingit virtutem hu-
manam rectè tenere medium, er-
go rectius, & rectiſſime quantum
poſſibile eſt naturæ humanę: ſed
hoc fieri poteſt ex habitu fortitu
dinis eiuſdem ſpeciei intenſo ſe-
cundum gradus qui non variant
ſpeciem. Non eſt autem ponē-
da pluralitas ſpecierum ſine ne-
ceſſitate . Item impoſſibile eſt
eundem ſimul habere aliquem a-
ctum humane, ſuperhumane, &
inhumane. ergo habito dono e-
uacuabitur virtus infuſa : uel ſi
maneat non poterit exire in a-
ctum ſuum : vel non erit neceſſa-
ria. quia ex perfectiori dono po-
terit potētia exire in actum ſuū:
& eodem modo beatitudines e-
uacuabunt virtutes, & dona vel
ſaltem neceſſitatem eorum, quòd
videtur inconueniens, potiſſimè
ſi ſit ſermo de virtutibus Theolo
gicis, quia charitas etiam non
euacuabitur in patria : nec fides,
& ſpes in via. Deinde arguit
Scotus contra opinionem Bona.
ſic. Eadem virtute recte ago.
quia virtus eſt rectitudo poten-
tie, & perfecte ago : quia virtus,
eſt perfectio habentis ſe, & qua
opus eius perfectum reddit, & ex-
peditè: quia virtus, eſt habitus
faciens expedite: & faciliter ope-
rari . Conſequenter autem ar-
guit contra ſanctum Thom. qui
dicit, quòd aliter diſponitur vo-
luntas : ut eſt mobilis a recta ra-
tione quòd fit per virtutem. Et
aliter vt eſt mobilis a ſpirituſan-
cto, quòd fit per donum. Con-
tra hoc dicit . quòd hæc opinio
falſum ſupponit ſcilicet, quòd ra-
tio mouet voluntatem. ita, quòd
virtus non ſit niſi diſpoſitio mo-
bilis in voluntate. Item per hoc
non ponitur diſtinctio beatitu-
dinum a donis, & virtutibus. Itē
ex quo dedit Deus habitum vo-
luntati ſemper aſsiſtit volunta-
ti

ti, & habitui ad actus ſibi conuenientes, ergo per idem, eſt aliquid proportionatum mouenti primo, & ſecundo. igitur ſi per habitum vnitatis proportionatur potentia ſibiipſi per eadē ſufficienter proportionatur ſpiritui-ſancto vel alii mouenti. Non igitur propter iſtam motionem oportet neceſſario ponere alios habitus. Videtur ergo dicendum probabilius, quòd nō ſunt neceſſarii in via niſi habitus qui ſunt virtutes morales intellectuales, & theologicę. Quòd ſic probat ipſe Scotus. Illi habitus tātum ſunt ponendi in viatore, quibus perficitur circa omnem obiectum quantum perfici poteſt in via. ſed huiuſmodi ſunt ſeptem virtutes in genere, non curando hic de artibus mechanicis aut ſcientiis ſpeculatiuis. ergo nullus alius habitus a prædictis, eſt ponendus in viatore. Probatio minoris. Obiectum circa quòd perfici poteſt, viator, non poteſt eſſe niſi Deus, vel creatura. ſed circa Deum ſufficienter perficitur tribus virtutibus theologicis etiam perfectiſsime quantum perfici poteſt, ſi illi habitus ſint perfectiſsimi in ſuo genere. circa creaturam vero intellectus perfectiſsime perficitur per prudentiam, ſi prudentia ſit perfectiſsima. Et appetitus perfectiſſime perficitur per tres virtutes morales ſi ſint perfectiſsimę. quia tam circa alium, & appetibile alteri quam circa ſe, & appetibile ſibi. Et hoc vel primo, & directe. vel ſecundario propter

3. d.34 q.1. illa præuia. Secundo notandū pro declaratione prædictæ rationis. quòd ſicut dicit Scotus per fidem diſponitur homo in via, & ſufficienter perficitur circa Deum vt immediate cognoſcendū, quia de Deo in via non poteſt haberi niſi cognitio fidei, circa vero ipſum vt appetibile tanquam cōmodum mihi ſufficienter perficit ſpes. Et circa ipſum vt diligibile in ſe ſufficienter perficit charitas. Non contingit autem viatorem habere circa Deum alios actus ordinatos a prædictis. conſimiliter circa omne aliud obiectum a Deo ſufficienter perficitur viator habitibus intellectualibus, & appetitiuis. Primi perficiunt intellectum ad conſiderandum, & ad ſiliogiſandum practice. Secundi autem qui ſunt virtutes appetitiuę ſufficienter perſiciunt viatorem ad appetendum, vel ad diligendum ſiue in ordine ad ſe, ſiue in ordine ad aliud. ideo non videtur aliqua neceſsitas ponendi aliquos habitus præter virtutes theologicas intellectuales, & morales. Tertio notandum ſecundum ſcotū. vbi ſupra, quòd ſicut habitus in genere qualitatis, eſt quoddam inter medium. ita etiam habet ſub ſe multa intermedia antequàm veniat ad ſpecies ſpecialiſsimas. Primo enim diuiditur per intellectuale, & appetitiuum. Et vtrunque horū per acquiſitum, & infuſum. Et ulterius habitus intellectualis acquiſitus diuiditur per ſpeculatiuum & practicum. & appetitiuus acquiſit9 i ordine ad ſe, & ad alterū. Acquiſitus autem ſpeculatiuus diuiditur: quia vel eſt circa ens reale, vel rationis, qui autem eſt circa ens reale diuiditur in Phyſicam: Mathematicam, & Methaphiſicam. Practicus autē acquiſitus diuiditur, quia vel eſt circa agibile, vel circa factibile.

Et

Et vtrunque iterum multas habet diuiſiones. De tota autem diuiſione habitus intellectui nõ accipitur in numero virtututũ, niſi vna virtus infuſa, quæ eſt fides, & quodam genus intermedium ad multas noticias practicas acquiſitas, quod dicitur prudentia, & ſic connumerando ſpecies ſatis communes poſſunt haberi tres, ſcilicet fides, prudẽtia, & ſcientia ſpeculatiua. Scientia autem ſpeculatiua, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non ponitur inter virtutes cardinales. Virtutes autem appetitiuæ poſſunt poni quattuor, duæ videlicet infuſæ. ſ. ſpes, & charitas, & duæ acquiſitæ, videlicet virtus diſponens ad alterũ, ſcilicet iuſticia, & diſponens appetitum ad ſe, & hæc non habet nomen commune. Hæc autem ſubdiuiditur, quia quædam eſt diſponens circa appetibilia ex ſe, quæ videlicet nata ſunt ex ſe ſtatim conuenire, & circa fugibilia primo ſiue ex ſe, & iſta vocatur temperantia. Alia vero diſponit circa appetibilia non primo, & circa fugibilia non primo ſed ſecundario, propter illa primo appetibilia, & primo fugibilia. Et iſta dicitur fortitudo. Prima pertinet ad concupiſcibilem, & ſecunda ad iraſcibilem.

Quarto notandum ſecundum Scot. vbi ſupra, quòd concupiſcibile dicitur, quod ex ſe ſola apprehenſione facta natum eſt eſſe conueniens, vel di conueniens, & ex hoc natus eſt ſequi actus delectandi, vel triſtandi ſiue proſequendi ſiue fugiendi. Iraſcibilis autem non reſpicit talia, immo obiectum eius eſt offendens, quod non eſt ſtatim diſconueniens cõcupiſcibili, ſed quia impedit illud, quod eſt primo conueniens, puta cibum. Habet autem iraſcibilis circa tale offendens, quoddam nolle, non quidem proprie refugientis ſicut cõcupiſcibilis nollens refugit, ſed magis reſpuentis ſiue repellẽtis: non enim tantum concupiſcit amouere illud impediẽs, ſed etiã vltra punire. Quando ergo deſiderat vindicare, ſed non vindicat, actus eius eſt imperfectus, & cum triſtitia, quando vero actu vindicat, tunc actus eius eſt perfectus, & cum delectatione ſecundum Ariſtotelem. Ira viri quaſi mel. *Retor. lib. 2.* Sicut ergo concupiſcibilis indiget, ordinari ne inordinate appetat ea quæ ſunt primo delectabilia: ſic etiam iraſcibilis ne immoderate vel it vlciſci, & propellere offendẽs. Habitus autem quo diſponitur ad propellendum, non eſt nominatus, licet poſſet dicit bellicoſitas, vel aliquid tale. Habitus autẽ quo diſponitur ad non repellendum, non repellenda, ſed ad ſuſtinendum, dicitur patientia. Et, quia difficilius eſt, nõ repellere offendens, quàm repellere, ideo patientia eſt nobiliſſima fortitudo: iuxta illud Poetæ. Nobile vincendi genus eſt patientia, vincit qui patitur. *Perſius* Iraſcibilis ergo non habet pro obiecto arduum, ſiue appetibile, quod eſt obiectum concupiſcibilis, ſed ipſum offendens, & actus eius eſt uelle vindicare uel nolle offendens. Et ſi dicas, quia concupiſcibilis, eſt uelle unum oppoſitum, ergo ipſius eſt nolle alterum. Dicendũ, ꝙ ſemper quando iraſcibilis habet actum ſuum ſunt ibi duo noli ta ũnum concupiſcibilis puta carere

rere cibo. Et ex hac nolitione ex ipſo cõcupiſcibili ſequitur triſtitia. Aliud vero eſt irabiſcibilis, puta id, quod aufert cibum, quod eſt nolitum ab iraſcibili, non actu refugitiuo, ſed repulſiuo, & quando non actu repellitur eſt triſtitia propria iraſcibilis. Iſti autem dolores, ſcilicet iraſcibilis, & cõcupiſcibilis non ſunt idẽ dolor, quod patet, quia ſi id offeratur ſub ratione impoſſibilis repelli, erit maior triſtitia in concupiſcibili, & tamen non erit propriæ ira. Nullus enim maxime timens iraſcitur ſecundum Philoſophum, & tamen timens quanto magis timet, tanto maiorem dolorem habet ipſius concupiſcibilis refugiẽtis, quod timetur. Et licet aliquando doleat iraſcibilis de non poſſe vindicare, tamen de alio dolet concupiſcibils, ſcilicet de carentia obiecti concupiti. Eſt autem dolor concupiſcibilis cum reſtrictione, ſicut delectatio oppoſita fit cum dilatatione. Dolor autem iraſcibilis fit cum calefactione, qui eſt accenſus ſanguinis circa cor. Et ex hoc ſequitur, quòd iraſcibilis, & concupiſcibilis in parte ſenſitiua habent diuerſa organa, quia idem non poteſt moueri ſimul diuerſis motibus. In parte vero rationali poſſunt habere ſimilem diſtinctionem ex parte obiectorum, ſicut in parte ſenſitiua, ſed non ex parte organorum, quia voluntas non eſt organica. Vnde in parte rationali eadem eſt potentia, vel vis iraſcibilis, & concupiſcibilis. Quinto notandũ ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd proprius habitus perfectiuus concupiſcibilis eſt temperantia, & iraſcibilis fortitudo in communi, & hoc loquendo de habitibus acquiſitis. Ambæ vero infuſæ virtutes, ſcilicet ſpes, & charitas perficiunt cõcupiſcibilem, quia Deus, quem habent pro obiecto eſt tantum volibilis. Ex dictis ergo habetur, quòd numerus ſeptenarius virtutum, videlicet trium Theologicarum, & quatuor Cardinalium ſimpliciter perficit viatorem. Et ſi ſint intenſiſſimæ quantũ poſſunt eſſe in via, per eas eſt homo ſimpliciter perfectiſſimus, tam circa Deum in ſe, quàm circa alia omnia a Deo, vt intelligibilia ratione practica, & vt appetibilia, vel ſibi, vel alteri. Et hoc in ordine ad ſe, quod poſſunt virtutes acquiſitæ ex ſe, vel in ordine ad finem vltimum, quod poſſunt virtutes acquiſitæ cum charitate. Sexto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd temperantia, fortitudo, & iuſtitia ſunt genera intermedia. Eſt enim quædam ſpecies temperantiæ, quæ moderatur circa honores, & hæc dicitur humilitas. Alia circa voluptates, quæ retinet nomen generis. Et quot poſſunt eſſe voluptates diſtinctæ, tot poſſunt eſſe ſpecies illius temperantiæ, quæ moderatur ipſas, puta altera circa guſtabilia, altera circa tangibilia & huiuſmodi. Nec ſolum loquimur de voluptatibus ſenſitiuis, quibus delectatur voluntas coniuncta, ſed etiam de voluptatibus proprijs ipſi voluntati, vt voluntas eſt. Quæ ſint autem ſpecies fortitudinis iam patet ex dictis in quarto notabili. Iuſtitia vero ſubdiuidenda eſt, quia quædam eſt diſponens hominem ad rectè ſe

2. Ret.

habendum ad alium communicando ſe illi,& hæc dicitur amicitia, & hæc eſt perfectiſſima virtus moralis. Tota enim iuſtitia perfectior eſt his, quæ ſunt ad ſeipſum. Hæc autem eſt perfectiſſima iuſtitia, qua quis dat ſeipſum proximo quantum poteſt. Alia eſt diſponens ad rectè communicandum alteri aliquid aliud a ſe. Et hoc dupliciter. Vel ad communicandum bona extrinſeca, quæ indigent homines commutare. Et hæc dicitur iuſtitia commutatiua, & frequenter dicitur iuſtitia ſimpliciter pro tanto, quia per eam commutatur aliquid æquiualēs, vel ad communicandum bona intrinſeca pertinentia ad victū humanum. Et hoc iterum dupliciter. Aut ad communicandum regimen, & hęc ſpecies iuſtitiæ conuenit præſidenti, & poſſet dici præſidentia, vel dominatio iuſta. Aut ad communicandum ſubiectionem iuſtum, & hæc denominatur a ſubijci.

Septimo notandum, quòd, ſicut dicit Scotus vbi ſupra, beatitudines, quas ponit Saluator Matthæus 5. ſunt idem habitus cum habitibus virtutum, tamen aliquando nominantur ſpecies ſpecialiores, quàm in prædicto numero ſeptenario. Primam quidem ſpeciem temperantiæ, ſcilicet humilitatem exprimit ibi. Beati pauperes ſpiritu. Vbi ſecundum Auguſtinum rectè intelliguntur pauperes ſpiritu, humiles, &c. Aliam aut ſpeciem temperantiæ moderantem voluptates in communi exprimit ibi. Beati mundo corde, &c. Munditia enim cordis eſt immunitas ab omni inordinata delectatione. Fortitudinem iautem exprimit in ſua ſpecie perfectiſſimam ibi. Beati, qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam. Iuſtitiæ vero exprimit tres ſpecies. Vnam quidem, quæ eſt in communicando ſeipſum per amicitiam, cum dicit. Beati mites. Quamuis enim amicitia plus includat, quàm beniuolentia ſecundum Philoſophum, quia videlicet eſt beniuolentia non lateus in contrapaſſis, & beniuolentia plus includat, quàm mititas, quia mites ſunt, qui non offendunt, neç reſiſtunt in malo. In ipſa tamen mititate exprimitur amicitia illa, qua quis ſe communicat proximo. Aliam autem ſpeciem, qua diuiditur in dominationem iuſtam, & obedientiam exprimit per illud. Beati pacifici, Pax quidem ſeruatur quandoq præſidens rectè regit, & ſubditus rectè obediat. Tertiam autem ſpeciem iuſtitiæ, quæ eſt quantum ad exteriora communicanda exprimit ibi. Beati miſericordes. Per miſericordiam enim communicat aliquis bona non vt rehabeat, neque vt prius beneficiatus ab eo, cui communicat, ideo per ipſam fit perfecta communicatio proximo circa exteriora. Sic ergo habemus tres virtutes morales expreſſas in ſe, vel in ſuis ſpeciebus.

Duas autem Theologicas exprimit, videlicet charitatem ibi. Beati, qui eſuriunt & ſitiunt iuſtitiam. Proprijſſime enim charitas viæ eſt habitus, quo eſurimus iuſtitiam, & diligimus Deū in ſe, quod eſt vera iuſtitia. Spem autem exprimit per illud. Beati, qui lugent, Luctus enim eſt habitus

*Matt. 5.*

*Ethic, lib.1.*

bitus deſiderandi finem vltimũ. Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitiuæ Theologicæ, & tres morales. Fortitudo in ſua ſpecie perfectiſſima, temperantia in duabus ſpeciebus, & iuſtitia in tribus. Prudentia autem & fides ſatis dantur intelligi per appetitiuas virtutes, quia non eſt voluntas optime diſpoſita ſine virtute intellectuali correſpondente. Octauo notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, ꝙ in enumeratione donorum enumerantur quatuor virtutes Cardinales, videlicet. Prudentia per donum conſilij. Fortitudo ſuo nomine. Temperantia in ſua ſpecie, ſcilicet in timore. Timor enim idẽ eſt omnino, quod humilitas. Vnde cum ſcriptura dicit. Initium ſapientiæ timor domini. Timor domini ibi dicitur humilitas, quæ eſt principium virtutum. Pietas autem, quæ ponitur inter dona, hæc eſt, quæ a Saluatore vocatur miſericordia, & ita eſt ſpecies iuſtitiæ. Duæ autem virtutes infuſæ ibi exprimuntur: videlicet charitas per ſpiritum ſapientiæ. Vniuerſaliter enim quando ſcriptura commendat ſapientiam, ibi eſt charitas. Eſt enim habitus, quo ſapit habenti obiectum illud, quod eſt in ſe ſapidum, quo ſcilicet placet mihi bonum eius in ſe, & id volo mihi. Fides autem exprimitur per alia duo dona, ſcilicet per intellectum, & ſcientiam. ita ꝙ illa duo non dicunt duos habitus, ſed vnum tantum ſecundum perfectum, & imperfectum. & vnus poteſt eſſe ſine alio, & non econuerſo. Poteſt enim intellectus dici fides imperfecta, quæ eſt notitia primorum articulorum, & ſcientia fides perfecta, quæ eſt explicita notitia de omnibus articulis, ſicut in ſcibilibus naturalibus intellectus, dicitur eſſe principiorũ & ſcientia concluſionis. Spes autẽ explicite non enumeratur hic, ſed datur intelligi per charitatem, quæ eſt ſapientia, qua Deus in ſe ſapit homini, & quæ ſapit, vt bonum homini, & ſic Deum ſibi appetit. Nono notandum ſecundum Scotum, vbi ſupra, quòd quidam fructuum ſunt virtutes ſecundum enumerationem prædicti ſeptenarij. Quidam autem ſpecies virtutum, quidam vero delectationes conſequentes actum virtutis. Charitas enim ibi exprimitur proprio nomine, & ſimiliter fides. Spes autem in hoc, quod dicitur longanimitas. Vnde legitur de Patriarchis. Longanimes in ſpe, quaſi in longum animoſe expectantes. Fortitudo autem exprimitur in patientia, iuſtitia autem in ſua ſpecie, quæ eſt miſericordia in hoc, quod dicitur bonitas. Communiter enim bonus dicitur, qui ſe communicat proximo, & etiam in alia ſpecie, quæ eſt amicitia, quæ exprimitur nomine benignitatis. Ac inſuper in tertia ſpecie, quæ pertinet ad ſubiectionem. Ibi enim nomine manſuetudinis exprimitur obedientia. Manſuetus enim eſt, qui exequitur iniuncta ſine murmure. Temperantia autem exprimitur in duabus ſpeciebus ſuis, ſcilicet in continentia, & caſtitate, ſi velimus dicere continentiam eſſe circa alia

delectabilia quàm caſtitatem. Prudentia autẽ exprimitur per modeſtiam. Modeſtus enim, eſt qui modum tenet in agẽdo. Prudentię autem eſt inuenire, & præfigere modum in agendo. Alia autem quædam enumerantur ibi quæ ſunt delectationes concomitantes actum, videlicet gaudium quod proprie, eſt delectatio in voluntate. & pax quæ eſt ſecuritas habendi obiectum ſine repugnãtia. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Dona: beatitudines: & fructus: non ſunt habitus realiter diſtincti ab habitibus virtutum. patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet numerus non ſit idem: hoc non eſt propter diſtinctionem habituum ab habitibus. ſed propter numerationem ſpecierum intermediarum, vel ſpecialiſſimarum: vel, quia ſcriptura omittit aliquas illarum alicubi, & alibi explicat: numerata tamen hic, & ibi ſunt eadem. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ maior eſt falſa, ſi intelligatur magis, & minus ex parte habituum. Magnificentia autem, & liberalitas differunt ſecundum magis, & minus ex parte obiecti. Præterea poteſt negari minor ſecundum ſupradicta licet cõcedi poſſit dona nominare virtutes in gradu eminentiori. Ita, ꝙ aſcendenti ſcalã cœlorum, primo arripiẽdę ſunt virtutes quibus homo rectus efficitur. Secundo dona in altiori gradu virtutum quibus homo expedictior redditur. Tertio beatitudines quibus iam perficitur: & tunc fructibus veluti in ſcalæ cacumine iocundatur vt ſic dicatur de tali. Aſcendit de virtute in virtutem donec videatur Deus Deorum in ſyon.

*Vtrum dona ſpiritusſancti maneant in beatis.*

*D. Thom. 1.2.q.68.ar.6.*
*Durãn. 3.d.34.q.3.*

SEcundo quæritur. Vtrum ſeptem dona ſpiritusſancti maneant in beatis? Primo ar. ꝙ non ſint ſeptem dona: quia tantum, eſt vnum donum, ꝙ expedit contra malum valet donum timoris: ergo uidetur, ꝙ vnum ſolum deberet eſſe habilitans ad bonum. & ſic tantum duo. Secundo ar. Fidei correſpondent duo d ona videlicet intellectus, & ſciẽtia. ergo & cuilibet alteri virtuti correſpondere debent ẽe duo dona. Tertio ar. ꝙ dona non maneant in beatis, quia donum timoris eſt ad retrahendũ a malo: ſed in patria nulla poterit eſſe ad malum obliquatio. ergo non ibi erit bonum timoris. Quarto ar. Dona ordinãtur ad ſanandum ſinthomata vitiorum: ſed in patria nulla erit infirmitas. igitur. Contra. Dicit Ambroſ ſicut recitat magiſter, Ciuitas cę eſtis non meatu alicuius fluminis terreſtris abluitur, ſed ex vitæ fonte procedens ſpiritusſanctus illis ſpiritibus cæleſtibus redundantius videtur influere ſeptem virtutum ſpiritualium feruens meatum. *Amb. 3.d.22.* Et poſt exponit, ꝙ intelligit de donis ſpiritusſancti. Primo notandum, ꝙ beatus Bonau. multis, & varijs modis aſsignat ſufficientiam enumerationis ſeptẽ donorũ inter quos modos tres *3.d.34.*

viden-

videntur præ cæteris notandi. Primus eſt reſpectu peccatorum capitalium, vt ſit timor contra ſuperbiam, pietas contra inuidiam, ſcientia contra iram, quæ mentem perturbat. Fortitudo contra accidiam, quæ mentem deijcit. Conſilium contra auaritiam, quæ contra conſilium domini vult omnia retinere. Intellectus contra gulam, quę rationem ſuffocat. Et ſapientia contra luxuriam, quæ non ſapit, niſi carnalia. Alius autem modus ſumendi eſt reſpectu ſinthomatum conſequentium peccata. Et hunc modum aſſignat Gregorius in moralibus ſuper illud. Ventus vehemens, &c. Vbi dicit. Spiritus, qui ante omnia mentem virtutibus ornat eandē contra ſeptem tentamenta ſeptem virtutibus roborat. Et poſt ſubdit, contra ſtultitiam eſt ſapientia, contra ebetudinem intellectus, contra præcipitationem conſilium, contra puſillanimitatem fortitudo, contra ignorantiam ſcientia, contra duritiam pietas, contra ſuperbiam timor, vbi non ſumitur ſuperbia pro vitio, ſed pro pronitate. Alius autem modus eſt ſecundum diſtinctionem vitæ actiuæ, & contemplatiuæ. Quantum enim ad vitam contemplatiuam, triplex eſt actus correſpondens actui ierarchico. videlicet purgare, illuminare, & perficere ad primum diſponit timor. Ad ſecundum intellectus. Ad tertium ſapientia. Quantum ad vitam actiuam, quidam ſunt actus ſupererogationis, reſpectu quorum eſt fortitudo, vt exequens & conſilium, vt dirigens. Alij autem ſunt actus neceſſitatis reſpectu, quorum eſt pietas, vt exequens & ſcientia, vt dirigens. Secundo notandum, quòd in donis, poteſt attendi duplex ordo. Primo ordo generationis, & temporis, & hoc modo donum timoris eſt primum, non quantum ad infuſionem, quia ſimul infunduntur omnia dona, ſed quantum ad vſum. Prius enim oportet hominem exercitari in vſu timoris. Secundo poteſt attendi ordo excellentiæ & dignitatis, ſiue perfectionis, & ſic eſt primum donum ſapientiæ, per quod anima altius eleuatur. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Bonauentura conformiter ad Ambroſiū, & magiſtrum abſque dubio dona manebunt in patria ſecundū nobiliores actus quàm in via. Multo enim excellentior eſt perfectio gloriæ, quàm gratiæ. Perfectio autem gratiæ ratione ſuæ dignitatis tribuit homini omnes habitus facientes ad integritatem iuſtitiæ ſecundum comparationem variam ad actus, & obiecta, ergo multo fortius perfectio gloriæ, quæ reddit animam per omnia deiformem, manent ergo in gloria virtutes, dona, & beatitudines, omni imperfectione excluſa. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conuenienter numerantur ſeptem dona ſpirituſſancti, patet per illud Eſai. 11. Requieſcet ſuper eum ſpiritus domini, ſpiritus ſapientiæ, & intellectus, &c. Et ſi quæras, quare donum timoris non habet donum directiuum ſibi combinatum. Dicit Bonauentura, quòd cum ſit infimum inter dona ſatis dirigitur *Eſa.11.*

per habitum fidei, ſiue per habitus cognitionis, per quos diriguntur, & regulantur alij habitus affectiui. Licet enim reſpectu oppoſitorum ſit alia, & alia affectio, poteſt tamen reſpectu ipſorum eſſe idem habitus cognitiuus. Secunda concluſio. Sapientia eſt primum donum ſpiritusſancti ordine perfectionis, timor vero ordine generationis, patet ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Dona permanebunt in patria ſecundũ nobiliſſimos actus ſuos patet ex tertio notabili. Item ſic probatur, Chriſtus fuit perfectiſſimus comprehenſor, & tamen in ipſo fuerunt omnia ſeptem dona, vt patet Eſaiæ 11. igitur. *Eſa. 11.*
Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia eſt vnus modus fugiẽdi malum, ſed tamen multi ſunt modi proſequendi bonum. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd conſequentia non valet, quia nõ oportet numerationem fieri æque ſpecialiter in omnibus, vt patet ex quæſtione præcedenti. Ad tertium argumentum dicendum, quòd vſus timoris non erit ibi quantum ad mali cautelam, ſed potius quantum ad ſummi boni reuerentiam, ita quòd ab illa ſumma maieſtate faciat reſilire in propriam paruitatem. Ad quartum argumentum dicendum, quòd vſus perfectæ medicinæ non tantum eſt in reſtituendo ſanitatem, ſed etiam in ſeruando, & continuando. Vnde in ſtatu innocentiæ fuiſſent dona ad ſanitatem conſeruandam. In ſtatu vero naturæ lapſæ ſunt ad ſanitatem reparandam. In ſtatu vero gloriæ erunt ad ſanitatem perpetuo continuandam. Tunc ergo per ſapientiam ſapidus erit Deus in mentibus noſtris. Per intellectum vero, ſimplici aſpectu Deum videbimus in creaturis. Per conſilium vero optime circa eligenda diſponemur ad id, quod melius eſt ſtabiliter eligendum. Per fortitudinem vero ſecuri efficiemur fortiter, & inſeparabiliter Deo adherendo. Per ſcientiam diſcernemus qualiter vnuſquiſque ad alterum debeat ſe habere non ad malos, qui non ſunt in ciuitate illa. Per pietatem vero venerabimur in proximo imaginem Dei affectum benignitatis, & dulcedinis habendo ad omnes alios. Per timorem autem ſicut dictum eſt reuerebimur ſummum bonum in noſtram paruitatẽ reſiliendo.

*Vtrum conuenienter enumerentur beatitudines, & earum premia.*

*D. Tho. 1. 2. q. 79. art. 1.*

Tertio quæritur. Vtrũ conuenienter enumerantur beatitudines, & earum premia? Primo arguitur, ꝙ non, quia Lucæ 6. ponuntur tantum quatuor beatitudines, ergo ſuperfluæ enumerantur octo. Matthæi 5. Secundo arguitur. In regno cœlorum omnia bona continentur, ergo poſito regno cœlorum non oportuit alia premia ponere. Tertio arguitur. Regnum cœlorum ponitur pro premio in prima & octaua beatitudine, ergo etiã deberet poni in alijs. Contra eſt auctoritas Euangelij Matth. 5. Primo notan- *Luc. 6.* *Matt. 5.* *Ibidẽ.*

tãdum, quòd beatitudines poſſunt accipi pro habitibus vel pro actibus quemadmodum ſolent accipi nomina virtutum; Vnde Thom. diſtinguit beatitudines a virtutibus, & donis ſicut actus diſtinguuntur àb habitibus. Secundum notandum, q̃ ſicut dicit Tho. vbi ſupra, inter beatitudines primo poſuit Deus quaſdã beatitudines quaſi remouentis impedimentũ voluptuoſę beatitudinis, quæ conſiſtit in affluentia exteriorum bonorum ſiue ſint diuitiæ ſiue honores. Vnde prima beatitudo pertinet ad contemptum, diuitiarum, & honorum cum dicitur. Beati pauperes ſpiritu. Conſiſtit etiam uita uoluptuoſa inſequendo proprias paſsiones ſiue iraſcibilis ſiue concupiſcibilis. Vnde ſecunda beatitudo retrahit a ſequela paſſionum iraſcibilis: cum dicitur. Beati mites. Tertia vero retrahit a ſequela paſſionum concupiſcibilis cum dicitur, Beati qui lugent. Conſequenter vero ponit virtutes pertinentes ad vitam actiuam quæ diſponit ad futuram beatitudinem. conſiſtit enim vita actiua in his, præcipuè quæ proximis exhibemus vel ſub ratione debiti. quantum ad hoc ponitur quarta beatitudo. Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam. Vel ſub ratione ſpontanei beneficij, & quãtum ad hoc ponitur quinta beatitudo. Beati miſericordes. Deinde vero ponit beatitudines quæ pertinent ad vitam cõtemplatiuam, ſiue ad actus de propinquo diſponentes ad contemplationem, ad quam primo perficitur homo in ſeipſo per mundiciam cordis. Vnde ſexta beatitudo ponitur. Beati mundo corde. In comparatione vero ad proximum diſponitur per pacificam conuerſationem. Vnde ſeptima beatitudo ponitur. Beati pacifici. Octaua vero beatitudo eſt quædam cõfirmatio, & manifeſtatio omnium prędentium. Ex hoc enim, quòd aliquis eſt confirmatus in paupertate ſpiritus, & mititate, & aliis ſequentibus prouenit, quòd ab his bonis propter aliquam perſecutionem non recedit. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Thomas vbi ſupra, quidam dixerunt præmia beatitudinum omnia pertinere ad futuram beatitudinem; ſicut Ambro. ſuper Lucam; Auguſtinus vero dicit ea pertinere ad præſentem vitam. chriſoſtom. autem in omeliis dicit, quædam eorum pertinere ad futuram: quædam ad præſentem. Ad cuius euidentiam cõſiderãdum eſt quòd ſpes futuræ beatitudinis poteſt eſſe in nobis propter duo. Primo propter aliquam præparationem per modum meriti. Alio modo per quandam inchoationem future beatitudinis in viris ſanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur ſpes fructificationis arboris cum vireſcit frondibus. & aliter cum incipiunt iam primordia fructuum apparere. Ea igitur quæ ponuntur in beatitudinibus tanquam merita ſunt diſpoſitiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam. Ea uero quæ ponũtur tanquã præmia põt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta, & ſic pertinent ad futuram vitam:

1.2. 79, ar.

vel aliqua inchoatio beatitudinis, & ſic pertinent ad præſentem. Quarto notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, præmia beatitudinum ſm additionem ſe habent adinuicem. Plus enim eſt poſſidere terram regni cœlorum, quam ſimpliciter habere. Multa enim habemus, quæ non firmiter poſſidemus. Plus eſt etiam conſolari in regno, quàm habere, & poſſidere. Multa enim cum dolore poſſidemus. Plus etiam eſt ſaturari, quam ſimpliciter conſolari. Nam ſaturitas, abundantiam conſolationis importat. Miſericordia vero excedit ſaturitatem, vt. ſ. plus homo accipiat, quam meruerit, vel deſiderare potuerit. Adhuc autem maius eſt videre Deum, ſicut maior eſt, qui in curia regis, non ſolum prandet, ſed etiam faciem regis videt: ſummam autem dignitatem in domo regia filius regis habet. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter enumerantur virtutes, & earum prœmia, patet ex dictis. Vnde omnes beatitudines, quę in ſacra ſcriptura ponuntur: neceſſe eſt ad iſtas reduci, vel quantum ad merita, vel quantum ad prœmia. Ad primum argumentum dicendum, quòd Lucas narrat ſermonem factum eſſe ad turbas, ideo numerat beatitudines ſecundum capacitatem turbarum, quę ſolam voluptuoſam, & temporalem beatitudinem nouerunt. Vnde per illas quattuor beatitudines, quę a Luca narrantur dominus excludit quattuor, quæ ad prędictam beatitudinem pertinere videntur, quorum primum eſt abundantia exteriorum bonorum, quod excludit, cum dicit Beati pauperes. Secundum eſt voluptuoſa corporis curatio, ſiue tractatio, quod excludit, cum dicit, Beati, qui eſuritis. Tertium eſt voluptuoſa cordis iocunditas, quod excludit dicẽs. Beati, qui nunc fletis. Quartum eſt exterior hominũ fauor, quod excludit dicens. Beati eritis cum vos oderint homines. Ad ſecundum argu. dicendum, quòd ſicut dicit Chriſoſto. omnia iſta præmia ſunt vnum in re: oportuit tamen, quòd per diuerſa bona nobis nota deſcriberetur illud bonum prœmium, obſeruata conuenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur. Ad tertium ar. dicendum, ꝙ ſicut octaua beatitudo eſt firmitas quædã omnium beatitudinum, ita ſibi debentur omnium beatitudinũ præmia, & ideo redit ad caput, vt intelligantur ſibi conſequenter omnia præmia attribui. Vel ſecundum Ambroſ. pauperibus ſpiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, ſed pacis perſecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

*Vtrum cõuenienter enumerentur ab Apoſtolo duodecim fructus.*

*D. Thom. 1. 2. q. 70. art. 4.*

QVarto quæritur. Vtrum conuenienter enumerentur ab apoſtolo ad Gala. v. duodecim fructus? Arguitur, ꝙ non, quia dominus. Mat. xiij. tantum ponit triplicem bonæ terræ fructum ex ſpirituali ſemine prouenientem. ſ. trigeſi- *Gal. 5.* *Math. 13.*

mum,

ſimum, ſexageſimum, & centeſimum igitur. Contra, eſt auctoritas Apoſtoli. Primo notandum ſecundum Tho. quòd ad ſimilitudinem fructus in corporalibus; dicitur fructus hominis quaſi arboris, id quod ab eo producitur, quod quidē dicitur fructus rationis, inquantum procedit ab homine ſecundum facultatem rationis. Inquantum vero procedit a ſpiritu ſancto, dicitur eſſe fructus ſpirituſſancti: vel etiā fructus dicitur id, quod homo adipiſcitur tanquam vltimum ex labore ſuo, & ſecundum hoc fructus hominis dicitur eius vltimus finis, & reſpectu iſtius fructus alius fructus ſupradictus, qui ad iſtum ordinatur habet rationem floris, iuxta illud Eccleſiaſti. xxiiij. Flores mei fructus honoris, & honeſtatis. Eſt autem hic aduertendum, quòd nomina poſſunt accipi aliquando pro habitibus, & aliquando pro actibus, ſicut ſupradictum eſt de beatitudinibus. Secundo notandum, quòd numerus duodecim fructuum conuenienter ſignificari poteſt per duodecim fructus, de quibus dicitur Apoc. vltimo. Ex vtraque parte fluminis lignū vitæ, afferens fructus duodecim. Quia enim fructus dicitur, quod ex aliquo ſicut ex ſemine, vel radice procedi, attendenda eſt diſtinctio horum fructuum ſecundum diuerſum proceſſum ſpirituſſancti in nobis ſic, quòd primo mens homines in ſeipſa ordinetur. Secundo ad ea, quæ ſunt iuxta. Tertio vero ad ea, quæ ſunt intra, tunc bene diſponitur mens in ſeipſa, quando bene ſe habet in bonis, & in malis. Prima autem diſpoſitio mentis ad bonum eſt per amorem, qui eſt prima affectio, & omnium affectionum radix, & ideo inter fructus ſpiritus, primo ponitur charitas. Ad amorem autem charitatis neceſſario ſequitur gaudiū. Omnis enim amans gaudet ex præſentia amati: charitas autem ſemper habet Deum præſentem quem amat: iuxta illud primæ Iohan. iiij. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. Perfectio autem gaudij eſt pax. Non enim perfecte gaudet de bono amato, qui in eius fruitione ab aliis perturbatur: ideo poſt charitatem, & gaudium tertio ſequitur pax. In malis autē bene ſe habet mens, quando nō perturbatur per imminentiā malorum, quod pertinet ad patientiam, nec per dilationem bonorum, quod pertinet ad longanimitatem. Nam carere bono habet rationem mali, vt dicitur. v. ethicor. Ad idem quod eſt iuxta hominem, ſcilicet ad proximum bene diſponitur mens. Primo quidem quantum ad volūtatem benefaciendi, & ad hoc pertinet bonitas. Secundo quantum ad beneficentiæ executionem, & ad hoc pertinet benignitas. Tertio quantum ad æquanimem tolerantiam malorum ab aliis illatorum, & ad hoc pertinet manſuetudo. Quarto quantum ad hoc, quòd neque per fraudem, neque per dolum proximis noceamus: & ad hoc pertinet fides ſi pro fidelitate ſumatur. Si vero ſumatur pro fide qua creditur in Deum: ſic per hanc ordinatur homo ad id quod eſt ſupra ſe. Sed ad id quod eſt infra, bene diſponitur homo, quantum ad exteriores actiones, & ſermones per

Marginal notes: 1. 2. q. 70. ar. 1 — Eccleſ. 24. — Apoc. vlt. — Io. 4. — Ethi. 5.

per modeſtiam, & quantum ad interiores concupiſcentias per continentiam, & caſtitatem, ſiue hæc duo diſtinguantur per hoc quod caſtitas refrenat hominem ab illicitis. Continentia vero a quibuſdam licitis, ſiue per hoc quòd continens patitur concupiſcentias: ſed non deducitur. Caſtus vero neque deducitur, neque patitur. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Auguſtinus ſuper epiſtolam ad Galatas, Apoſtolus non ſic iſtos fructus numerauit, vt omnino doceret quot ſunt: ſed vt oſtenderet opera carnis eſſe vitanda, & fructus ſpiritus eſſe ſectandos. Vnde potuiſſem vel plures, vel etiam pauciores fructus numerari, & tamen omnes virtutum, & donorum actus poſſunt ſecundũ quandam conuenientiam ad prędicta duodecim reduci. Ideo tamen nec potius quàm alia enumerauit, quia iſta duodecim magis important, vel fruitionem bonorum, vel ſedationem malorum, quod videtur ad rationem fructus pertinere. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Cõuenienter enumerantur ab Apoſtolo duodecim fructus: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd fructus centeſimus, ſexageſimus, & trigeſſimus non diuerſificantur ſecundum diuerſas ſpecies virtuoſorum actuum, ſed ſecundum diuerſos perfectionis gradus etiam vnius virtutis, ſicut continentia coniugalis dicitur ſignificari per fructum trigeſimum, vidualis per ſexageſimum, virginalis vero per centeſimum. Poteſt etiam intelligi illa diſtinctio in omni genere virtutis ſecundum differentiam incipientium, proficientium, & perfectorum.

*Vtrum de credibilibus reuelatis, neceſſe ſit ponere virtutem infuſam.*

*Scot. 3. diſtinct. 23. quaeſt. 1. Tho. 2. 2. quaeſt. 6. artic. 1. Durand. 3. d. 23. quaeſt. 1.*

Circa tertium, quod ſuperius proponebatur in tertia partia parte huius quinti tractatus. Vbi quærendum eſt ſpecialiter de vnaquaque virtute tam theologica, quàm cardinali. Primo quæritur de fide. Vtrum de credibilibus reuelatis neceſſe ſit ponere fidem infuſam? Primo arguitur, quòd non, quia ad omnem certitudinem actus credendi, quam experimur in nobis reſpectu talium credibilium ſufficit fides acquiſita: igitur. Secundo arguitur. Omnis habitus quem non poteſt homo acquirere naturaliter ſimpliciter eſt perfectior omni habitu naturaliter acquiſibili. Si ergo ponitur fides infuſa, erit perfectior quam ſciẽtia concluſionum, & habitus principiorum: ergo actus credendi fidei infuſę erit perfectior, quàm actus intelligendi prima principia quod videtur inconueniens. Tertio arguitur. Poteſt aliquis fide acquiſita per falſigraphum aſſentire falſo impoſſibili: ſcilicet oppoſito concluſionis demonſtrabilis, ergo multoſortius fide acquiſita poteſt credere firmiter vera neutra cuiuſmodi ſunt credibilia. Contra. Ad Hebr. xi. Sine fide impoſſibile eſt placere Deo.

Deo. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus in. iii. diſtinct. xxiii. Certum eſt, quòd in nobis eſt fides acquiſita credibiliũ reuelatorum: patet, quia ſi nulla eſſet fides infuſa, adhuc crederem firmiter hiſtoriis librorũ canonis propter auctoritatem eccleſiæ, quæ approbat ſcriptores veraces. Præterea, ſi puer non baptizatus nutriretur inter chriſtianos ex auditu crederet, & adhæreret omnibus ſicut & nos. Præterea ſi baptizatus errat circa vnum, puta circa trinitatem perſonarum, & tamen ſentit ſe hærere aliis credibilibus, ille nõ habet fidem infuſam, quia corrumpitur per hæreſim, non quidem effectiue, ſed demeritorie, ergo ſi de acquiſita credit alios articulos. Ex iſtis ſequitur, quòd propter credulitatem articulorum reuelatorum non eſt neceſſe ponere fidem infuſam. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scot. vbi ſupra, poteſt dici fides infuſa ſimilis eſſe acquiſitæ in multis. Sicut enim acquiſita aſſentit dicto alicuius, quia credit veracitati aſſerentis, ſic fides infuſa aſſentit reuelato, quia credit veracitati Dei aſſerentis: & quia quod Deus aſſerit ſupernaturaliter reuelat: ideo fides ſic aſſentiens eſt habitus ſupernaturalis. Reuelat autem credibilia, quãdo infundit habitum, & hoc modo dicendo fides non habet certitudinem ex obiecto, ſed ex veracitate teſtis, ſcilicet Dei. Aliter etiam poteſt poni fides infuſa non innitens alteri, ſicut prçcedens modus, ſed reſpiciens Deum, ſicut obiectum primum, de quo ſicut de obiecto primo continente huiuſmodi veritates formamus, huiuſmodi veritates complexas Deus eſt trinus, & vnus, & ſimiles. Nec credo hoc eſſe verum, quia prius credo hoc eſſe reuelatum a Deo: ſed ille habitus immediate inclinat in articulos fidei, ſicut ſi ex articulis cognitis immediate acquireretur. Sed quia nihil mouet intellectum noſtrum naturaliter ad cauſandum aſſenſum intellectus iſtis credibilibus: ideo Deus ſupplet vicem obiecti: oportet itaque ponere fidem infuſam propter auctoritatem ſcripturæ, & ſanctorum: ſed non poteſt demonſtrari fidem infuſam ineſſe alicui, niſi præſuppoſita fide, videlicet, quòd velit credere ſcripturæ, & ſanctis: ſed infideli nunquam oſtenderetur. Sed ſicut credo Deum eſſe trinum, & vnum. ita credo me habere fidem infuſam, qua hoc credo. Tertio notandum ſecundum Scotum, vbi ſupra, quòd habitus fidei infuſæ non ſolum ponendus eſt propter gradum in actu: ſed etiam propter aſſenſum, quià aſſenſus non eſt totaliter a voluntate. Aliqui enim ſunt, qui vellent magis aſſentire, & tamen minus aſſentiunt, nec oportet, quòd fides excludat omnem dubitationem, ſed dubitationem vincentem, & trahentem in oppoſitum credibilis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ponenda eſt fides infuſa propter auctoritatem eccleſiæ, licet nõ appareat neceſſitas per rationem naturalem patet ex dictis. Ad primum argumentum negandum eſt antecedens: licet enim fides acquiſita ſufficiat ad aſſenſum, & certitudinem actus, prout credere opponitur opinari: tamen

*3.d.23. q.1.*

men non eſt ita perfecte certus actus, nec ita intenſus, ſicut cum fide infuſa, nec etiam fides illa ita perfecte perficit animam in eſſe primo, ſicut infuſa. Ad ſecundum argumentum concedit Scot. quòd fides infuſa eſt perfectior quocunque habitu acquiſito. Et cum infertur de actu credendi. Dicendum eſt, quòd eſt loqui de actibus iſtis in ſe: & ſic actus credẽdi eſt perfectior, quia a perfectiori principio elicitur, & in perfectius obiectum tendit. Et eſt loqui de eis ſecundum ꝙ plus vel minus attingũt obiectum in quod tendunt, & ſic actus intelligendi principia eſt perfectior, quia eius obiectum, non tantum excedit ipſum in intelligibilitate non intellecta quantum Deus excedit actum credendi in intelligibilitate, non intellecta per actum fidei. Ad tertium argumentum dicit Scotus, quòd licet per falſigraphum poſſit quis aſſentire oppoſito concluſionis demonſtrabilis, non tamen firmiter.

*Vtrum de credibilibus reuelatis, poſſit quis habere ſcientiam, & fidem.*

*Scot. 3. d. 24. q. 1.*

Secundo quæritur. Vtrum de credibilibus reuelatis poſſit aliquis ſimul habere ſcientiã, & fidem? Primo arguitur, ꝙ ſic, quia dicit dominus Thom.
Io. 20. Ioh. xx. Quia vidiſti, me Thoma credidiſti. Thomas ergo ſimul habuit de Chriſto notitiam intuitiuam, & fidem: igitur. Secundo arguit. De eodem ſimul poteſt eſſe ſciẽtia, & opinio cum poſſit aliquis cognoſcere cõcluſionem aliquam per demonſtrationem. & ſillogiſmum dialecticum: ſed ſcientia, & fides minus repugnare videntur quàm ſcientia, & opinio: igitur. Tertio ar- 1. Cor. 12
diſtinguit Apoſtolus ſcientiam contra fidem cum dicitur. Alij datur ſcientia, alii fides. Scientia autem ibi dicitur notitia ſcripturæ ſacræ, de qua eſt fides, quæ de credibilibus reuelatis eſt obſcura, & enigmatica: ſcientia vero euidentiam habet. Notandum ſecundum Sco. quòd ſciẽtia mul- 3. d. 24.
tipliciter poteſt accipi. Vno mo- q. 1.
do pro notitia aliqua cum adhæſione firma: & talis poteſt ſtare cum fide, ſicut vult Auguſ. immo 1. Re-
etiam ipſa fides eſt ſcientia hoc tractat.
modo: vt patet per Aug. Alio mo De ci.
do ſumitur ſcientia pro notitia Dei li.
certa, & euidenti de obiecto ne- 9. c. iij.
ceſſario, habita per cauſam euidentem neceſſariam applicatam ad concluſionem per diſcurſum ſillogiſticum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. De credibilibus reuelatis impoſſibile eſt ſimul habere fidem, & ſciẽtiam proprie dictam: poteſt tamen ſimul haberi cum fide aliquis habitus intellectualis. Prima pars patet, quia non poteſt aliquis de eodem obiecto ſimul habere notitiam euidentem, & non euidentem. Secunda pars patet, quia ſicut dicit Scotus, poteſt aliquis cum fide habere habitum de his, quæ traduntur in ſacra ſcriptura, ſecundum ſenſum literalem. Et præterea habere habitum expoſitiuum quantum ad ſenſum literalem exponendo vnum locum per alium: ac etiã ſecun-

ſecundum ſenſum myſticum. Et præterea credendum eſt, prophetas, & multos ſanctos habuiſſe habitum præbentem magnum aſſenſum, nec tamen habuerunt certitudinem euidentem ex euidentia rei, de his quæ ſibi ſunt reuelata: non tamen poterant dubitare de veritate reuelata: ideo erat maior certitudo in ipſis, quàm certitudo fidei: fides enim non excludit omnem dubitationem. Ad primum argumentum dicẽdum ſecundũ Gregor. in homelia: quòd Thomas aliud vidit: aliud credidit: vidit hominem, & credidit Deum.

Ad ſecundum argumentũ dicit Scotus, quòd ſcientia, & opinio ſunt ſimpliciter incompoſſibiles in eodem de eodem. Si ergo aliquis primo habeat opinionẽ de aliquo, & ſuperueniat demonſtratio corrumpitur opinio, & ſi ambæ cauſæ ſint in eodem, ſcilicet medium dialecticum, & demonſtratiuum: dialecticum nihil faciet impeditum a medio demonſtratiuo. Ad tertium argumentum dicendum, quòd procedit de ſcientia large dicta pro habitu expoſitiuo ſic, vel ſic diſtincto a fide.

*Vtrum ante Chriſti aduentum fides fuerit neceſſaria.*

*Scot.3.d.25.q.1. Dur. 3. d. 25. q.1. Tho.2.2.q.2. ar.5.6.7.8.*

TErtio quæritur. Vtrum ante Chriſti aduẽtum fuerit fides neceſſaria de his, quæ modo credimus? Primo arguitur, quòd non, quia aliquid credibile eſt nobis reuelatum, quod non erat reuelatum in veteri teſtamento: igitur. Secundo arguitur. Ante Chriſti aduentum angeli non nouerunt incarnationem Chriſti, quam modo nos credimus: vt patet per Apoſtolum: ergo &c. *Eph. 3.*

Contra. Pro omni ſtatu fuit neceſſarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate: ergo credere omnia credibilia.

Notandum, quòd ſicut dicit Sco. habitus intellectualis vnitatem habet ex vnitate ſui primi obiecti, in quo habitus virtualiter cõtinetur, ſicut in ſua cauſa partiali: tamen ſi explicita in ſcientia conſiderentur ſub propriis rationibus in ſe, & non vt continẽtur in aliquo vno primo obiecto, videtur, ꝙ tot ſunt habitus, quot cõcluſiones diſtinctæ ſpecie ſunt demonſtratæ. Non poteſt tamen dici, ꝙ fides infuſa habeat vnitatem ex obiecto primo, ſcilicet Deo, quia licet Deus in ratione cauſæ efficientis moueat ad cognitionem omnium credibiliũ, non tamen in ratione obiecti. Non enim in Deo, vt in obiecto concipiuntur omnia credibilia. Ideo oportet dicere, ꝙ fides habet vnitatem, vel ab vnitate reuelantis credibilia, quia omnia recipiuntur a fide, vt reuelata a Deo: & hæc formalis ratio eſt vna in omnibus, vel quòd habeat vnitatem in ſe formaliter ex ſeipſa, quamuis effectiue illã habeat a Deo. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt tres concluſiones: *3. d.25. q. 2.*

Prima eſt. Fides infuſa neceſſaria fuit homini ſaluando pro omni ſtatu: ac etiam actus fidei pro aliquando. Primam partem probat Scot. vbi ſupra, quia ſicut

anima non eſt accepta Deo, niſi in voluntate perficiatur per charitatem: ſic nec eſt accepta niſi in intellectu perficiatur per aliquem habitum ſupernaturalem. Ille autem habitus ſupernaturalis quo anima determinate aſſentit vero reuelato eſt fides infuſa: igitur &c. Secunda pars patet, quia niſi ſic: fruſtra poneretur habitus fidei. Secunda concluſio. Neceſſariũ fuit pro omni ſtatu credere implicitæ omnes articulos fidei: non tamen explicite. Prima pars patet, quia ſemper neceſſarium fuit ſecundum legem Dei ordinatam omnem ſaluandum habere habitum fidei: ſed quicunque habet habitum fidei, habet implicite actum credendi, reſpectu omniũ credibilium, vt dicit Sco. Secundam partem probat ipſe Scot. quia Deus nullum obligat ad impoſſibile: ergo ſi ſit aliquis rudis, qui non poſſit concipere quid ſit eſſentia, & quid perſona, non eſt neceſſe, quòd habeat actum explicitum de articulo pertinente ad eſſentiæ vnitatẽ, & perſonarum trinitatem, ſicut habent clerici literati. Sic igitur omnes pro aliquando tenentur ad aliquem actum explicitum, videlicet quo ad articulos, qui communiter prædicantur in eccleſia, & quo ad alios in generali, & implicite, vt ſcilicet credant, quod eccleſia credit. Ad omnia vero credenda tenentur maiores in eccleſia, qui præficiũtur aliis, & tenentur eos in fide inſtruere verbo veritatis, & exemplo honeſtatis. Tertia cõcluſio. Licet ſit eadem fides in antiquis & nobis: tamen non eſt formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, & quam nos modo credimus. Prima pars patet ex notabili. Secunda pars patet, quia ſicut dicit Sco. quod credebant antiqui, ſcilicet Chriſtum naſciturũ nunc eſt falſum. Verum eſt autẽ, quod credimus, ſcilicet Chriſtum eſſe natum, & paſſum, & huiuſmodi. Poteſt tamen dici eadẽ complexio materialiter. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Sco. Actus credendi dependet ex duobus: ſcilicet ex habitu inclinante, & præſentia credibilium, quæ non ſunt præſentia in habitu, & ideo ſine docente aut reuelante, non tenẽtur aliqui explicite credere, quæ ſunt credenda: nec ſufficit quicunque occurſus credibilium ad intellectum, ad hoc quòd habitus inclinet in actum firmiter eliciendum: ſicut patet de baptizato nunc cui ſi ſtatim occurrant fantaſmata illorum terminorum mori, & reſurgere, & cõponat apud ſe: mortui reſurgent: non credit niſi prius ſibi conſtiterit per aliquem, quòd ſit articulus credendus. Et ideo requiritur neceſſario cum fide infuſa fides acquiſita ex auditu.

Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet prius communiter illuminentur angeli, quàm homines de fiendis, poteſt tamen Deus aliter facere, ideo non valet conſequentia. Ad aliud dicendum, quòd tenentur omnes implicitæ diligere omnia diligibilia: ſed non explicite. Præterea, ſicut dicit Scotus, non eſt ſimile, quia fides eſt in intellectu ſubiective. Et ſi inferatur, ergo aliquis poteſt credere nolens, quia quæ ſunt in intellectu

ctu præcedunt velle. Dicendum, quòd non ſequitur, quia actu credendi dependet ex habitu, & ex credibili præſentato per modum credibilis. Quod autem ſic eſt præſentatum, non neceſſario creditur, quia proponens credibile non demonſtrat, & ideo non cogit intellectum ad aſſentiendum, ideo non credit niſi volés: quamuis autem voluntas ſic habeat imperium ſuper actum credendi, non tamen habet imperium ſuper oppoſitum actum, ſtante fide, vt intellectus diſſentiat credibili propoſito per imperium voluntatis, ſed ſolum poteſt impedire intellectū, ne exeat in actum credendi circa credibilia propoſita. Ex hoc autem, quod dictum eſt, quòd nullus credit niſi volens, non ſequitur, quòd fides neceſſario coexigat aliquem habitum infuſum in voluntate, quia actus credendi, non eſt effectiue a voluntate, & ideo poſita fide acquiſita credibili præſentę poteſt intellectus per habitum infuſum credere dummodo voluntas non contramoueat. Et dato, quòd voluntas poſitiue moueat, tamen ad ſic volendum, ſufficit voluntas in puris naturalibus.

*Vtrum fides informis habeat rationem virtutis.*

*D. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 5. 6. 7. Dur. 3. d. 23. q. 46.*

Quarto quæritur. Vtrum fides informis habeat rationem virtutis? Primo arguitur, quòd non, quia dicitur Iaco. ii. quòd fides ſine operibus, mortua eſt. Secundo arguitur. Fides informis, non eſt virtus theologica, cum non tendat in Deum: nec eſt cardinalis cum non ſit circa bonum creatū: ergo non habet rationem virtutis. Tertio arguitur. Fides informis eſt in dæmonibus: dicitur enim Iaco. ii. Dæmones credunt, & contremiſcunt, ſed in dæmonibus non videtur eſſe virtus, cum non habeant actum bonū. Contra. Habitus fidei informis directe opponitur vitio infidelitatis, ſed quod directe opponitur vitio eſt virtus, igitur &c. Primo notandum, quòd ſicut dicit Bonauentu. virtus dicitur dupliciter. Videlicet proprie, & communiter. Primo modo dicitur habitus perducens in finem, tanquam principium operis meritorii. Secundo modo dicitur habitus rectificans potentiam, & uigorans eam circa opus difficile, quamuis non perducat in finem. Secundo notandum ſecundum Bonauentu. vbi ſupra, quòd fides informis dicitur dupliciter. 3. d. 23. q. 1. Quædam enim innititur primæ veritati propter ſe, quamuis in ipſam non tendant amando. Alia vero innititur veritati articulorum propter aliquam rationem creatam. Prima quidem dicitur informis, non quia careat forma fidei, ſed quia eſt ſine charitate, quæ eſt forma extrinſeca virtutum. Alia vero caret forma fidei ſecundum quòd eſt virtus: quia principaliter aſſentit pp rationem creatam: nullius. n. virtutis videtur eſſe, cū quis credit annitēdo perſuaſioni, quā videt. Tertio notandum ſecundum Bonauenturam, vbi ſupra, quòd in fide

fide informi tria ſunt conſideranda, habitus, vſus, & defectus. ſcilicet informitas quantum ad defectum, non ſunt idem fides informis, & formata. Charitas enim illum euacuat defectum, quantum autem ad vſum non ſunt omnino idem. Fides enim formata meritorie credit, non autem informis: quantum vero ad habitum ſunt pœnitus idem. Dum enim homo peccat mortaliter: habitus ille, qui propter charitatem dicebatur fides formata, tūc propter abſentiam charitatis dicitur fides informis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Fides informis ſecundo modo dicta non habet rationē virtutis: fides autem informis primo modo dicta habet rationem virtutis communiter dictæ, ſed non proprie. Prima pars patet, quia talis fides eſt ī dæmonibus, actus autem credendi in dæmonibus, non eſt actus virtutis, quia non eſt voluntarius. Dæmones enim quantum eſt ex parte voluntatis ſuæ, repugnant omni veritati. Secunda pars patet, quia fides illo modo informis, vigorat potentiam ad facile credendum articulos fidei, qui tamen ſunt difficiles ad credendum, igitur &c. Tertia pars patet, quia per fidem informem non poteſt quis perduci in finem. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ fides dicitur mortua, non quia careat omni vtilitate, & efficacia, ſed quia caret vita gratuita. Et ex hoc ſequitur, quòd non ſit virtus proprie dicta. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ licet fides informis non diligat in Deum plene, & perfecte, tamen diligit ſemiplene. Ad tertium argumentum patet ex concluſione.

*Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum.*

*Thom. 2.2.q.1. art.3. Dur. 3. d.24. quæſt. 8.*

QVinto quæritur. Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum. Primo arg. quòd ſic, quia omne contingens poteſt eſſe falſum: ſed fidei ſubeſt aliquid contingens; patet de incarnatione, & paſſione Chriſti: igitur. Secundo arg. Omne quod ſubeſt ſpei, ſubeſt etiam fidei: ſed ſpei poteſt ſubeſſe falſum, vt patet cū aliquis præſcitus in gratia exiſtens ſperat ſe habere vitam ęternam, igitur. Tertio arguitur. Actus adorationis, eſt actus fidei, ſed tali actui quandoque ſubeſt falſum, ſicut quando quis adorat hoſtiam non cōſecratam pro conſecrata. Quarto arguitur. Fides antiquorum fuit, ꝙ Chriſtus eſſet naſciturus, & hæc fides durauit in multis vſque ad prædicationem euangelij, ſed Chriſto iam nato antequam inciperet prædicare, falſum erat ipſum eſſe naſciturum. igitur. Contra. Nulla virtus perficiens intellectū ſe habet ad falſum: falſum enim eſt malum intellectus, vt dicitur vi. Ethicorum; ſed fides eſt virtus perficiens intellectum: igitur. *6. Ethi.* Notandum ſecundum Bonauen. quòd ſicut diuina præſcientia certiſſime cognoſcit, non ſolum ea quæ ventura ſunt neceſſario, ſed etiam contingentia, ita quod cit ea falli non poteſt: ſic & fides quæ cognitioni diuinæ præſcientiæ innititur certam credulitatem *3.d.24.*

tem habet de futuris ita, ꝙ licet illa quantum eſt de, ſe poſſint non euenire. fides tamen errare non poteſt. Hæc enim duo non poſſunt ſimul ſtare, quòd Deus præuiderit vnum, & ꝙ eueniat oppoſitum. quamuis ergo contingens creditum poſſit ſecundum ſe non euenire. Hęc tamen duo non poſſunt ſimul ſtare, ꝙ non eueniat, & ꝙ ſit creditum: Hoc præmiſſo ponenda eſt talis cõcluſio. Fidei nõ poteſt ſubeſſe falſum, patet ex dictis. Item ſic probatur. Fides aſſentit primæ veritati propter ſe, & ſuper omnia incredendo. ſed prima veritas non poteſt dictare niſi verum: ergo &c. Ad primum ar. patet ſatis ex notabili. Ad ſecundum argu. dicendum, ꝙ ſpei ſecundum, quòd eſt virtus non ſubeſt falſum. nullus enim ſperat virtuoſe ſe habiturum vitam eternam: niſi cũ præſuppoſitione finalis perſeuerantię in gratia, quo ſuppoſito infallibiliter conſequitur vitam æternam. Ad tertium ar. dicẽdum, quòd adorationi factę ſecundum directionem fidei nunquam ſubeſt falſum. fides enim nihil dicit adorandum eſſe abſolutè: niſi de quo habetur certa cognitio. Vnde fides adorantis non fertur ad hoſtiã abſolutè, ſed ſub conditione. ſcilicet ſi debite facta ſit conſecratio credendo corpus Chriſti ibi eſſe quòd nunquam poteſt eſſe falſum. Ad quartum ar. dicendum, ꝙ hoc ad fidem credentis pertinebat poſt Chriſti natiuitatem, ꝙ crederet eum quandoq; naſci: ſed determinatio temporis in qua decipiebatur nõ erat ex fide, ſed coniectura humana.

*Vtrum ratio inductiua ad ea quæ ſunt fidei, minuat meritum fidei.*

*Thom. 2.2.q.2.ar.10. Dur. 3.d.24.q.3.*

Exto quæritur. Vtrum ratio Sinductiua ad ea quæ ſunt fidei credenda, diminuat meritum? Arguitur, ꝙ ſic. quia dicit Grego. in quadam Omel. Fides non habet meritum: cui ratio humana prębet experimentum. Contra. primæ Petri iii. dicitur, Parati reddere rationem de ea quę in nobis eſt fide, & ſpe. Notandum, ꝙ dicit Thom. Actus fi- 2. 2.q.
dei meritorius eſt in quantum 2ar.10.
ſubiacet voluntati: non ſolum quantum ad vſum: ſed etiã quãtum ad aſſenſum. Ratio autem humana quæ inducitur ad ea quæ ſunt fidei, quandoq; quidem ſe habere poteſt ad voluntatem credentis ſicut præcedens. puta cum quis non habet promptã voluntatem credendi, niſi ratio inducatur humana: & talis diminuit meritũ Diminuit enim rationem fidei quæ eſt non apparentium, & quæ veritati creditę adheret ſimpliciter propter auctoritatẽ diuinam. Quãdoque vero talis ratio, ſe habet ad voluntatem credentis vt conſequens: puta cum quis habet promptam voluntatem credendi diligens veritatem creditam & excogitans rationes fidei confirmatiuas. & talis ratio nõ excludit meritum fidei. ſed eſt ſignum maioris meriti. His præmiſsis ponenda eſt talis concluſio. Ratio humana non ſemper minuit meritum fidei. patet

ex dictis. Ad argumentum dicendum, ꝙ Greg. loquitur in caſu illo, quando homo non habet voluntatē credendi, niſi propter rationem inductā, quando autē habet voluntatē credēdi ex ſola auctoritate diuina, ſic ēt demōſtratiuam rationē quærit ad aliquod corū, quæ ſunt fidei: puta ad hoc, quod eſt Deum eſſe, non minuitur meritum fidei: licet enim per talem rationē fiat apparens id, quod proponitur, non autem propter illam apparentiam credit homo.

*Vtrum confeſſio fidei ſit neceſſaria.*

*Tho. 2.2.q.3.art.2. Durand.3. d. 25. q.1.*

SEptimo quæritur. Vtrum cōfeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem? Arguitur, quòd non,

*1. Cor. 10.* quia dicit Apoſtolus. Sine offenſione eſtote Iudæis, & Gentibus, & Eccleſię Dei. Sed per confeſſionem fidei quandoq; infideles

*Ro. 10.* ad perturbationē prouocantur, igitur. Contra, ad Rom. 10.

*S.2. q. 3. ar. 2.* Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem fit confeſſio ad ſalutem. Notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas. Tripliciter confeſſio laudatur in ſcripturis. Prima eſt confeſſio eorum, quæ ſunt fidei relata, uidelicet ad fidei finem. Secunda eſt confeſſio gratiarum actionis, ſiue laudis, & iſta eſt actus latriæ: ordinatur enim ad honorem Dei exterius exhibendum, quod eſt finis latriæ. Tertia eſt confeſſio peccatorum, & hæc eſt actus pœnitentiæ. Secundo notandum, quòd confiteri fidem non cadit, niſi ſub præcepto affirmatiuo, quod non obligat ad ſemper, ſed pro loco, & tempore: puta quando per omiſſionem huius confeſſionis ſubtraheretur honor debitus Deo, aut vtilitas proximis impendenda: puta ſi quis interrogatus de fide taceret: & ex hoc crederēt aliqui, quòd nōn haberet fidem, vel quòd fides non eſſet vera, vel alij auerterentur a fide: tunc enim confeſſio fidei eſt de neceſſitate ſalutis, finis enim fidei, ſicut & aliarum virtutem habet referri ad finē charitatis, qui eſt amor Dei, & proximi. Tertio notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, ꝙ licet in caſu neceſſitatis teneatur quilibet fidem ſuam pro palare, vel ad confirmaionē aliorum fidelium, vel ad reprimendam infidelium inſultationem alijs tamen temporibus inſtruere homines de fide, non eſt neceſſarium, niſi illis, qui aliorum curam gerunt. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Confeſſio fidei pro loco & tempore neceſſaria eſt ad ſalutem, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, ꝙ ſi nulla videatur ſequi vtilitas fidei, vel fidelium ex confeſſione fidei, & ex ea oriatur turbatio infideliū, tunc non eſt laudabile fidem publicè confiteri. Vnde dicit dominus Matth. 7. Nolite ſanctum dare canibus, neque margaritas veſtras ſpargere ante porcos, ne dirumpant vos. Sed ſi vtilitas fidei ſperetur, aut neceſſitas adſit, tunc contempta turbatione infidelium debet homo publicè fidem confiteri. *Matt. 7.*

De

*De Spe.*

*Vtrũ ſpes ſit una uirtus Theologica, diſtincta a fide & charitate.*

*Tho.2.2.q.17.ar.5.Scot.3.d.29.q.1. Durand.3. d.26.q.1.*

## QVAESTIO PRIMA.

DEinde quæritur de virtute ſpei. Vtrum ſpes ſit vna virtus Theologica diſtincta a fide,& charitate. Primo arguitur, ꝙ non, quia nulla paſſio eſt virtus, ſed ſpes eſt paſſio, vt patet per Philſo. igitur. Secundo arguitur. Ad ſpem pertinet confidere in domino,& expectare futuram gloriam, ſed tales actus ſunt formaliter differentes, ergo cum diuerſorum actuũ ſint diuerſi habitus, videtur ꝙ ſpes non ſit vna virtus. Tertio arg. Nulla virtus Theologica determinat medietatem duarum malitiarum, tendendo enim in Deũ non poteſt eſſe exceſſus, ſed ſpes determinat medium inter præſumptionem, & deſperationem, ergo non eſt virtus Theologica. Quarto arguitur. Per ſpem acquiſitam ſperamus promiſſum hominis veracis, ergo multo magis promiſſum Dei, & ſic non videtur neceſſaria ſpes infuſa. Quinto arguitur. In anima non ſunt niſi duæ potentiæ perfectibiles reſpectu obiecti increati, ſcilicet, intellectus & volũtas, ergo ſicut intellectus ſufficiẽter perficitur reſpectu talis obiecti vno habitu, ſcilicet fide, ita & voluntas vno habitu, quæ eſt charitas, & ſic non erit ſpes neceſſaria. Contra.1.Cor.13. Nunc autem manent fides, ſpes, & charitas tria hæc. Et loquitur de virtutibus Theologicis. Et Richa. de ſancto Victore dicit. Fides dirigit, ſpes exigit, & charitas coniungit. Primo notandum, ꝙ dicit Bonauentura, nomen ſpei quandoq; ſumitur pro affectione animi reſpectu boni futuri, quandoque pro re expectata, iuxta illud ad Titum 2. Expectantes beatã ſpem quandoq; pro habitu perfectiuo animæ vigorante, vt moueatur, & afficiatur ad id, quod ſperandum eſt. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Ratione naturali probari non poteſt, ꝙ ſit aliqua virtus infuſa, quia actus, quos experimur in nobis poſſunt eſſe eiuſdẽ rationis dato, ꝙ nulla ſit virtus infuſa, & forte æque perfecti. Sed propter auctoritatẽ ſcripturæ credendo aliquas virtutes eſſe infuſas, oportet tenere ꝙ actus non eſt ita perfectus ſine virtute infuſa, ſicut cum ea. Vnde licet ſpe acquiſita poſſit aliquis ſperare promiſſa a Deo, ſicut & fide acquiſita poteſt illa credere, tamen eſt aliqua virtus perficiens portionem ſuperiorẽ voluntatis in deſiderando ſibi bonum infinitum, qua habita perfectius deſideratur illud bonum, quàm ſine ea. Et ſi inſtetur, quia voluntas ſic deſiderans videtur eſſe mala, quia vtitur bono fruendo, referendo illud ad aliud, ſcilicet ad ſe. Reſpondet Scotus, ꝙ non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum eſt comparatio, qui eſt vſus, ſed tantum quando comparatur, vt minus bonum ordinatum ad aliud, tanquàm ad maius bonum conſequendum per illud.

*Ethic. lib.2.* *1.Cor. 13.* *3.d.26.* *Tit. 2.* *3.d.26. q.1.*

Sic autem non eſt in propoſito, ſed voluntas comparat illud, vt abundans bonum ad minus bonum, cui liberaliter conceditur tanquam perficiendum ab eo, vnde iſta comparatio non eſt in obiecto ex natura rei. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum vbi ſupra, quòd voluntas duplici affectione attingit Deum immediatè. Prima eſt affectio iuſtitię, qua per actum amicitiæ tendit in Deum, vt eſt bonum in ſe. Alia eſt affectio commodi, qua per actum concupiſcentiæ tendit in Deum, vt eſt bonum huic, & vterq; actus poteſt eſſe ordinatus, & habere habitum Theologicum inclinantem ad ipſum. Non ſic eſt ex parte intellectus, quia natus eſt habere vnicum actum ſecundũ attingentem Deum, ad quem actum ſufficienter perficitur vnico habitu tendẽte in verum, cui aſſentiendum eſt propter reuelationem. Et ſi dicas, quòd in anima duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & vnica ad voluntatem, ergo videtur, ꝙ magis neceſſarij ſunt duo habitus in intellectu, quàm in voluntate. Dicendum, quòd licet ſint duæ partes imaginis ex parte intellectus: hoc non eſt, quia intellectus duplici actu elicito attingat obiectum. Memoria enim & ſi habeat actionem de genere actionis, nõ tamen habet actionem de genere qualitatis, qua attingat Deum, ſed ſola intelligentia habet huiuſmodi actionem, & ideo in intellectu eſt ratio parentis, cui competit actio de genere actionis, & ratio prolis, cui competit produci. In voluntate autem non eſt talis ratio originandi naturaliter, ſed liberè. Et inquantum habet rationẽ originantis concurrit voluntas cum memoria, ſicut dictum eſt in primo tractatu.

Dicendum ergo breuiter, quòd tres virtutes Theologicæ non correſpondent partibus imaginis, ſed tantum ſunt duæ potentiæ, quarum eſt attingere Deum immediatè per actus elicitos. Tales autem potentię ſunt intellectus, qui per vnicum actum elicitũ immediatè attingit Deũ credendo, & voluntas, vt habens affectionem iuſtitiæ, & commodi amando, & ſperando. Ex quibus patet, quòd in propoſito non eſt neceſſaria illa diſtinctio voluntatis in iraſcibilem, & concupiſcibilem propter iſtas duas virtutes, quæ ſunt ſpes, & charitas, vt aliqui dixerunt, ponentes ſpem in iraſcibili, & charitatem in concupiſcibili. immo ſpes magis eſt in concupiſcibili accipiendo concupiſcere ſtrictè. abſolutè autem ambæ illæ virtutes appetitiuę Theologicę ſunt in concupiſcibili. Vis enim iraſcibilis non eſt nata habere Deũ pro obiecto immediato, vt ſatis patere poteſt ex ſupradictis in quæſtione de diſtinctione donorum a beatitudinibus. Quarto notandum ſecundum Scotum, vbi ſupra, quòd tres conditiones pertinent ad virtutem Theologicam. Prima eſt reſpicere Deum pro obiecto. Secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, nõ autem regulam acquiſitam.

Tertia eſt immediatè infundi a Deo, ſicut a cauſa efficiente. Hæc autem diſtinguuntur formaliter. Alia enim eſt ratio o-

biecti,

biecti, alia regulæ, & alia efficientis. Si ergo omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam: patet, quòd neque fides, neque ſpes, neque charitas acquiſitæ, ſunt virtutes Theologicæ, quia deficiunt in tertia conditione. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Spes eſt virtus vna Theologica diſtincta a fide, & charitate, quòd ſit virtus, patet, quia eſt habitus repugnans culpæ, ſcilicet præſumptioni, & deſperationi, & rectificat animam circa difficile. Difficile.n. eſt expectare, quod eſt ſupra omnem æſtimationem humanam, igitur, quòd ſit vna probat Bonauentura, quia ſicut fides aſſentit primæ veritati propter ſe, & ſuper omnia, & ex illa ratione credit omnia illa, quæ ſibi ſumma veritas dictat eſſe credenda, ſic ſpes innitendo diuinæ largitati omnia expectat a Deo promiſſa, ergo ſicut fides eſt vna propter vnicam rationem credendi, ſic ſpes propter vnicam rationem ſperandi: quòd ſit virtus Theologica probat Scotus, quia habet Deum pro obiecto immediato, & etiam pro regula habet fidem, quæ immediate reſpicit Deum. Et præterea immediatè infunditur a Deo, quòd autem pro regula habet fidem, ſiue veritatem primam, quam reſpicit fides, probatur ſecundũ Scotum, quia perſuadetur deſperanti, vt credat, quia ſcilicet prima radix erroris ſui, ſcilicet quòd non abſolutè deſiderat, ſiue ſperat, nec efficaciter non eſt in voluntate, ſed in intellectu, quia ſcilicet intellectus non oſtendit id efficaciter tanquam deſiderandum, quòd autem ſpes diſtinguatur a fide, & charitate, patet primo de fide ſecundum Scotum, quia omnis actus fidei eſt credere, nullum autem deſiderare eſt credere, igitur. De charitate vero patet, quia charitas eſt ſuprema virtus affectiua. Amor autem amicitiæ ſimpliciter eſt perfectior amore cõcupiſcentiæ, ergo charitas inclinat ſimpliciter ad amandũ amore amicitiæ, ſed deſiderare bonũ infinitum eſſe bonum meum, non eſt amor amicitiæ, nec eſt amor nobiliſſimus. Nobilius enim eſſe habet illud obiectum in ſe, quàm in alio, vel quàm ſit comparatio eius ad aliud a ſe, ergo id deſiderare, quod eſt actus ſpei, non eſt actus charitatis. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet illi actus ſint formaliter differentes, tamen vnus habet ad alium ordinem, & connexionem. ideo enim ſpes ſpectat promiſſa, quia confidit de largitate promittentis, ideo illi duo actus pertinent ad vnũ habitum. Ad tertium argumentum dicendum, quòd ſicut dicit Scotus, licet dicatur, quòd virtus Theologica non eſt medium participans extrema, ſed diminuens ea. Poteſt tamen concedi, quod eſt propriè media non ex parte obiecti, ſed ex parte exceſſus, qui poteſt eſſe in actu. Virtus quidẽ moralis habet exceſſum, & defectum, non tantum ratione modi actus, ſed etiã ratione obiecti, in quod tendit actus, non ſic Theologica, quia obiectum, in quod tendit eſt infinitum, ſed in hoc poteſt aliquis tendere actu immodera-

to, aut in maius, aut in minus, virtus autem moderatur, vt medio modo tendat in illud, & hoc modo concedi poteſt fides eſſe media inter leuitatem, qua quis nimis cito aſſentit ei, quod non eſt credendum, & inter pertinaciam, qua quis nimis credendis reſiſtit, ſic etiam nimis intenſæ poteſt aliquis tẽdere in aliquod diligibile, & nimis remiſſè, licet non in nimis bonum. Temperantia vero moralis requirit medium vtroque modo, quia poteſt homo in obiectum excedens & deficiens, & tendere poteſt actu deficiente, & excedente: & iſte modus ſecundus communis eſt virtuti morali, & Theologicæ: primus autem non. Ad quartum argumentum patet ex ſecundo notabili. Ad quintum argumentum patet ex tertio notabili.

*Vtrum ſpes in actu ſuo habeat certitudinem.*

*D. Tho. 2. 2. q. 18. art. 4. Duran. 3. d. 26. q. 3.*

## QVAESTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum ſpes in actu ſuo habet certitudinem. Primo arguitur, quòd non, quia ſpes in actum procedit ex habitu, vel conſideratione gratiæ & meritorum, ſed nullus certus eſt an habeat gratiam, vel non, igitur. Secundo arguitur. Multi ſperantes fruſtrantur ab eo, quòd ſperant, Ro. 8.
igitur. Tertio arguitur. Actus ſpei dependet a voluntate, quæ eſt vertibilis, igitur. Contra. Ad Rom. 8. dicit Paulus. Certus ſum, quòd neque mors, neque 3. d. 26.
vita, neque creatura aliqua poterit nos ſeparare a charitate Dei. Primo notandum, quòd ſpes ſic diffinitur a Magiſtro ſententiarum, & ſumitur illa diffinitio a Haymone. Spes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis ex gratia, & meritis proueniens. Poteſt autem illa particula vltima tripliciter intelligi. Primo, ꝙ proueniat ex gratia & meritis, vſu, radice, & propoſito, ſicut dum quis actu meretur, & habet gratiam, quæ eſt radix meriti, & proponit mereri imposterum. Secundo radice & propoſito, non tamen vſu, ſicut eſt de illo, qui de nouo infunditur gratia antequàm ope- Aug.
retur. Tertio propoſito non de Ciu.
tamen radice, nec vſu, ſicut eſt Dei.
in peccatore, qui proponit ſe emendare. Vnde Auguſtinus diffinit ſpem ſic. Spes eſt virtus, qua quis ſe ad illud, quod credit ſe peruenturum præſumit. Vnde dicitur ſpes quaſi ſurſum ſpes. erigit enim, & parieti aſſimilatur in edificio ſpirituali, ſicut fides fundamento, & charitas tecto. Secundo notandum iuxta Bonauenturam, ꝙ tres ſunt principales differentiæ inter certitudinem fidei, & ſpei. Prima eſt quia certitudo fidei opponitur errori & dubitationi. Certitudo vero ſpei opponitur heſitationi, & diffidentiæ. Vnde per fidem quis eſt certus tam de aduẽtu, quàm de ordine. Per ſpem autem ſolum eſt certitudo de ordine.

ordine. Per ſpem enim certus eſt homo, quòd bona opera ordinant ad ſalutem, ſed non eſt certus quid ſibi eueniet. Iſta ergo certitudo conditionalis, eſt non abſoluta, quia videlicet certus eſt ſperans, quòd ſi in bono perſeuerauerit, habebit vitam æternam. Secunda differentia eſt, quia certitudo fidei eſt circa complexum: vt quòd Deus eſt trinus, & vnus, & huiuſmodi. Certitudo vero ſpei magis circa in complexum: ſpe enim ſperatur vita æterna. Tertia eſt, quia certitudo fidei eſt in intellectu, certitudo vero ſpei in affectu. Tertio notandum, quòd licet certitudo fidei ſit maior, quàm certitudo ſpei; tamen ſimpliciter ſpes eſt nobilior virtus, quàm fides. Tum quia eſt in nobiliori ſubiecto. Tum quia ratio obiecti eſt nobilior, ſcilicet bonitas, quàm veritas. Tum quia eſt proximior nobiliori, ſcilicet charitati. Spes enim eſt media inter fidem, & charitatem ſecundum ordinem generationis poſterior fide, & prior charitate, quod eſt intelligendum non de ipſis habitibus ſecundum ſe conſideratis, quia ſimul infunduntur, ſed de ipſis actibus, ſecundum ordinem autem perfectionis eſt oppoſitus ordo. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Spes in actu ſuo habet certitudinem ordinis, ſed non euentus. Ad argumenta patet ex dictis.

*Vtrum ſpes excludat timorem.*

*D.Thom.2.2.q.19. per totum.*

QVAESTIO III.

Tertio quæritur. Vtrum ſpes excludat timorem. Arguitur quòd ſic, quia ſpes excludit diffidentiam: diffidentia autem ex timore prouenit. igitur. Contra. Pſalm. coniungit ſpem, & timorem dicens. Beneplacitum eſt domino ſuper timentes eum: & in eis qui ſperant ſuper miſericordia eius. Primo notandum, quòd Magiſter in.iii. diſtin. xxxiiii. diuidit timorem in filialem: initialem: in ſeruilem: & mundanum. quam diuiſionem ſic declarat Thom. in ſecunda ſecundæ.q.xix.obiectum enim timoris eſt malum. Si ergo homo propter malum quod timet, recedit a Deo iſte dicitur timor humanus, vel mundanus, qui ſcilicet procedit ex nimio amore ſui, vel ex amore mundano, & talis ſemper eſt malus. Quando vero homo propter mala quæ timet, ad Deum conuertitur: hoc poteſt eſſe dupliciter. Quia vel timet malum pœnæ, & ſic eſt timor ſeruilis, cuius vſus bonus eſt bonitate præparatiua ad meritum, licet non bonitate meritoria. Adueniente autem gratia, excluditur illa ſeruilitas quantum ad dominium ſeruitutis, licet remaneat timor pœnæ externæ. Si quis autem quærat an timor ſeruilis ſit a ſpirituſancto. Dicendum ſecundum Thomam, & Bonauenturam, quòd ſic, quemadmodum dicit gloſa ſuper illud ad Romanos octauo. Non accepiſtis ſpiritum ſeruitutis, &c. Aliquando tamen eſt ſine ſpirituſancto, immo ſemper ſine ſpirituſancto ſi ſeruilitas dominatur,

2.2.q.19.

Ro.8.

vt dicit Bonauentura. Si autem timet aliquis malum culpæ: ſic eſt timor filialis: filiorum enim eſt timere offenſam patris. Iſte autem timor manet etiã in beatis, non quidem quantum ad illum actum, qui eſt timere culpã, ſed quantum ad actum reuerentiæ exhibẽdæ Deo, reſiliendo in propriam paruitatem: & ſic dicitur a quibuſdam timor reuerentialis. Si autem quis conuertitur ad Deum tam propter timorem pœnæ, quàm propter timorẽ culpæ: ſic eſt timor initialis, qui medius eſt inter ſeruilem, & filialem: tamen ſecundum ſubſtantiam non differt a filiali, ſed tantummodo ſecundum diuerſitatem ſtatuum, quia initialis competit incipientibus, & filialis proficientibus. Secundo notandum ſecundum Bonauenturam, (3. ſen. d. 34.) quòd timor ſeruilis adueniente charitate expellitur quantum ad dominium ſeruitutis. Remanet tamen timor pœnæ, qui tamen non prædominatur, nec habet annexam voluntatem malam. Creſcente autem charitate ſemper diminuitur timor ille quantum ad actum timendi pœnam: quanto enim quis inhæret Deo tanto magis confidit de præmio: & per conſequens minus timet pœnam. Vnde etiam ex hoc patet, quòd creſcente ſpe, etiam diminuitur timor ille. De timore autem initiali inquantum quodã modo communicat cum ſeruili in formidine pœnæ. Dicendum, quòd quantum ad hoc decreſcit creſcente charitate, & ſpe. Timor vero filialis vnus eſt quo homo ſollicitatur ex cõſideratione ſuæ fragilitatis: & ille minuitur creſcente charitate: alius eſt quo humiliatur ex conſideratione ſuæ paruitatis, & diuinæ magnitudinis: & iſte vſus creſcit charitate creſcente: quanto enim quis magis Deum diligit, tanto magis elongatur a ſpiritu ſuperbiæ; & magis ſolicitatur animo, vt faciat ſemper quæ accepta ſunt Deo. Tertio notandum, quòd cum obiectum timoris ſit malũ, videtur eſſe difficultas qualiter Deus ſit timendus. Pro quo notãdum ſecundum Thom. quòd duplex eſt obiectum timoris. (2. 2. q. 19.) Primum eſt directũ, quod eſt ipſum malum, quod bono refugit, & hoc modo non poteſt Deus eſſe obiectum timoris. Aliud eſt obiectum timoris, quaſi indirectum, & mediatum, videlicet id quod eſt cauſa, vel obiectum mali. Et ſic Deus timetur pro quanto eſt cauſa mali pœnę, quod ab eo infligitur, & inquantum eſt obiectũ mali culpæ. Eſt enim id quod per culpam offenditur, ſic ergo timendus eſt Deus, & iſte timor domini dicitur initium ſapientiæ. Timor quidem ſeruilis, vt principium extra diſponens expellẽdo peccatum. Timor autem caſtus, vel filialis eſt quaſi primus ſapientiæ effectus. Cũ enim ad ſapientiam pertineat, quòd vita humana reguletur ſecundum rationes diuinas, hinc oportet ſumere principium, vt homo Deũ reuereatur, & ſe ei ſubiiciat: ſic enim conſequenter in omnibus ſecundum Deum regulabitur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Spes non excludit timorem: patet, quia cum ſpe informi ſtat timor ſeruilis, & cum ſpe formata timor filialis: igitur. Ad argumentũ dicendum, quòd vera ſpes excludit diffidentiam

de

de diuina bonitate, ſed non diffidentiam de propria fragilitate.

De Charitate.

*Vtrum ſit aliqua uirtus Theologica inclinans ad diligendum. &c.*

*Scot.3.d.27.q.1.*

QVAESTIO I.

DEinceps dicēdum eſt de tertia virtute theologica, ſcilicet de charitate. Vbi primo quæritur. Vtrum ſit aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia & proximum propter Deum. Primo arguitur, quòd non, quia ſecundum philoſophum non eſt amicitia ad Deum, eo quòd incomparabiliter excedit creaturam. Amicitia autem eſt inter aliquo modo æquales. Secundo arguitur. Dicit philoſophus. Amicabilia ad alterum menſurantur ex his, quæ ſunt ad ſeipſum. Menſuratum autem nō excedit menſuram, ergo non poteſt quis diligere Deum pluſquā ſe. Et hoc etiam confirmatur, quia amicitia fundatur ſuper vnitatē. Impoſſibile autem eſt aliquid eſſe vnum æque amanti, ſicut ipſemet ſibi. Tertio arguitur, ꝙ non eadem charitate diligatur Deus, & proximus: vnius enim habitus eſt vnum obiectum formale. In Deo autem, & proximo eſt alia ratio bonitatis. Quarto arguitur. Habitus quo diligitur Deus eſt theologicus: ergo ſolum Deū habet pro obiecto: patet conſequentia, quia ſi poſſet reſpicere aliud obiectum, prout attribuitur ipſi Deo, ſequeretur, quòd omnium poſſet eſſe vnus habitus intellectualis: ac etiam vnus appetitiuus, quia omnia attribuuntur ad vnum. Quinto arguitur. Alius eſt habitus principii, & concluſionis: ergo ſimiliter in appetitiuis, alius eſt habitus finis, & eius quod eſt ad finem. Charitas autem eſt finis: igitur. Contra eſt Augu. Primo notandum ſecundū Scot. quòd per ſe notum eſt optimum eſſe ſummæ diligendum, ſicut rectitudo primi principii in operabilibus: aliquid enim eſt ſumme diligendum, & non niſi ſumme bonum. Ad illum ergo actū poteſt eſſe aliqua virtus inclinās. Et hæc theologica, quia circa Deum immediate, & immediatè innititur primæ regulę humanorum actuum; & nata eſt infundi a Deo, & ſic perficere ſupremam animæ portionem. Hanc ergo virtutem perficientem voluntatem in ordine ad Deum, inquantum ipſa voluntas habet affectionem iuſtitiæ, vocamus charitatem. Secundo notandū quòd ſicut dicit Scotus, vbi ſup. ratio obiectiua charitatis poteſt intelligi tripliciter. Vel prima, quæ ſecundum ſe nata eſt per ſe eſſe ratio terminandi actum. Vel ſecūda, quæ eſt aliqua ratio prçcedens actum, propter quam natus eſt actus elici circa obiectum. Vel tertia, quæ quaſi concomitatur, immo quaſi ſequitur actum elicitum. Prima eſt propriè, & ſtrictè ratio obiectiua, & hæc eſt ratio Dei in ſe. Eſſentia enim diuina eſt formalis ratio terminandi omnem actum, & habitū theologicum: potentia enim reſpiciens aliquod obiectum commune,

*Ethi.8.* — *9.Ethi.* — *Libro de doc. chriſt. 3.d.24.*

ne, ſiue in ratione motiui, ſiue in ratione terminatiui, non poteſt perfectiſſime quietari, niſi in eo ſolo, in quo eſt perfectiſſima ratio obiecti adæquati. In ſolo aūt Deo ſub rōne abſoluta deitatis eſt perfectiſſima ratio entitatis. Secūda aūt ratio pōt aliquo mō dici obiectiua actus, quia nata ē allicere aliqualiter ad amādum. Et talis ē ratio regulatiua huius eſſentiæ ad amantē, inquantū eſt bonum illi conueniens, & communicatiuum ſui. Non enim ſola bonitas infinita ſiue. hęc eſſentia allicit ad amandum, ſed etiam, quòd hæc bonitas amauerit me, communicando ſe mihi hoc ſecundario allicit. Tertia ratio, quę eſt eſſe obiectum finiens actum, non eſt proprie ratio formalis obiectiua, quia naturaliter ſequitur actum elicitū. Et tamen pro quanto ſemper cōcomitatur actum, poſſet poni aliqua ratio obiecti. Et hoc modo diligitur Deus, inquantum eſt bonum beatificum diligentis. Vnde improprijſſime loquuntur dicentes Deum inquantum eſt obiectum beatificum eſſe obiectum charitatis, ſi intelligant per beatificum reſpectum actualem, inquantum ſcilicet terminat reſpectum actus beatifici. Si autem intelligant reſpectum aptitudinalem, tunc illa nō eſt ratio terminandi, niſi quia natura eſt ratio terminandi. Tertio notandum ſecundum Sco. vbi ſupra, quod ex puris naturalibus poteſt quæcunque voluntas ſaltem in ſtatu naturæ inſtitutæ diligere Deum ſuper omnia. Dictat enim ratio naturalis ſolum ſummum bonum infinitum eſſe ſummæ diligendum, ergo poteſt hoc voluntas ex puris naturalibus: nihil enim poteſt intellectus recte dictare id, quod dictatum, non poſſit voluntas naturaliter tendere, alias voluntas eſſet naturaliter mala, vel ſaltem, non libera ad tendendum in quodlibet ſecundum illam rationem boni, ſecundum quam oſtenditur ſibi ab intellectu. Præterea habitus non dat poſſe ſimpliciter, quia tunc eſſet potentia, ſed voluntas cum habitu poteſt diligere Deū ſuper omnia: ergo etiam ſine habitu. Præterea ex naturalibus poteſt voluntas frui aliquo, & non neceſſario inordinate: non eſt autem ordinata fruitio circa aliud a Deo: igitur. Additur etiā quædam perſuaſio theologica, quia ſi nullus poteſt ex puris naturalibus diligere Deum ſuper omnia, ſequitur, quòd aliquis inueniens ſe pronum ad talem actum poſſet ſcire ſe eſſe in charitate, quia ſine charitate non eſſet talis pronitas conſequens eſt falſum: igitur. Ex dictis ſequitur, quòd poteſt eſſe charitas acquiſita ex actibus frequentatis, non tamen erit habitus eiuſdem ſpeciei cum charitate infuſa, licet habeat actum ſimilem, quæcunque enim natura non poteſt eſſe ab aliquo efficiente eiuſdem ſpeciei cum efficiente alterius non eſt eiuſdem ſpeciei cum illa altera, ſicut eſt in propoſito. Quarto notandum, quòd Deum diligi ſuper omnia, poteſt intelligi dupliciter, vt ponit Sco. vbi ſupra. Vno modo extenſiue plus, videlicet, diligendo Deum, quàm omnia alia, & citius volendo omnia alia non eſſe, quàm Deum non eſſe. Alio modo intenſiue: puta ex maiori affectu, volendo Deo bene

bene eſſe, quàm alicui alteri. Vtroque autem modo tenemur diligere Deum ſuper omnia, & modus ille diligendi cadit ſub pręcepto obligante quo ad ſemper oppoſitum fugiendum, ne ſcilicet inſit actus odij, ſed pro aliquando ad actum elicitum: ille enim actus eſt circa finem, ex cuius bonitate deſcendit omnis bonitas moralis in actibus, qui ſunt ad finem. Et forte determinauit Deus illud præceptum præcipiẽdo ſanctificationem ſabbati, vt ſcilicet maneat vnuſquiſque apud ſe recolligendo ſe, & aſcendendo ad Deum. Et eccleſia ſpecificauit quantum ad miſſam audiendam die dominico. Non tamen impleri poteſt in via illud præceptum, quantum ad omnes cõditiones, quę exponuntur per illas additiones ex toto corde tuo, & ex tota anima &c. quia non poteſt eſſe in vita iſta tanta recollectio virium, vt amotis impedimentis poſſit voluntas tanto conatu ferri, quanto poſſet ſi vires eſſent vnitæ, & non impeditę. Et quo ad hoc debet intelligi dictum Auguſtini, quòd præceptum illud non impletur in via. Pulchre autem dicit Bon. quòd tenemur, & poſſumus in via diligere Deum ſuper omnia ex toto corde, excludendo omnem affectum contrarium, id eſt, quòd nihil diligatur ſupra Deum, vel æqualiter ipſi Deo. Non autem excludẽdo omnem affectum extraneum, ita quòd amor plene dominetur cordi, ſic quòd omnis motus cordis per amorem referãtur in Deum, quod non põt haberi ante adeptionem glorię, hoc ergo non exprimitur in præcepto, quia teneamur illud in via implere, ſed vt ſciamus quo per amorem tẽdere debeamus, quia enim plenitudo legis eſt dilectio, ideo voluit ſpirituſſanctus circa præceptum diuinę dilectionis exprimere complementum, ad quod ſingula bona, & mandata ordinantur, potius, quàm in aliquo aliorum præceptorum.

Quinto notandum ſecundũ Sco. vbi ſupra, quòd ille habitus charitatis quantum ad ſubſtantiam actus, dat aliquam intentionem vlteriorem, quàm eadem potentia ex æquali conatu dare poſſet actui ſuo. Et quantum ad illam circũſtantiã, quæ eſt eſſe acceptũ Deo principaliter eſt actus ille a charitate, ſicut ſupradictũ eſt, & ſunt realiter iidẽ actus, ꝙ aũt habitus ille ſit infuſus, probari non põt rõne naturali, ſed ſolũ fide tenetur & bona cõgruitas apparet: quia quantũ ad actus circa Deũ immediate probabile eſt, ꝙ non poſſit perfectiſſime perfici ſuprema portio, niſi ĩmediate a Deo.

Sexto notãdũ ſm Sco. vbi ſup. ꝙ amor Dei quo appropriatur De⁹ amanti, quo videlicet amatur, vt nõ condiligẽdus ab alio eſt inordinatus, quia Deus, qui eſt bonũ cõe nõ vult eſſe bonũ priuatũ alicuius. Eſt etiam amor ille imperfectus, quia ſicut dicit Rich. Perfecte diligens vult dilectum diligi ab alio, cuius amicitia ſit ei grata, vel nõ diſplicens. Ex quo patet, qualiter ſit vnus habitus, quo primo diligimus Deũ, & ſecundario proximum, ex hoc. n. maxime diligo proximum propter Deum cum volo ſibi bonũ illud, quod eſt Deum diligi ab eo. Actus ergo priuatus amandi Deum, qui ſcilicet excludit amorem proximi, nullo modo poteſt

teſt eſſe ex habitu charitatis. Vlterius ſequitur, quòd cum certū ſit beatorum dilectionem eſſe Deo gratam, abſolute debemus velle Deū ab eis diligi. Et quia de quocunque viatore ſignato hoc eſt dubium, debeo hoc ſibi velle ex conditione, ſcilicet ſi placet Deo ab eo diligi, vel quando placet. Circa viatores autem in communi, quia ſemper ſupponendum eſt aliquos eſſe ſibi gratos, poteſt haberi abſolute actus volendi Deum ab eis diligi. Septimo notandum ſecundum eūdem Sco. vbi ſupra, quòd charitas ex hoc, quòd eſt principiū tendendi in Deum actu directo, eſt principium reflectendi ſuper actus illos quibus tenditur in Deum. Et ideo eſt principium reflectendi immediate ſuper actum, quo habens charitatem diligit Deum. igitur, poſt Deum immediatiſſime vult quis ex charitate diligere Deum, & hoc volendo diligit ſe, quia vult ſibi bonum iuſtitiæ immediate, igitur poſt Deum tenetur quis ſe diligere ex charitate. Quod etiam confirmatur ſic, quia rationes diligiblis ſunt rationes bonitatis, & vnitatis. Poſt bonum autem infinitum, in quo eſt perfectiſſima ratio bonitatis, occurrit in ſeipſo alia ratio maxima, ſcilicet vnitatis. igitur. Quare autem non ponitur præceptum de dilectione ſui, ſicut de dilectione pro-
3. ſent. d. 28. ximi. Dicit Tho. quòd non oportuit, quia ad hoc ſatis inclinat natura. Octauo notandum ſe-
3. d. 27. cundum Bonau. quòd ad videndum an Deus, & proximus eodem actu amandi diligantur triplex eſt conſideratio Dei, & proximi. Prima eſt, qua cōſideratur Deus ſub ratione finis, & proximus ſub ratione entis ad finem, & ſic eodē amore diligitur Deus & proximus. Secunda eſt qua conſideratur Deus, vt bonum optatum, & proximus, vt is cui id bonum optatur, & adhuc eodem amore vterque diligitur. Tertia eſt conſideratio qua conſiderantur, vt obiecta ediuerſo diſtincta, & ſic non poſſunt eodem actu diligi. Alius enim eſt actus quo volo bonū Deo, & alius quo volo bonū proximo, quia alius & alius eſt dilectionis terminus. Inter quos actus prior ē motus dilectionis in Deum, ſecundum primam inclinationem habitus charitatis, cum Deus ſit charitatis obiectum principale, & inclinatio reſpectu Dei ſit cauſa inclinationis reſpectu proximi. Charitas enim facit diligere Deum propter ſe, & proximum propter Deum. Sed quantū ad exercitij perfectionem, prior eſt dilectio proximi. Qui enim vult eſſe perfectus amator Dei, primo ſe debet exercere in amore proximi ſic, vt qui vult eſſe bonus contemplatiuus prius debet eſſe bonus actiuus, ſicut docet Greg. Et in huius rei ſignum bis datus eſt apoſtolus ſpirituſſanctus. Primo
in terra. Io. xx. Secundo de cælo Io. 20.
Act. ij. His præmiſſis, ponendæ Act. 2.
ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Ponenda eſt aliqua virtus theologica inclinans ad diligendum Deum ſuper omnia, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Virtus charitatis, quæ inclinat ad diligendum Deū ſuper omnia diſtinguitur a fide, & ſpe, patet quia actus eius diſtinguitur ab actibus illarum. Tertia concluſio. Charitas infuſa nō poteſt

poteſt eſſe informis, patet, quia formam eſſe informem eſt impoſſibile, ſed charitas eſt forma virtutum: igitur. Vnde dicit Hugo de ſancto Victore. Charitatem nullus malus habere poteſt. Quarta concluſio. Actus elicitus charitatis, primo eſt meritorius, probatur, quia ex eo oritur ratio meriti, quo immediate conuertimur in Deum. Hoc autem fit per actum charitatis. Quinta concluſio. Eodem habitu charitatis, quo diligimus Deum, diligimus & proximũ, patet ex ſexto notabili. Sexta concluſio. Prius ex charitate tenetur quis ſeipsũ diligere, quàm proximũ, patet ex ſeptimo notabili. Septima concluſio. Quandoq; eodem actu amandi diligimus Deũ & proximum, & quandoque ex diuerſo, patet ex octauo notabi. Ad primum argumentum dicẽdum, quòd ſicut dicit Scotus, charitas proprie dici poteſt amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam ſtricte, ſicut accipit philoſophus, ſed aliquantulum extendendo, vnde in ordine ad Deum eſt aliquid excellentius amicitia. Et ſi dicatur, quòd æqualitas eſt ratio amicitiæ verum eſt ſuppoſita honeſtate, quæ eſt prima ratio amabilis. Aequalitas autem eſt ratio amicitiæ ſtricte ſumptæ. Ad ſecundum argumentum dicit Sco. quòd illud philoſophi debet intelligi quantum ad innoteſcentiam. Innoteſcit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri ſimilia his, quæ mihi, ſed non quantum ad per ſe rationem. Et cum arguitur de vnitate dicendum, quòd duæ conditiones concurrunt in obiecto amabili, ſcilicet vnitas, & bonitas. Et licet vnitas ſuperet bonitatem, tamẽ bonitas ex alia parte recompenſat. Ad tertium argumentum dicit Scotus, quòd ratio bonitatis proximi, non eſt ratio terminandi actum, ſed tantum ratio bonitatis diuinæ, quia ſi in bonitatem proximi tendat, hoc non eſt niſi actu reflexo, qui ſemper tendit vlterius in obiectũ actus recti. Ad quartum argumentum dicit Scotus, quòd charitas habet pro obiecto quietatiuo tantum, Deum tamen pro obiecto proximo in actu reflexo poteſt habere aliquid creatum. Ad quintum argumentum dicit Scotus, quòd per habitum principij tenditur in principium ſecundũ propriam veritatem, quam habet ex terminis. Et per habitum concluſionis tenditur in concluſionem ſecundum propriam veritatem eius quam habet ex terminis, aliam a veritate principij: non ſic eſt in propoſito, ſed tantum eſt vna bonitas, quæ eſt ratio tendendi. Non enim mouet me plus bonitas proximi, quàm feſtucę, ſi feſtuca poſſet Deum diligere: ſi enim perfecte diligo eum, volo eum diligi ab omnipotente diligere eum ordinate, cuius dilectio ei placet.

*Vtrum ex charitate ſint diligenda corpora noſtra.*

*Tho.2.2.q.25. art. 5. Dur.3. d. 28. quæſt. 1.*

Secundo quæritur. Vtrum ex charitate diligenda ſint corpora noſtra? Primo arguitur, quòd non, quia corpora noſtra nos impediunt a beatitudine cõſequenda.

ent ad propinquum. Ad corpora autem habet vniformiter comparari. Secunda pars probatur, quia dicit Auguſtinus libro de doctrina chriſtiana. Ea ſola ſunt ex charitate diligenda, quæ nobiſcum ſocietate quadam referuntur in Deum: ſicut eſt homo & angelus, & corpus noſtrum, ſed irrationalia non ſunt huiuſmodi, igitur. Notandum tamen, ſicut dicit Bonauentu. quòd ex charitate poteſt aliquid diligi tripliciter. Vno modo ſic, quod charitas ponat circa dilectum, affectionem, & finem: & ſic ſolus Deus diligitur ex charitate. Alio modo ſic, quòd circa dilectum ponat affectionem, non tamen finem, & ſic diligitur proximus ex charitate, quia circa proximum affectu charitatis afficimur optando ei ſummum bonum, non propter ipſum, ſed pro pter Deum. Tertio modo ſic, quòd charitas circa dilectum, nec finem, nec affectionem ponat intuitu ſui, ſed ſolum ratione illius, propter quod diligit, & hoc modo creaturæ irrationales, in quibus Deus relucet, diliguntur ex charitate, licet impro-

2. 2. q. 25. ar. 5 prie. Vel ſicut dicit Thom. creaturæ irrationales diliguntur ex charitate amore concupiſcentiæ, ſicut bona, quæ aliis volumus, inquantum ſcilicet ex charitate volumus eas conſeruari ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum: & ſic etiam Deus eas diligit. Ad primum argumentum dicendum, quòd antecedens verum eſt de corporibus noſtris quantum ad vitioſitatem concupiſcentiæ, quæ eſt odienda, & non quantum ad conditionem naturæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet corpus humanum non ſit ad imaginem, eſt tamen vnitum animæ, quæ eſt ad imaginem Dei in vnitate naturæ. Et ratione illius eſt beatitudinis comparticipabile. Ad tertium argumentum dicendum, quòd licet corpus noſtrum ſit corruptibile ad tempus, eſt tamen ordinatum ad perpetuam incorruptionem.

*Vtrum maioris perfectionis ſit diligere amicum, quàm inimicum.*

*Scot. 3. d. 30. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 25. articu. 1.*

## QVAESTIO III.

Tertio quæritur. Vtrum maioris perfectionis ſit diligere amicum, quàm inimicum? Primo arguitur, quòd ſic, quia dilectionem inimicorum ponit Ambroſius in vltimo gradu, igitur. Secundo arguitur. Motus charitatis erga amicum eſt feruentior, quam erga inimicum. igitur. Tertio arguitur, quòd non ſit inimicus diligendus, quia Lucæ. x. phariſæo interroganti, quis eſt meus proximus? Reſpondit Chriſtus. Qui fecit miſericordiam cum illo: ergo videtur determinaſſe, quòd ſolus habendus eſt proximus, quia talia facit, ſed inimicus non facit talia, igitur. Quarto arguitur tertii Regum ſeptimo, ſuper illud. Fecit mare. Dicit gloſa. Decem præceptis in lege Deus omnia, quæ facere debemus expreſſit:

Luc. 10.

3. Reg. 7.

ſit: ſed ibi non eſt aliquod præceptum de diligendo inimicum.
*Mat. 5* Quinto arguitur. Math. v. dicitur. Audiſtis, quia dictum eſt antiquis. Odio habebis inimicum tuum: ſed moralia præcepta manent eadem in lege noua, quæ & in veteri: igitur. Sexto argui-
*2. Top.* tur. ij. Topicorum: in contrarijs tenet conſequentia in ſeipſis, ergo ſicut amicus eſt diligendus: inimicus eſt odiendus. Con-
*Mat. 5* tra. Math. v. Si diligetis eos, qui vos diligunt: quam mercedem habebitis? Gloſ. nullam in cœlo. Primo notandum ſecun-
*3. d. 30. q. 1.* dum Sco. quod inimicus poteſt dupliciter conſiderari. Vno modo per ſe, inquantum inimicus, & ſic non eſt diligendus. Alio modo per accidens inquantum homo, & tunc poſſumus loqui de dilectiõe dupliciter. Vno modo poſitiuè per modum actus eliciendi. Alio modo quaſi prohibitiuè per modum actus contrarij arcendi, & iſtud ſecundum eſt magis neceſſarium. Præcepta enim affirmatiua magis obligant ne contraria eorum fiant, & hoc modo accipiendo diligere, pro non odire: ſiue pro non nolle bonum, diſtinguendum eſt de bono. Quoddam enim eſt bonum ſpirituale, ſcilicet quo attingit homo: vel quo natus eſt attingere Deum. Aliud eſt bonũ indifferens, quod poteſt ordinare ad illud, & ad oppoſitum: quantum ad prima bona, non poſſumus odire, ſiue nolle illa bona ſibi, quia hoc non ſtat cũ hoc, quod eſt perfecte diligere Deum, vt patet ex ſupradictis. Sed de bonis indifferentibus videtur, quod poſſim nolle illa proximo. Tum, quia poſſum ordinate illa nolle mihi. Poſſum enim ordinate nolle mihi diuitias ſanitatem, & vniuerſaliter omnia neceſſaria ad vitam corporalem vel contemnendo eam, vel volendo Deum infligere mihi propter peccata mea, vel voluntatẽ conſequente acceptando ea inflicta, vel de eis gaudendo: poſſum ergo modis iſtis velle oppoſita talium bonorum inimicis, vt paupertatem voluntariam, ſiue diuitiarum contemptum, & aliqua mala ſibi infligi ad correptionem, ſi credamus eos per commoda augere peccata. De vita tamen corporali videtur dubium. Licet enim priuatio diuitiarum, fortitudinis, & ſanitatis, & talium poſſit eſſe occaſio pœnitentiæ: non tamen priuatio vitæ corporalis, quia poſt mortem non eſt pœnitentia. Dicendum, quòd poteſt quis ordinate velle proximo mortem corporalem ſub conditione, puta ſi credat eum finaliter futurũ malum: tũc enim poteſt ſibi optare mortem, vel vt det locum iuſtis, quos impedit, vel ne addat peccata peccatis. Et iſtæ duæ cauſæ colliguntur ex verbis beatæ Anaſtaſiæ ad Griſogonum, vt patet in legenda beati Griſogoni. Patet itaque, quòd non poteſt quis velle abſolute mortem corporalem proximo; immo magis nolle. Vbi ſciendum, quòd quando ex poſitione conditionis ſimpliciter nolitę, aliquis vult aliquid, nõ ſimpliciter vult, ſed magis reſpuit, ſicut patet de proiiciente merces in mare propter tempeſtatem. In omnibus autem caſibus, propter quos mors proximi eſt volenda: illud propter quod eſt volenda ſimpliciter eſt nolendum.

nolendum. Vnde etiam tenetur iudex nolle criminalē eſſe reum & patiens perſecutionem tyrannorum tenetur eos nolle eſſe tyrannos. Tenetur etiam quilibet quantum in ſe eſt nolle aliquem finaliter eſſe reprobum. Si ergo ponantur oppoſita iſtorum, poteſt quis velle alteri potius mortem, tamen cum quadam triſtitia, quod non eſt ſimpliciter velle, quia velle conditionatum ſufficit ad cauſandum triſtitiam ſi oppoſitum veniat. Secundo notandum, quòd loquendo de actu poſitiuo diligendi inimicū, non videtur quis teneri aliquando habere actum diligēdi proximum, quia nec tenetur cogitare actu de eo, & ſi cogitet, non eſt neceſſe ipſum diligere, quia abſq; hoc poteſt habere circa finem actus ordinatos, & circa ea, quæ ſunt ad finem conſequendum neceſſaria. Si tamen appareat alicui euidens neceſſitas proximi, puta, quòd ſine ipſo non poteſt habere neceſſaria ad attingendū finem vltimū, tunc tenetur quis velle bonum ſpirituale proximo, & exequi operatione efficaci ſi facultas adeſt, diuitias autē, & huiuſmodi, quorum oppoſita poteſt ſibi velle, non tenetur poſitiuè velle. Vitam autem corporalem tenetur quis velle proximo actu interiori, & eam ſeruare actu exteriori, ſi nō aſſit alius proximus, qui poſſit eum iuuare & iuuet. Supponēdum eſt enim, quòd ſi eſt bonus, ſi ſuperuiuat erit melior: & ſi malus, ꝙ corrigetur, hoc enim eſt pie iudicare.

3.d.30. Tertio notandum ſecundum Bonauenturam, quòd de dilectione amicorum, & de dilectione inimicorum poſſumus loqui dupliciter. Vno modo prout comparantur ad diuerſos habitus & radices: & ſic abſque dubio maius eſt diligere inimicum, quàm amicum, & perfectiori habitu ad hoc indigemus. Alio modo prout ab eadem charitate procedunt; & ſic æqualitatem habent in ratione meriti reſpectu premij ſubſtantialis. Reſpectu vero premij accidētalis mutuo ſe excedunt. Dilectio enim amici excedit in feruore, & frequētatione. Dilectio vero inimici purior eſt & difficilior. Omnibus autē penſatis dicūt aliqui, ꝙ dilectio amici melior eſt, quia intenſior, & plus habet de ratione boni. Et hoc videtur dicere Auguſtinus in Enchiridion. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Augu. in enchir. Prima eſt. Et ſi inimicus non ſit diligendus ex charitate inquantum inimicus: bene tamen inquantum homo, patet, quia inquantum inimicus eſt malus, inquantum vero homo eſt noſter proximus. Secunda concluſio. Et ſi inimicos non teneamur diligere volendo ſibi bona temporalia ſimpliciter: bene tamen volendo ſpiritualia: patet ex primo & ſecundo notabili. Tertia concluſio. Simpliciter loquendo dilectio inimicorum videtur eſſe melior dilectione amicorum. probat Bonauentura, quia dilectio inimicorum purior eſt, quia nihil habet admixtum de carnalitate. Eſt enim liberalior, quia minus habet de obligationis neceſſitate: eſt etiam difficilior, ideo eſt maioris meriti. Ad primum argumentum dicendum, quòd Ambroſius non intendit ibi ponere gradum perfectionis in dilectio-

ne, ſed gradum obligationis.

Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd non valet conſequentia, quia licet dilectio amici ſit feruentior: dilectio tamen inimici eſt difficilior, quia ibi eſt maior reſiſtentia. Ad tertium argumentum dicit Sco. ꝙ proximus dicit relationem equiparantiæ, ſi ergo faciens miſericordiam eſt proximus: ſequitur quòd ille, cui fit miſericordia habendus eſt vt proximus. Quilibet ergo quantunque extraneus, cui poſſum ſeruire in neceſſitate, eſt habendus vt proximus. Et generaliter omnis potens bene pati a nobis, ſiue paſſione exteriori, ſiue dilectione paſſiua, eſt habendus vt proximus. Vnde beati qui poſſunt a nobis diligi, ſunt noſtri proximi. Deus autem licet bene diligatur: tamen ex dilectione alicuius non poteſt, ſibi addi aliquod bonum: & ideo nō comprehendiť, ut ſub proximo. Ad quartum argumẽtum dicit Sco. quòd omnia præcepta ſecundæ tabulæ explicãt illud præceptũ. Diliges proximum, quia ſpecificantur illa, in quibus non debeo odire inimicum, puta non occidere, non furari, nō mechari, &c. Ad quintum argumentum dicit Scotus, ꝙ ſignãter dicit Saluator: dictum eſt, & non ſcriptum eſt, quia licet ſcriptum erat. Diliges amicum tuum, non tamen ſcriptum erat: Odies inimicum. Sed Iudęi peruertentes ſcripturam, hoc arguunt a contrario ſenſu. Ad ſextum argumentum dicit Scotus, quòd illa regula topica non intelligitur niſi de contrarijs præciſis, quando videlicet ambo contraria nō ſubſunt ex vna parte vni extremo alterius contrarietatis, quod non eſt in propoſito, quia ſub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus, loquendo de inimico per accidẽs, quia eadem ratio diligibilitatis eſt in vtroque, ſcilicet poſſibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum ſunt imago Dei.

*Vtrum ſit ordo aliquis in charitate.*

*Tho. 2.2.q.26.art.1. Dur.3.d.29.q.1.*

QVarto quæritur. Vtrum ſit ordo aliquis diligibilium ex charitate? Primo arguitur, quòd non, quia charitas reſpectu diuerſorum diligibilium non eſt diſtincta: ordo autem præſupponit diſtinctioné, igitur. Secundo arguitur. Vbi eſt ordo, ibi eſt proportio, ſed Dei, & proximi, qui ſunt diligibiles ex charitate nulla eſt proportio, igitur. Tertio arguitur. Non ponitur ordo in fide reſpectu credibilium, igitur. Quarto arguitur. Omnibus ex charitate diligendis idem bonũ optamus, igitur. Contra. Canticorum 3. Ordinauit in me charitatem. *Can. 8* Primo notandum ſecundum Bonauenturam, ꝙ cum *3.d.29.* amor charitatis ſit maxime liberalis: multa colligit in vnum. Vbi autẽ colliguntur multa, nō poteſt eſſe rectitudo, niſi maius bonum præponatur minori. Charitas ergo primo & ſuper omnia diligit Deum, quia eſt ſummum bonum. Deinde plus diligit ſeipſum, quàm proximum. Sicut enim natura magis appetit conſeruationem ſui in ſe, quàm in ſuo ſimili: ſic charitas plus appetit

petit

petit perfici in ſeipſa, & in anima, in qua eſt, quòd charitatem aliam perficit in anima aliena. Inter proximos autem plus diligendi ſunt parentes, quàm filij ordine charitatis, ſicut dicit Ambroſius, quod eſt intelligendum cæteris paribus. Et ratio huius eſt, quia plura beneficia recipimus a parentibus, quàm a filijs: licet affectu naturali plus aliquãdo afficiatur homo ad filios, quàm ad parentes. Inter parentes autem cæteris paribus, videlicet loquendo præciſe de parentibus, inquantum ſunt parentes magis eſt amandus pater, quàm mater: habet enim excellentiorem rationem principij, vt dicit Thomas in ſecunda ſecundæ, quia videlicet pater eſt principium per modum principalis agentis. Præterea ſimpliciter plus diligendi ſunt parentes, quàm vxor. Eſt enim maior obligatio, licet ad cohabitandũ, ſiue ad conuiuendum vxor ſit magis diligẽda, vt dicit Thomas vbi ſupra. Vlterius ſecundum ordinem, qui competit charitati ſecundum ſeipſam, videlicet pœnes magis & minus bonum, extraneus melior plus eſt diligendus domeſtico minus bono, aut malo, ſecundum vero ordinem, qui competit chatitati ratione naturæ ſuſtratę domeſtici præponendi ſunt extraneis. Rurſus ſicut dicit Tho. ſecundum rationem excellentioris boni, & obligationis maioris plus eſt diligendus benefactor, quam beneficiatus. Econtra uero, ſecundum rationẽ maioris coniunctionis: quia vt dicit philoſophus. Beneficiatus eſt quaſi opus benefactoris. Poſtremo magis eſt diligendus proximus, quam corpus proprium, vt dicit Auguſtinus. Sicut enim dicit Thomas. Conſociatio in plena participatione beatitudinis, quæ eſt ratio diligendi proximum eſt maior ratio diligendi, quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ eſt ratio diligendi proprium corpus. Sicut autem dicit beatus Bonauentura, ordo charitatis ſecundum differentias prępaſſignatas non ſolum attenditur quoad effectum exteriorem, ſed etiam quoad effectum interiorem. Plus enim penſat Deus ex quanto homo facit, quàm quantum facit, vt dicit Gregorius. Et hoc eſt intelligendum de affectu elicito principaliter a charitate, quo quis ſibi, vel alteri optat ſummum bonum. Loquendo enim de affectu, qui eſt quędã paſſio muliebris complacentiæ, ille potius reſpicit ſenſibilem experientiam, quàm rationis electionem, quantum vero ad affectum, quo quis optat ſibi, vel alteri temporale bonum ſecundum diuerſas oportunitates poteſt & debet homo eſſe magis, & minus beneficus. His præmiſſis, ponenda eſt talis cõcluſio. In charitate eſt ordo reſpectu eorum, quæ ſunt ex charitate diligibilia, patet ſecundum Auguſtinum libro de doctrina Chriſtiana. Item probat Bonauentura. Charitatis eſt rectificare affectum, ſed affectus non eſt rectus, niſi præponat maius bonum minori bono.

*Ethic. lib. 9.* *Lib. de doctri. Chriſt.* *2. 2. q. 26.* *3. d. 29.*

Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in charitate non ſit diſtinctio ex parte habitus: bene tamen ex parte diligendorum, & actuum.

Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd licet Dei & proximi non ſit proportio ſtrictè dicta, quæ eſt commenſuratio rerum eiuſdem generis, eſt tamen proportio large ſumpta, quę attenditur ſecundum conuenientiam ordinis: puta prioris & poſterioris: melioris, & minus boni. Ad tertium argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia omnes articuli fidei ad ſummam veritatẽ vniformiter comparantur, ſecundum quòd fide credunt, non omnia autem diligibilia habẽt vniformiter comparari ad ſummã Dei bonitatẽ.

*Vtrum habens perfectam charitatẽ, teneatur ea quæ ſunt perfectionis implere.*

*Thom. 2. 2. q. 27. per totum.*

Quinto quæritur. Vtrum habens perfectam charitatem, teneatur ea, quæ ſunt perfectionis implere? Primo arguitur, ꝙ ſic, quia Matt. 5. dicitur. Eſtote perfecti, ſicut & pater veſter cœleſtis perfectus eſt. Hoc dicitur Apoſtolis, & Apoſtolicis viris. Secundo arguitur. Gregorius in quadam Omelia dicit. Cum augentur dona rationes etiam creſcunt donorum, ergo cui datur perfecta charitas videtur teneri ad ope- perfectionis. Tertio arguitur. Sicut ſe habet charitas imperfecta ad opera ſimplicis iuſtitiæ, ſic charitas perfecta ad opera perfectę iuſtitiæ, ſed habens charitatem imperfectam tenetur ad opera ſimplicis iuſtitiæ, igitur. Quarto arguitur. Habens charitatem, tenetur non deficere: charitas autem proficit, aut deficit, ergo tenetur proficere, ſed qui habet perfectam charitatem non poteſt proficere, niſi in operibus perfectis, igitur. Contra. Sola obſeruantia mandatorum ſufficit ad ſalutem, iuxta illud Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, ſerua mandata. Primo notãdum, quòd aliqui dixerunt, quòd homo ex quantulacunque charitate reſiſtere, poteſt quantecunque tentationi. Alij autẽ dixerunt, ꝙ non. Beatus autem Bonauentura vtitur quadam diſtinctione, quia ſi loquamur de gratia per comparationem ad libertatẽ voluntatis, & ad Deum adiuuantem: ſic vera eſt prima opinio. Si vero loquamur per comparationem ad vitium difficultatis, & pronitatis, ſic verum dicit ſecunda opinio. Quando enim fortis eſt impetus concupiſcentiæ, aut alterius tentationis non ſufficit charitas, niſi ſit a Deo fortis, vt vigore ſuo refrenet a malo. Secundo notandum, ꝙ homo in quantulacunque charitate conſtitutus, tenetur pro loco, & tempore mortem pro Chriſto ſubire. Vbi conſiderandum ſecundum Bonauenturam, ꝙ ſubire mortem intentione placendi Deo contingere poteſt tripliciter. Vno modo quando neceſſitas adeſt, vel deferendi iuſtitiam, vel amittendi vitam. Secundo modo quando ſe offert oportunitas diuinam gloriam manifeſtandi, & ædificandi Eccleſiam. Tertio modo ſolum ex hoc, quòd aliquis vitam habet exoſam. Primum eſt iuſtitiæ & neceſſitatis. Secundũ eſt perfectionis & ſupererogationis. Tertiũ autẽ eſt crudelitatis.

Tertio

Matt. 5. | Matth. 19. | 3. d. 30.

Tertio notandum ſecundum Bonauenturam vbi ſupra, quòd quintuplex eſt perfectio. Prima eſt perfectio ſufficientiæ, quæ conſiſtit in adimpletione mandatorũ. Et de hac dicitur Matt.5. Eſtote perfecti, &c. Secunda eſt perfectio religionis, quæ conſiſtit in obſeruantia conſiliorum, de qua dicitur Matth 19. Si vis perfectus eſſe, vade,& vende omnia, quæ habes, &c. Tertia eſt perfectio prelationis, quæ conſiſtit in regimine ſubditorum. Et de hac dicitur Luc.6. Perfectus omnis erit ſi ſit ſicut magiſter eius. Quarta eſt perfectio operationis, quæ conſiſtit in oſtenſionem exemplorum. Et de hac dicitur Gen. 6. Noe vir iuſtus, atque perfectus. Quinta eſt perfectio tranquillitatis, quæ conſiſtit in conſummatione difficillimorum, & optimorum. Et de hac dicitur primę Ioh. 4. Perfecta charitas foras mittit timorẽ. Similiter quintuplex notari poteſt obligatio. Prima eſt propter mandatum diuinum. Secunda eſt propter votum emiſſum. Tertia propter officium ſuſceptum. Quarta propter euitandum ſcandalum. Quinta propter conſcientiæ iudicium. Dicendum ergo, quòd loquendo de prima perfectione omnes generaliter ad eam obligantur. Ad alias autem perfectiones non obligatur homo etiam exiſtens in perfecta charitate, niſi interueniat aliud vinculum, quàm Dei mandatum: puta votum, per quod obligatur homo ad perfectionem religionis, vel officium ſuſceptum, per quod obligatur ad perfectionem prælationis, vel ſcandalum ratione, cuius obligatur ad perfectionem operationis, vel conſcientiæ dictamen, per quod obligatur ad perfectionem tranquillitatis.

*Matt. 5.* *Matt. 19.* *Luc.6.* *Gen.6.* *1.Io.*

His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Status charitatis perfectæ, quantum eſt de ſe, nouam obligationem non inducit. Probat Bonauentura vbi ſupra, quia ſtatus charitatis perfectæ non excedit ſtatum charitatis imperfectæ in infinitum. Sed peccatum mortale excedit veniale in infinitum, ergo quod eſt veniale viro imperfecto non erit mortale perfecto quãtum eſt ex genere ſtatus, igitur. Item ſi ſtatus perfectæ charitatis nouã poneret obligationem de ſe videretur vir perfectus deterioris eſſe conditionis. Ad primum argumentum patet ex tertio notabili. Ad ſecundum argumentum dicendum, ꝙ dictum Gregorij intelligitur quantum ad ea, quæ ſunt neceſſitatis. Eſt præterea dicendum, quòd Deus non ſemper exigit de neceſſitate ab hominem totum, quod poteſt, ſed de congruo & æquo, & tunc omiſſio non eſt mortalis, ſed venialis, de qua etiam dominus exiget rationem. Ad tertiũ argumentum dicendum, quòd nõ eſt ſimile, quia charitas imperfecta tenetur ad opera ſimplicis iuſtitię propter diuinum mandatum. Opera autem perfectionis non ſic cadunt ſub præcepto. Ad quartum arg. dicit Bonau. ꝙ cũ dicitur, ꝙ charitas, aut proficit, aut deficit, hoc verũ eſt de profectu, qui conſiſtit in bonorum operum multiplicatione, & iuſtitiæ exercitatione, non autẽ de profectu, qui conſiſtit in ipſius charitatis augumento.

*Vtrum charitas maneat in patria.*

*Scot.3.d.31.q.1.*

Sexto quæritur. Vtrum charitas maneat in patria non autem fides, & ſpes. Primo
Co.13. ar. quòd non, quia dicit apoſtolus primæ ad Chor.xiii. Euacuabitur quod ex parte eſt. Sed charitas nunc eſt ex parte, quia imperfecta.igitur. Secundo ar. Fides euacuatur, quia eſt circa obiectum latens, ſed circa idem eſt charitas. igitur. Tertio ar.
Aug. de tr.9 Eodem habitu concupiſco aliquid, & quieſco in illo. Nam ſecundum Aug. ix.de trini. Appetitus inhiantis fit amor fruẽtis, ſed ſpes eſt habitus tendens in terminum ergo etiam eſt habitus quieſcẽdi in termino. ergo ſpes non euacuabitur in patria. Contra eſt Apoſtolus pri-
1.Cor. 13. me ad chor.xiii. Primo notandum ſecundum Scot. quòd nul-
3.d.31. q.1. lus habitus ponendus eſt manere fruſtra in patria. fruſtra autẽ eſſet ibi habitus cuius inclinatio tunc eſſet impoſſibilis. fides autem ex ratione ſua tãtum inclinat in verum latens ſecundũ
Heb.11. gloſam ſuper illud ad Hebr.xi. Fides eſt argumentum non apparentium. Et ſpes tantum in-
Ro.8. clinat in bonum commodũ abſens. iuxta illud ad Rom.viii. Spes quæ uidetur non eſt ſpes accipiendo ſpem pro ſperato. inclinationes autẽ iſtæ non potuerunt haberi in patria, vbi erit verum patens, & bonum habitum: ergo iſti habitus non manebunt. nec tamen oportet alios habitus ſuccedere, quia non eſt neceſſarium ponere aliquem habitum creatum in patria qui ſit principium videndi vel tenendi obiectum ſaltem alium niſi charitatem. Habitus enim non ponitur in potẽtia niſi ad facilitandum potentiam ad eliciendum actum præterquam in potentia intellectiua in qua ponitur vt obiectum ſit preſens. ſed obiectũ ibi ſemper erit preſens, & ſemper agens, & potentia ſumme facilitata. Actus autem videndi, & tenendi qui ſuccedent actibus credendi, & ſperandi non habent propriè impoſſibilitatem ad habitus fidei, & ſpei. quòd patet, quia Paulus in raptu habuit actum viſionis, & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei. Euacuantur ergo fides, & ſpes, non quia ſuccedat eis aliquid impoſſibile, ſed, quia eſſent ſuperfluæ. Secundo notandum ſecundũ Scotus vbi ſupra. quòd circa prædicta reſtat dubium, quia videtum, quod ſpei, & fidei formale obiectum ſit Deus vt Deus: ſicut aliàs dictum eſt de obiecto theologię ita, quòd latentia vel abſentia non eſt formalis ratio obiecti, & ita poterunt manere iſti habitus. Et eodem modo argui poteſt de actibus. Dicit ergo Scotus, quòd reſpectu eiuſdem obiecti, & ſub eadem formali ratione, poſſunt eſſe multi actus, & non ſolum potentiarum ordinatarum, ſed et eiuſdem potentiæ differentes ſecundum perfectum, & imperfectum nedum in eadem ſpecie ſed etiam vt diuerſæ ſpecies in eodem genere: puta reſpectu Dei in ſe non ſolum ſunt actus in-

intelligendi, & volendi qui ſunt ſubordinati, ſed etiam actus diligendi ſic, & ſic, non tantum differentes ſecundum magis, & minus in eadem ſpecie, ſed etiam vt diuerſæ ſpecies. cuiuſmodi ſunt actus tenſionis, actus deſiderii non propter aliam rationem in obiecto, ſed propter approximationem obiecti ad reliquam cauſam partialem quæ ſufficit ad diſtinguẽdum ſpecie illos effectus. Et ſimilis diſtintio poteſt poni habituum inclinantium ad tales actus. Tertio notandum ſecundum Scotũ vbi ſupra, quòd credibilia ſunt in triplici differentia. Quædam ſunt, quorum viſio per ſe pertinet ad beatitudinem: cuiuſmodi eſt trinitas perſonarum. Et de iſtis per ſe intelligendum eſt, quòd fidei ſuccedet viſio. Alia ſunt quorum viſio aliquo modo ad beatitudinem pertinet. non tamen eſſentialiter, nec etiam ſunt ſcibilia, ſed ſunt facta temporalia: cuiuſmodi ſũt credibilia de incarnatione. Et de talibus concomitanter fidei ſuccedet viſio, non tamen rei in ſe, quia in patria non videbitur Chriſtus in virginis vtero, ſed in uerbo. Alia ſunt, nec vnquam viſibilia, nec ſcibilia, quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinẽ principaliter, nec concomitanter: cuiuſmodi ſũt aliqua vera pertinentia ad actus humanos. De talibus autem ſiquis viator haberet fidem concedi poteſt, quòd in illo poteſt manere huiuſmodi fides. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd habitus charitatis tendit in Deum vt in ſe bonum, nec diſtinctè inclinat ad actum perfectum amandi Deum ſicut amatur quando eſt in ſe preſens: nec ad actum imperfectum ſicut amatur quando eſt imperfectè preſens ſicut ĩ enigmate, ſed inclinat ad hunc actũ & ad illum indiſtinctè. Ex quo ergo manebit in patria inclinatio ad diligendum Deum in ſe manebit, & habitus charitatis inclinans ad illum actum. Et ſi obiiciatur, quòd præſentia obiecti poteſt variare actum ſecundum ſpeciem, ergo poſſunt eſſe duo habitus diſtincti ſpeciei quorum vnus ſit principium diligendi Deum in ſe vt preſentatus eſt per fidem, & ille euacuabitur. Alius vt eſt præſens per viſionem: & ille ſuccedet, concedit Scotus, ꝙ duo tales habitus, poſſunt ſimul eſſe in voluntate, ſed hæc non ponitur ratio charitatis, ꝙ ſit præciſe principiũ actus imperfecti circa obiectum latens. ſed ꝙ ſit principium indiſtinctè tendendi in Deum, ut in ſe bonum præciſe. Hic præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Et ſi fides, & ſpes euacuentur in patria: non tamen charitas. Patet prima pars ex primo notabili. Secunda pars ex quarto. Item ſic probat Bon. quia actus charitatis eſt diligere Deũ propter ſe, & ſuper omnia: ſed actus ille maximè competit ſtatui gloriæ, igitur. Ad primum ar. dicendum, ꝙ alię virtutes ſunt ex parte, quia includunt eſſentialiter in actibus ſuis aliquid quòd neceſſario ſibi determinat imperfectionem quæ tunc euacuabitur. Charitas autem non neceſſario determinat actum ſuum ad aliquid ad ꝙ ſequitur im-

pfectio, ſed actus inquãtũ eſt eius ẽ indifferẽs ita, quòd accidit ſibi talis imperfectio vel perfectio poſita. Nec ſequitur ſi habitus charitatis ſit ęque perfectus hic, & in patria, ergo, & actus ſimiliter, quia actus diligendi dependet ſicut a cauſa partiali ab obiecto preſente per actualẽ intellectionem, & hoc ſecundum determinatam perfectionem ſecundum, ꝙ determinare preſens ſi magis, magis: ſi minus, minus. In uia autem de communi lege non poteſt eſſe obiectũ preſens ſicut in patria. Ad ſecundum argumentum dictum eſt quòd actus fidei, & ſpei eſt talis per ſe ꝙ neceſſario concomitatur ipſum imperfectio: non ſic autem actus charitatis. Licet enim nunc ſit circa id quòd latet, & ſic habet imperfectionẽ tamen ſibi accidit illa imperfectio. Ad tertium ar. dicit Sco. ꝙ poſſet eſſe per ſe vnus habitus reſpiciens Deum inquãtum conueniens naturæ rationali: & ſic indiſtinctè inclinaret in ipſũ non determinate, inquantum Deus eſt clare viſus vel non. & ſic iſte habitus non variaretur ſiue potentia tenderet in obiectum deſiderando, vel tenendo. talis tamen habitus non ponitur ſpes ſed ponitur præciſe inclinans ad actum imperfectum quod eſt deſiderium.

*Vtrum ſpirituale gaudium quod ex charitate cauſatur poſſit in nobis impleri.*

*Thom. 2.2.q.28.ar.3.*

Septimo quæritur de gaudio quòd eſt effectus charitatis. Vtrũ ſpirituale gaudiũ quod ex charitate cauſatur, poſſit in nobis impleri. Primo ar. quòd gaudium non cauſatur a charitate, quia cauſatur a ſpe. ſecundum illud ad Ro. xi. Spe gaudentes. igitur. &c. Secundo ar. contra quaſi tum gaudium ẽt beatorũ poteſt eſſe maius, Gaudiũ enim unius maius eſt quàm gaudium alterius. igitur. Tertio ar. Comprehenſio eſt cognitionis plenitudo. ſed ſicut vis cognoſcitiua creaturæ eſt finita, ſic appetitiua: ergo cum Deus non poſſit ab aliqua creatura comprehendi: uidetur, ꝙ non poſſit alicuius creature gaudium de Deo impleri. Contra. Io. xvi. Vt gaudium veſtrum plenum ſit. Notãda ſunt tria præambula ſecundum doctrinam Thom. Primum eſt quòd gaudium non eſt aliqua virtus, ſed eſt quidã charitatis actus loquendo videlicet de gaudio ſpirrtuali, & ordinato. Gaudium quippe ex amore cauſatur: vel propter preſentiam amati: vel etiam propter hoc, ꝙ ipſi amato propriũ bonum ineſt. Econtrario autẽ ex amore ſequitur triſticia vel propter abſentiam amati vel, quia amatum ſuo bono priuatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem eſt amor Dei cuius bonum eſt immutabile: & dum amatur eſt preſens amanti. iuxta illud. j. Ioan. iiii. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Vnde patet ꝙ ſpirituale gaudium quòd de Deo habetur ex charitate cauſatur. Secundũ eſt, ꝙ ex charitate duplex gaudium cauſatur de Deo. Vnũ principale quo gaudemus de bono diuino ſecundum ſe. & illud non habet permixtionem triſticiæ ſicut nec bonũ de quo gaude-

Ro. 11
Io. 16.
2.2.q. 28.ar.3

gaudetur habet admixtionem mali. Vnde ſap.viii.dicitur. Nō habet amaritudinem conuerſatio illius. Aliud eſt de bono diuino ſecundum, ꝙ participatur a nobis. Et ex hac parte gaudium charitatis poteſt habere admixtionem triſtitiæ, de eo videlicet quod repugnat participiationi boni diuini, vel in nobis vel in proximis. Tertium eſt quòd plenitudo gaudij. dupliciter intelligi poteſt. Vno modo ex parte rei de qua gaudetur vt ſcilicet tantum gaudeatur de ea quantum dignum eſt gaudere de ea. & ſic ſolum Dei gaudium plenum eſt de ſeipſo. bonum enim diuinum eſt infinitum, cuilibet autem creaturæ gaudium eſt finitum: Alio modo intelligitur plenitudo gaudii ex parte gaudentis quando ſcilicet gaudenti nihil deſiderandū reſtat. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt, Gaudium ſpirituali de Deo eſt effectus charitatis patet ex primo præambulo. Secunda cōcluſio. Gaudium ſpirituale de Deo in creatura non poteſt eſſe plenum ex parte rei de qua gaudetur. patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Gaudiū ſpirituale in creatura poteſt impleri ex parte gaudentis in patria ſed non in uia. Prima pars patet, quia nihil ibi deſiderandū reſtabit. Secunda pars patet, q̄a ſemper in via reſtat aliquid deſiderandum. Ad.j.ar.dicendum quòd gaudium, quòd habemus de bono diuino in ſe principaliter procedit ex charitate, licet gaudium quo gaudemus de bono diuino prout a nobis participatur, procedat etiam ex ſpe per quam expectamus diuini boni fruictionem. Ad ſecundū ar. dicendum, quòd in patria vnuſquiſque habet terminū ſibi præfixum a Deo, & ſic vniuſcuiuſq; deſiderium plene quietatur licet gaudium vnius ſit maius quam alterius. Ad tertium argu. dicendum. quòd cōprehenſio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ ut ſcilicet res tantū cognoſcatur quātum cognoſcibilis eſt. habet tamen etiam cognitio plenitudinem aliquam ex parte cognoſcentis. ſicut, & de gaudio dictum eſt.

*Vtrum pax ſit proprius effectus charitatis.*

*Thom.2.2.q.29.ar.3.*

## QVESTIO OTTAVA.

Octauo quæritur de pace. An ſit proprius effectus charitatis. Ar. quòd non, quia diſſentio quæ contrariatur paci poteſt eſſe cum charitate. Paulus, & Barnabas diſſenſiſſe leguntur. act.xv. Contra. Dicitur in pſal. Pax multa diligentibus legem tuam. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thom. in ſecuuda.ii.quæſt.xix. Primum eſt quòd concordia eſt quaſi genus ad pacem. concordia enim importat vnionē appetituum diuerſorum appetentium. Pax autem ſupra hanc vnionem importat etiam vnionem motuum appetitiuorum eiuſdem appetentis. Secundum eſt quòd ſicut dicit Augu. & Dyon. ix.cap. de diuinis no. Omnia appetunt pacem. quòd *De ci. ui. De lib.19.*

ſic

ſic declaratur, quia ex hoc, quòd homo aliquid appetit conſequés eſt quòd appetat eius conſecutionem, & per conſequens amotionem eorum quæ huiuſmodi conſecutionẽ impedire poſſunt. Poteſt autem aſſecutio boni deſiderati impediri per contrariũ appetitum vel ſui ipſius vel alterius. vtrunque autem tollitur per pacem. ideo neceſſe eſt, quòd omne appetens appetat pacem, inquantum ſcilicet appetit tranquille, & ſine impedimẽto peruenire ad id quod appetit. Vnde Auguſti. diffinit pacem eſſe tranquillitatem ordinis. Tertium eſt ꝙ pax vera non poteſt eſſe niſi bonorum, & in bonis. pax autem quæ malorum eſt, eſt pax apparens, & non vera. Bonum autem verum habetur dupliciter. ſcilicet perfectè in patria. & imperfectè in via: & ſic duplex eſt pax uera. ſcilicet perfecta in patria quando omnes appetitus quietantur in vno. & imperfecta in via, quia, & ſi principalis animę motus quieſcat in Deo, ſunt tamen aliqua repugnãtia intus, & extra quæ perturbant hanc pacem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Pax uera a charitate cauſatur. probat Tho. quia charitas importat vnionem propriorũ appetituum inquãtum facit referri omnia in Deum. facit etiam vnionem proprii appetitus cum appetitu alterius inquantum facit diligere proximũ ſicut ſeipſum. Vnde dicit Tullius, quòd amicorum idem eſt velle, & idẽ nolle: in prædicta autem duplici vnione conſiſtit ratio pacis. igitur. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut dicit philoſophus .ix. Ethicor. ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus: ſed concordia in bonis conferentibus ad vitam, & præcipuè in magnis, quia diſſentire in aliquibus paruis quaſi nõ videtur diſſenſus. Nihil ergo prohibet aliquos charitatẽ habentes in opinionibus diſſentire, nec hoc repugnat paci. opiniones enim pertinent ad intellectum: pax vero ad appetitum Similiter etiam exiſtente concordia in principalibus bonis diſſenſio in aliquibus paruis, nõ eſt contra charitatem: nec repugnat paci imperfectè qualis habetur in uia, licet repugnet paci perfectè qualis habetur in patria, vbi plenè veritas cognoſcitur, & omnis appetitus completur. Patet itaque, ꝙ pax directè eſt opus charitatis. charitas enim ſecundum propriam rationem charitatis cauſat pacem inquantum amor eſt vis vnitiua. vt dicit Dionyſius .iiij. de di. no. Indirectè tamen pax eſt opus iuſtitię inquantum iuſtitia remouet impedimentum pacis. iuxta illud Eſaiæ triceſimo ſecundo. Erit opus iuſtitię pax.

*Lib. de amicitia.* *Dyo.4.* *Eſa.32.*

### *Vtrum miſericordia ſit maxima uirtutum.*

*Thom. 2.2.q.30 ar.4.*

Nono quæritur de miſericordia, quæ charitatem concomitatur, & ab ipſa cauſatur. Vtrũ miſericordia ſit maxima virtutum. Primo arguitur ꝙ miſericordia non ſit virtus, quia gaudium, & pax non ſunt ſpeciales

ciales virtutes, & tamē ex charitate conſequuntur, ſicut & miſericordia igitur: Secundò arguitur, quòd ſit maxima virtutum, quia præfertur miſericordia cultui diuino: ſecũdum illud Ozee. vi. Miſericordiam volo, & non ſacrificium, ſed ad virtutem maxime pertinere videtur cultus diuinus. igitur. Tertio arguitur ſuper ad Thym. v. Pietas ad omnia vtilius eſt. Dicit Ambr. Omnis ſumma Chriſtianæ diſciplinæ in miſericordia, & pietate eſt, ſed diſciplina Chriſtiana continet omnem uirtutem. igitur. Contra, ad Coloſſ. iii. Cum dixiſſet Apoſtolus. Induite uos uiſcera miſericordiæ, &c. Poſtea ſubdit. Super omnia charitatem habete. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thomam ſecunda ſecundæ quæſtione triceſima. Primum eſt, quòd ſicut dicit Auguſtinus libro ix. de ciuit. Dei. Miſericordia eſt alienæ miſeriæ in corde noſtro compaſſio, qua utique ſi poſſemus ſubuenire compellimur. Et ſicut dicit Philoſophus ſecundo Rethorices. Miſericordia eſt maximè ſuper malis eius, qui indignus patitur. Secundum eſt, quòd cum paſſio, ſiue dolor, qui dicitur miſecordia, poteſt quandoque nominare motum appetitus ſenſitiui, & ſecũdum hoc miſericordia eſt paſſio, & non uirtus. Aliquando uero poteſt nominare actum deſideratiuum uoluntatis, ſecũdum ꝙ alicui diſplicet malum alterius: hic autem actus, ſiue motus poteſt eſſe ratione regulatus, & ſic per hunc regulari poteſt motus inferioris appetitus. Vnde dicit Auguſtinus libro nono de ciuitate Dei: quod iſte motus animi, ſcilicet miſericordia ſeruit rationi, quando ita præbetur miſericordia, vt conſeruetur iuſtitia, ſiue cum indigenti tribuitur, ſiue cum ignoſcitur pœnitenti. Virtutis autem humanæ eſt eſſe regulatiuum, ſiue moderatiuum motuum animi. Ideo oportet dicere miſericordiam eſſe uirtutem ſumendo videlicet miſericordiam pro habitu inclinatiuo ad prædictum compaſſionis actum debite moderatum. Tertium eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe maxima dupliciter. Vno modo ſecundum ſe. Alio modo per comparationem ad habentem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Miſericordia ſecundum ſe, eſt maxima uirtus, ſed non eſt maxima virtus in homine per comparationem ad habentem: ꝙ miſericordia ſit uirtus, patet ex dictis; quod ſit maxima uirtus, ſecundum ſe probat Thomas, quia ad miſericordiam pertinet, quòd alii effundat: & quod plus eſt, quòd defectus aliorum ſubleuet, & hoc eſt maxime ſuperioris. Vnde & miſereri ponitur proprium Deo. Et in hoc dicitur eius omnipotentia maxime manifeſtari. Altera uero pars concluſionis ſic probatur a beato Thoma. quia, & qui ſupra ſe aliquem habet, maius, & melius eſt coniungi ſuperiori, quam ſupplere defectum inferioris, igitur quantum ad hominem, qui habet Deum ſuperiorem, charitas, per quam unitur Deo potior eſt, per miſericordia, per quam defectus proximorum ſuppleretur. Verum eſt tamen quòd inter omnes uirtutes, quæ proximum reſpiciunt miſericordia eſt potiſſima.

2. 2. q. ar. 4.

Ad

Ad primum ar. dicendum, quòd gaudium, & pax nihil addunt ſuper rationẽ boni, quod eſt obiectum charitatis, & ideo non requirunt alias virtutes, quàm charitatem. Miſericordia vero reſpicit quandam ſpecialem rationẽ, ſcilicet miſeriam eius, cui miſeretur. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora ſacrificia, aut munera propter ipſum, ſed propter nos, & propter proximos, non enim indiget ſacrificijs noſtris, ſed vult ea ſibi offerri propter noſtram, & proximorũ vtilitatẽ, & ideo miſericordia qua ſubuenitur defectibus aliorum eſt ſacrificium ei magis acceptum, vt pote propinquius vtilitatem proximorum concerneus. Ad tertium arg. dicendũ, quòd ſumma religionis chriſtianæ in miſericordia conſiſtit quantum ad opera exteriora, & in hoc homo maxime aſſimilatur Deo per ſimilitudinem operationis. Interior tamen affectio charitatis qua Deo coniungitur præponderat dilectioni, & miſericordiæ in proximos, & per eam excellentius aſſimilatur homo Deo tanquam ei vnitus, & in eum quodam modo transformatus.

*Vtrum omnibus ſit benefaciendum.*

*D. Thom. 2. 2. q. 31. art. 1.*

Decimo quæritur de beneficentia, quæ eſt actus quidam charitatis. Vtrum omnibus ſit benefaciendum. Arg. quòd non, quia dicit Aug. Omnibus prodeſſe non poſſumus, ſed virtus non inclinat ad impoſſibile. Contra. Dixit Apoſtolus ad *Lib. de Doctr. chriſtiana.* Galathas vltimo. Dum tempus habemus operemur bonum ad omnes. Notãdũ ſecundum Tho. *2. 2. q. 31. ar. 1.* quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Poteſt autem hoc bonum conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad cómunem rationem beneficentiæ, & eſt opus charitatis. In actu enim dilectionis includitur beniuolentia, per quã aliquis vult bonum amico, voluntas autem eſt effectiua eorum, quæ vult ſi facultas aſſit, & ideo beneficentia ſequitur ex dilectione, quę eſt actus charitatis. Alio modo poteſt bonum, quod quis facit alteri accipi ſub aliqua ſpeciali ratione boni, & ſic beneficentia ſpecialem habet rationem, & pertinet ad aliquam ſpecialem virtutem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, beneficentia conſequitur amorem ex ea parte qua mouet ſuperiorem ad prouiſionem inferiorum. In hominibus autẽ nõ ſunt immutabiles gradus ſicut in angelis, quia homines poſſunt pati multiplices defectus, & ſic, qui eſt ſuperior ſecundum aliquid, eſt, vel poteſt eſſe inferior ſecundum aliud. Et ideo cum dilectio charitatis, ſe extendat ad omnes, etiam beneficentia ſe debet extendere ad omnes pro loco tamen, & tempore, omnes enim actus virtutum ſunt ſecundum debitas circunſtantias limitandi. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd gratia, & virtus imitantur naturæ ordinẽ, qui eſt a ſapientia diuina inſtitutus, eſt autem talis ordo naturæ, vt vnũquodque agens naturale

naturale per prius agat in ea, quę ſunt ſibi magis propinqua. Exhibitio autem beneficiorum eſt quædam actio charitatis in alios. Et ideo oportet, quòd propinquioribus ſimus magis benefici. Propinquitas tamen vnius ad aliud poteſt attendi ſecundũ diuerſa, in quibus ſibi adinuicẽ homines communicant, vt conſanguinei in naturali communicatione conciues in ciuili: fideles in ſpirituali, & ſic de alijs, Et ſecundum diuerſas coniunctiones ſunt diuerſimode diuerſa beneficia diſpenſanda. Nam vnicuique magis eſt exhibendum beneficium pertinens ad rem illam, ſecundum quam eſt nobis magis coniunctus ſimpliciter loquendo, tamen hoc poteſt variari ſecundum diuerſitatem locorum & temporum & negociorũ. Nam in aliquo magis eſt ſubueniendum extraneo: puta ſi ſit in extrema neceſſitate quàm etiam patri non tantam neceſſitem patienti. His pręmiſſis ponẽda eſt talis concluſio. Omnibus eſt benefaciendum, quibuſdam tamen magis quam aliis: patet ex dictis. Ad argumentum dicẽdum quòd ſimpliciter loquendo non poſſumus omnibus benefacere in ſpirituali. Nullus tamen eſt de quo non poſſit occurrere caſus in quo oporteat ei benefacere, & ideo charitas requirit vt homo in animi præparatione habeat vt cuicunque benefaciat ſi tempus adeſſet.

*Vtrum eleemoſynę largitio ſit actus charitatis cadens ſub præcepto.*

*D. Thom. 2. 2. q. 32. ar. 1.*

VNdecimo quæritur: Vtrum eleemosynæ largitio ſit actus charitatis cadens ſub præcepto. Primo arguitur quòd non ſit actus charitatis, poteſt enim eſſe ſine charitate: ſecundum illud, Apoſt. Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem nõ habuero nihil mihi prodeſt, igitur. Secundo arg. quòd non ſit in præcepto, quia cuilibet licet vti re ſua & eam retinere, ſed retinendo rem ſuam aliquis eleemoſynam non dabit, ergo licitum eſt non dare eleemoſynam, ergo dare eleemoſynam non eſt in præcepto. Tertio arg. Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur, ſed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemoſynarum. igitur. Contra. i. Io. i. dicitur. Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi & viderit fratrem ſuum neceſſitatem haberet, & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Primo notandum ſecundum Tho. quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet motiuum ad tales actus. Motiuum autem ad dandũ eleemoſynã eſt compaſſio quæ pertinet ad miſericordiam quæ eſt effectus charitatis vt ſupra dictum eſt. Sunt autem duplices eleemoſynę. Quædam ſunt corporales, ſcilicet paſcere eſurientẽ, potare ſitientem: veſtire nudũ, recolligere hoſpitem, viſitare infirmum, redimere captiuum, & ſepelire mortuum. Aliæ vero ſunt ſpirituales, ſcilicet docere ignorantem, remittere offendẽti, ſupportare oneroſos & pro omnibus orare. Poteſt autem huiuſ-

1. Co. 13

2. 2. q. 32. ar. 1

huiuſmodi elemoſinarum comparatio attendi dupliciter. Vno modo ſimpliciter loquendo, & ſecundum hoc elemoſinæ ſpirituales præeminēt. Spiritus enim eſt nobilior corpore, & donum ſpirituale melius corporali, & ſpirituales actus digniores corporalibus. Alio modo ſecundum aliquem particularem caſum in quo quædam corporalis elemoſina alicui ſpirituali præfertur, puta magis eſt paſcendū fame morientem, quàm docendum: ſicut ſecundum philoſophum, Indigēti melius eſt ditari, quàm phi loſophari, quamuis hoc ſit ſimpliciter melius. Secundo notādum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd cū dilectio proximi ſit in præcepto, neceſſe eſt omnia illa cadere ſub præcepto ſine quibus dilectio proximi non conſeruatur, ad quam pertinet nō ſolum velle bonū proximo, ſed etiam operari cum neceſſitas exigit, quod fit per elemoſinarum largitionem. ideo elemoſinarum largitio eſt in præcepto. Sed quia præcepta ſunt de actibus virtutum neceſſe eſt, quòd datio elemoſinę cadat ſub præcepto ſecundum, quod eſt de neceſſitate virtutis, ſcilicet ſecundum quod recta ratio requirit ſecundum quam aliquid eſt conſideratum ex parte dantis, ſcilicet quòd illud, quod eſt in elemoſinas erogandum ſit ei ſuperfluum, non ſolū reſpectu propriæ perſonæ, ſed etiam reſpectu aliorum quorum cura ſibi incumbit, quia prius oportet, quòd aliquis ſibi prouideat, & his quorum curā habet, & poſtea de reſiduo aliorum neceſſitati ſubueniat. Eſt etiam aliquid conſiderandum ex parte recipientis, ſcilicet quòd neceſſitatem habeat, ſed cum nō poſſit aliquis vnus omnibus neceſſitatem habētibus ſubuenire, non omnis neceſſitas obligat ad pręceptum, ſed illa ſola ſine qua ille qui neceſſitatem patitur ſuſtentari non poteſt. Et in hoc caſu locum habet, quod dicit Ambro. Paſce fame morientē, ſi non paueris, occidiſti: Sic ergo dare elemoſinam de ſuperfluo, eſt in pręcepto, & dare elemoſinam ei qui eſt in extrema neceſſitate alias autem elemoſinas dare eſt in conſilio. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd neceſſarium dicitur dupliciter. Vno modo ſine quo aliquid non poteſt eſſe, & de tali non eſt danda elemoſina: puta ſi quis in articulo neceſſitatis conſtitutus haberet ſolum vnde poſſet ſuſtentari familia ſua. Hoc tamen eſt intelligendum niſi forte caſus immineret vbi ſubſtrahēdo ſibi, & familiæ ſuæ daret alicui magnę perſonę per quam eccleſia, vel res publica ſuſtentaretur. Bonū enim commune eſt præferendū proprio. Alio modo dicitur aliquid neceſſarium cum non poteſt conuenienter vita tranſigi ſecundum conditionem, & ſtatū perſonæ propriæ, & eorum, quorum cura incumbit, & huiuſmodi neceſſarij terminus non eſt in indiuiſibili conſtitutus. De huiuſmodi, ergo elemoſinam dare bonum eſt licet non cadat ſub pręcepto, ſed ſub conſilio. Sunt tamen tria excipienda. Primum eſt, quòd quando quis ſtatum mutat: puta per religionis ingreſſū omnia ſua propter Chriſtum largiens. Secundū eſt quando ea, quæ ſibi ſubtrahit, licet

ſint

ſint neceſſaria ad conuenientiā vitę, tamē de facili reſarciri poſſunt. Tertium eſt quando occurreret extrema neceſſitas alicuius priuatę perſonæ, vel etiam aliqua magna neceſſitas reipublice. In his enim caſibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod pertinere videtur ad decentiam ſui ſtatus, vt maiori neceſſitati ſubueniret. Quarto notandum, quòd ſicut dicit Au.li. de verbis domini, de iuſtis laboribus faciendæ ſunt elemoſinæ, & non de illicite acquiſitis. Eſt tamen conſiderandū, vt dicit Tho. vbi ſupra, quòd tripliciter poteſt aliquid eſſe illicite acquiſitum. Vno modo ſic, ꝙ non poteſt retineri ab eo, qui acquiſiuit, ſed alteri, a quo acquiſiuit, debet reſtitui, ſicut contingit in rapina, furto, & vſuris, & de talibus elemoſina fieri non poteſt. Alio mō eſt aliquid illicite acquiſitum, ſic ꝙ ille qui acquiſiuit, retinere nō pōt. Nec tamē debetur ei a quo acquiſiuit, quia ſcilicet contra iuſtitiam accepit, & alter contra iuſtitiam dedit, ſicut contingit in ſimonia, & de talibus eſt elemoſina facienda. Tertio modo eſt aliquid illicite acquiſitum, non quia acquiſitio, ſiue acceptio ſit illicita, ſed quia opus quo acquiritur, eſt illicitum, ſicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretricium, & hoc proprie vocatur turpe lucrum, & de tali fieri poteſt elemoſina, licet non oblatio ad altare. Tum propter ſcandalum. Tum propter ſacrorum reuerentiam. Circa vero illa, quę per aleas acquiruntur, videtur eſſe aliquid illicitum ex diuino iure, ſcilicet, quòd aliquis lucretur ab his, qui rē ſuam alienare non poſſunt, ſicut ſunt iuniores, & furioſi, & huiuſmodi, & quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quòd fraudulenter ab eo lucretur. Et in his caſibus tenetur ad reſtitutionem, & ſic de eo non poteſt elemoſinam facere. Aliquid autem videtur eſſe illicitum ex iure poſitiuo ciuili, quod prohibet vniuerſaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, ſed eos ſolos, qui ſunt huiuſmodi legibus ſubiecti, & iterum per diſſuetudinem abrogari poteſt, ideo apud illos, qui ſunt huiuſmodi legibus aſtricti tenentur vniuerſaliter ad reſtitutionē, qui lucrantur, niſi forte conſuetudo contraria præualeat, aut niſi aliquis lucratus ſit ab eo, qui traxit eum ad ludū, in quo caſu non tenetur reſtituere, quia ille, qui amiſit nō eſt dignus recipere, nec tñ pōt licite retinere tali iure poſitiuo durāte. Vnde in hoc caſu debet hoc in elemoſinas expēdere. His præmiſſis, ponēda eſt talis cōclu. Elemoſinā facere eſt actus charitatis qñque cadens ſub præcepto & quandoque ſub conſilio patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, ꝙ licet dare elemoſinā poſſit eſſe ſine charitate, pro quanto eſt actus charitatis materialiter tñ non tñ formaliter, videlicet dare elemoſinas propter Deū delectabiliter & prōpte. Vel aliter pōt dici, ꝙ cōſequētia nō valet. Actus.n. qui eſt a charitate, pōt etiā fieri ſine charitate, licet non meritorie. Ad ſm ar. dicendū, ꝙ bona tēporalia quæ homini diuinitus conferūtur, eius quidem ſunt quantū ad proprietatē, ſed quātū ad vſum, debēt ēt eſſe aliorū quantū ad id qđ ſuperfluit. Vñ

Baſilius

Baſilius dicit. Si fateris ea, ſcilicet bona temporalia tibi diuinitus perueniſſe, cur tu abundas ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ compenſationis merita conſequaris, ille vero patientiæ operibus decoretur. Ad tertium arg. dicendum, quòd omnis ſubuētio proximi reducitur ad præceptū de honoratione parentū. Apoſtolus enim primæ Tim. dicit. Pietas ad omnia, vtilis eſt, promiſſionem habens uitæ quæ nunc eſt & futuræ. Quod ideo dicit, quia in præcepto de honoratione parentū additur promiſſio, vt ſis longeuus ſuper terrā. Sub pietate autem comprehenditur omnis elemoſynarū largitio.

1. Ti. 4

*Vtrum fraterna correctio ſit actus charitatis, cadens ſub præcepto.*

*D. Tho. 2. 2. q. 33. ar. 1.*

DVodecimo quæritur. Vtrum fraterna correctio ſit actus, charitatis cadens ſub præcepto? Arg. quòd non, quia contrarij actus nō pertinent ad eandem virtutem, ſed ſupportare peccantem eſt actus charitatis, ſm illud Apoſt. Alter alterius onera portate & ſic adimplebitis legē Chriſti, quæ eſt lex charitatis: ergo corrigere peccantem quòd eſt contrariū ſupportationi non eſt actus charitatis. Secundo argu. quòd non ſit in precepto, quia nihil impoſſibile cadit ſub præcepto ſecundum illud Hiero. Maledictus qui dicit Deum aliquid impoſſibile præcepiſſe, ſed. Conſidera opera Dei quòd nemo poſſit corrigere quem ille deſpexerit. Tertio arg. Omiſſio fraternæ correptionis inuenitur etiam in ſpiritualibus viris. Dicit.n. Aug. in primo de ciui. Dei q̄ non ſolum inferiores verbū hi qui ſuperiorem vitæ gradum tenent ab aliorum reprehenſione ſe abſtinent propter quædam cupiditatis vincula. Contra dicit Aug. Si neglexeris corrigere peior eo factus es qui peccauit. Primo notandum quòd ſicut dicit Tho. duplex eſt correctio delinquentis. Vna quidē quæ adhibet remedium peccato inquātum eſt malum peccantis, & iſta proprie dicitur fraterna quæ ordinatur ad emendationem delinquentis, & iſta eſt actus charitatis. Repellere enim malum fratris ad charitatem pertinet. Alia vero eſt quæ adhibet remedium peccato, inquantum eſt nocumentum aliorum, & præcipue boni cōmunis: & talis eſt actus iuſtitiæ, cuius eſt conſeruare rectitudinem vnius ad alterum. Cum autem correctio ſit actus poſitiuus, non cadit ſub præcepto negatiuo, quòd obligat ſemper, & ad ſemper, ſed ſub præcepto affirmatiuo, quòd nō obligat ad ſemper. Sic ergo cadit ſub præcepto correctio ſecundum quòd eſt neceſſaria ad emendationem fratris aut ad rectitudinem iuſtitiæ & non pro ſemper videlicet quòd in omni tempore vel loco oporteat corrigere dilinquentem. Prima autem correctio quæ tendit ſpecialiter ad emendationem fratris per ſimplicem admonitionem pertinet ad quemlibet habentem charitatem, ſiue ſit ſubditus, ſiue prælatus. Alia uero correctio quæ nō ſolum fit per admonitionem ſed etiam interdum per punitionē pertinet

Gal. 6.

Lib. de uerbis Domini.

2. 2. q. 33. ar. 1.

pertinet ad ſolos prælatos. Et in correctione fraterna, quæ etiã ad omnes pertinet grauior eſt cura prælatorum, vt Auguſtinus dicit. Secundo notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, ꝙ correctio, quæ eſt actus iuſtitiæ non conuenit ſubditis reſpectu prælatorum, ſed bene correctio fraterna, quæ eſt actus charitatis, dum tamen fiat cum manſuetudine, & reuerentia. Vnde Apoſtolus dicit ad Thy. Seniorem ne increpaueris, ſed obſecra, vt patrem. Vbi tamen immineret periculum fidei etiã publicè eſſent prælati a ſubditis arguẽdi. Vnde Paulus, qui erat ſubditus Petro propter imminens periculum ſcandali circa fidẽ Petrum publicè arguit, vt patet Gal. 2. Tertio notandum, ꝙ correctio pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactiuam non eſt dimittenda propter turbationẽ eius, qui corripitur. Oportet enim principalius prouidere bono communi, igitur. Alia vero correctio, quę fit per ſimplicem admonitionem quandoque eſt omittenda, puta quando probabiliter æſtimatur, ꝙ peccator admonitionem non recipiat, ſed ad peiora labatur. Ea enim, quæ ſunt ad finem regulanda, ſunt ſecũdum quod exigit ratio finis. Quarto notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd circa publicam denunciationem peccatorum, quæ quandoq; ad correctionem exigitur diſtinguendum eſt. Aut enim peccata ſunt publica, aut ſunt occulta. Si ſint publica non tantum adhibendum eſt ei remediũ, qui peccauit vt melior fiat, ſed etiã alijs vt non ſcandalizentur. Et ideo talia peccata ſunt publicè arguenda, ſecundum illud primæ ad Thim. 5. Peccantem coram omnibus argue, vt cæteri timorem habeant, quod intelligitur de peccatis publicis: vt Auguſtinus dicit. Si vero peccata ſint occulta, ſic videtur habere locũ, quod Dominus dicit Matth. 18. Si peccauerit in te frater tuus. Et tunc adhuc diſtinguendnm videtur. Quædam enim ſunt peccata occulta, quæ ſunt in nocumentũ proximorũ, vel corporale, vel ſpiritua e, puta ſi quis occultè tractat, quomodo ciuitas tradatur hoſtibus, vel ſi hæreticus priuatim auertat homines a fide. Et quia ille, qui ſic occultè peccat non ſolum in te peccat, ſed etiam in alios oportet ſtatim procedere ad denunciationem, vt huiuſmodi nocumentum impediatur, niſi forte aliquis firmiter æſtimaret, quòd ſtatim per ſecretã monitionem poſſet huiuſmodi malum impediri. Quædam vero ſunt peccata, quæ ſolum ſunt in malum peccantis, & eius, in quem peccatur, & tunc ſolum ad hoc tendendum eſt, vt fratri peccanti ſubueniatur. Ideo primo emendari debet ſi fieri poſſit per ſecretam monitionem, vt fama eius conſeruetur. Quia tamen cõſcientia eſt præferenda famæ, ideo voluit Dominus, vt ſaltem cum diſpendio famę conſcientia fratris per publicam denunciationem a peccato liberetur quando videlicet hoc fieri non poteſt per ſecretam monitionem. Vnde poteſt de neceſſitate præcepti eſſe, quòd ſecreta monitio publicam denunciationẽ prçcedat.

*De ciuitate Dei libro 1.*

*1. Tim. 4.*

*1. Tim. 5.*

*Lib. de verbis Domini.*

*Matt. 18.*

His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Correctio quandoque eſt actus charitatis, & quandoque iuſtitię cadens ſub præcepto, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendũ, ꝙ correctio fraterna non opponitur ſupportationi infirmorũ, ſed magis ex ea conſequitur: intantum enim aliquis ſupportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, ſed beniuolentiam ad eum ſeruat volendo eum emendare. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd in omnibus bonis agendis optatio hominis non eſt efficax, niſi diuinum adſit auxilium. Et tamen homo debet facere quod in ſe eſt: Vnde Auguſtinus dicit. Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes ſaluos fieri velimus. Et ideo omnibus debemus fraternę correctionis officium impendere ſub ſpe diuini auxilij. Ad tertium argumentum dicendum, quòd correctio fraterna poteſt tripliciter omitti. Vno quidem modo meritorie, videlicet ex charitate. Dicit enim Auguſtinus. Si propterea quiſque corripiendis male agentibus parcit, quia oportunum tempus requirit, vel ipſis metuit ne deteriores fiant, non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo prętermittitur fraterna correctio cũ peccato mortali, quando ſcilicet vt ibidem dicit Auguſtinus. Formidatur iudicium vulgi & carnis excruciatio. Dum tamen hæc ita dominetur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. Et hoc videtur contingere quando quis credit probabiliter, ꝙ poſſet peccantem a peccato retrahere, & tamen propter timorẽ, vel cupiditatẽ prætermittit. Tertio modo, huiuſmodi omiſſio eſt peccatum veniale, quando videlicet timor, & cupiditas tardiorem faciunt hominẽ ad corripiendum. Non tamen ita, ꝙ ſi conſtaret ei, ꝙ fratrem poſſet a peccato retrahere dimitteret propter timorem, vel cupiditatem, quibus in animo ſuo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo etiam quandoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.

*Lib. de correc. & gratia.*

*De ciuitate Dei libro 1.*

*De prudentia.*

*Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ.*

*S. Tho. 2. 2. q. 47. art. 13.*

QVAESTIO PRIMA.

DEINDE quæritur ſpecialiter de virtutibus cardinalibus. Et primo de prudentia. Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ? Arguitur, quòd non, quia præcipere pertinet ad voluntatem. Prudentia autem non eſt in voluntate, ſed in intellectu, igitur. Contra. Dicit Philoſophus, ꝙ prudentia præceptiua eſt. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas, naturalis ratio dictat vnicuique, vt ſecundum rationem operetur, quod eſt finis virtutũ moralium. Sed qualiter, & per quę homo in operando attingat medium rationis: hoc pertinet ad prudentiam. Ad hoc autem requiruntur tres actus, quorum primus

*Ethic. lib. 6. 2. 2. q. 47. ar. 13.*

primus eſt conſiliari quod pertinet ad inuentionem, ſecundus eſt iudicare de inuentis, tertius autem actus eſt præcipere applicando videlicet conſiliata & iudicata ad operandum. Iſte autem actus eſt propinquior fini rationis practicę, ideo eſt principalis. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Principalis actus prudentiæ eſt pręcipere. patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd præcipere per modum mouentis pertinet ad voluntatem. ad prudentiam vero per modum dirigentis.

*Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus.*

*Thom.2.2. q.49. art.1.2.6.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus? Arguitur, quòd ſic, quia fides eſt nobilior virtus, quàm prudentia, & tamen poteſt eſſe in peccatoribus, igitur. Contra. Impoſſibile eſt prudentem eſſe non entem bonum. Notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas. triplex eſt prudentia. Prima eſt prudẽtia falſa, & tantum per ſimilitudinem dicta, & huiuſmodi eſt prudentia, de qua Apoſtolus dicit ad Rom.8. Prudentia carnis mors eſt. Alia autem eſt prudentia vera, ſed imperfecta, quando ſcilicet quis diſponit media accommoda ad finem vere bonum, ſed tamen ille non eſt vltimus finis humanæ vitæ, ſed alicuius ſpecialis negocij, ſicut dicitur prudens negociator, vel nauta. Aut ſi ille ſit finis vltimus humanæ vitæ, ad quem quis diſponit media; tamen non efficaciter præcipit, licet bene conſilietur, & recte iudicet. Alia vero eſt prudentia vera & perfecta, quæ videlicet ad bonum finem totius vitæ rectè conſiliatur iudicat, & præcipit, & hæc ſola dicitur ſimpliciter prudentia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Prudentia falſa eſt in ſolis peccatoribus. Prudentia autem vera imperfecta communis eſt bonis & malis. Prudentia vero vera & perfecta eſt in bonis tantum; patet ſatis ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet fides ſit nobilior, quàm prudentia propter nobilitatem obiecti: tamen prudentia ſecundum ſui rationem magis repugnat peccato, cum ſit præceptiua bonorum operum, quòd non contingit efficaciter, niſi exiſtente appetitu recto.

2. 2. q. 47. — Ro. 8.

*Vtrum conuenienter aſſignentur tres partes prudentiæ.*

*Tho. 2. 2. q. 49. art. 7.*

## QVAESTIO TERTIA.

TERTIO quæritur. Vtrum cõuenienter aſſignẽtur tres partes prudentiæ, ſcilicet memoria: intelligentia, & prouidentia? Arguitur, quòd non, quia Macrobius ſecundum ſententiam Platonis attribuit ſex partes prudentiæ, ſcilicet rationem & intellectum, circumſpectionem, & prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Contra eſt Tullius. Notandum ſecundum Thomam, quòd tri- Retho. lib.2.

 bus

*Vtrum charitas maneat in patria.*

*Scot.3.d.31.q.1.*

Co.13. Sexto quæritur. Vtrum charitas maneat in patria non autem fides, & ſpes. Primo ar. quòd non, quia dicit apoſtolus primæ ad Chor.xiii. Euacuabitur quod ex parte eſt. Sed charitas nunc eſt ex parte, quia imperfecta.igitur. Secundo ar. Fides euacuatur, quia eſt circa obiectum latens, ſed circa idem eſt charitas. igitur. Tertio ar. Aug. de tr.9 Eodem habitu concupiſco aliquid, & quieſco in illo. Nam ſecundum Aug. ix.de trini. Appetitus inhiantis fit amor fruẽtis, ſed ſpes eſt habitus tendens in terminum ergo etiam eſt habitus quieſcẽdi in termino. ergo ſpes non euacuabitur in patria. Contra eſt Apoſtolus 1.Cor. 13. primæ ad chor.xiii. Primo notandum ſecundum Scot. quòd nul- 3.d.31. q.1. lus habitus ponendus eſt manere fruſtra in patria. fruſtra autẽ eſſet ibi habitus cuius inclinatio tunc eſſet impoſſibilis fides autem ex ratione ſua tãtum inclinat in verum latens ſecundũ Heb.11. gloſam ſuper illud ad Hebr.xi. Fides eſt argumentum non apparentium. Et ſpes tantum inclinat in bonum commodũ ab- Ro.8. ſens. iuxta illud ad Rom.viii. Spes quæ uidetur non eſt ſpes accipiendo ſpem pro ſperato. inclinationes autẽ iſtæ non potuerunt haberi in patria, vbi erit verum patens, & bonnm habitum: ergo iſti habitus non manebunt. nec tamen oportet alios habitus ſuccedere; quia non eſt neceſſarium ponere aliquem habitum creatum in patria qui ſit principium videndi vel tenendi obiectum ſaltem alium niſi charitatem. Habitus enim non ponitur in potẽtia niſi ad facilitandum potentiam ad eliciendum actum præterquam in potentia intellectiua in qua ponitur vt obiectum ſit preſens. ſed obiectũ ibi ſemper erit preſens, & ſemper agens, & potentia ſumme facilitata. Actus autem videndi, & tenendi qui ſuccedent actibus credendi, & ſperandi non habent propriè impoſſibilitatem ad habitus fidei, & ſpei. quòd patet, quia Paulus in raptu habuit actum viſionis, & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei. Euacuantur ergo fides, & ſpes, non quia ſuccedat eis aliquid impoſſibile, ſed, quia eſſent ſuperfluæ. Secundo notandum ſecundũ Scotus vbi ſupra. quòd circa prædicta reſtat dubium, quia videtum, quod ſpei, & fidei formale obiectum ſit Deus vt Deus: ſicut aliàs dictum eſt de obiecto theologię ita, quòd latentia vel abſentia non eſt formalis ratio obiecti, & ita poterunt manere iſti habitus. Et eodem modo argui poteſt de actibus. Dicit ergo Scotus, quòd reſpectu eiuſdem obiecti, & ſub eadem formali ratione, poſſunt eſſe multi actus, & non ſolum potentiarum ordinatarum, ſed & eiuſdem potentiæ differentes ſecundum perfectum, & imperfectum nedum in eadem ſpecie ſed etiam vt diuerſæ ſpecies in eodem genere: puta reſpectu Dei in ſe non ſolum ſunt actus in-

intelligendi, & volendi qui ſunt ſubordinati, ſed etiam actus diligendi ſic, & ſic, non tantum differentes ſecundum magis, & minus in eadem ſpecie, ſed etiam vt diuerſæ ſpecies. cuiuſmodi ſunt actus tenſionis, actus deſiderii non propter aliam rationem in obiecto, ſed propter approximationem obiecti ad reliquam cauſam partialem quæ ſufficit ad diſtinguēdum ſpecie illos effectus. Et ſimilis diſtinctio poteſt poni habituum inclinantium ad tales actus. Tertio notandum ſecundum Scotū vbi ſupra, quòd credibilia ſunt in triplici differentia. Quædam ſunt, quorum viſio per ſe pertinet ad beatitudinem: cuiuſmodi eſt trinitas perſonarum. Et de iſtis per ſe intelligendum eſt, quòd fidei ſuccedet viſio. Alia ſunt quorum viſio aliquo modo ad beatitudinem pertinet non tamen eſſentialiter, nec etiam ſunt ſcibilia, ſed ſunt facta temporalia: cuiuſmodi ſūt credibilia de incarnatione. Et de talibus concomitanter fidei ſuccedet viſio, non tamen rei in ſe, quia in patria non videbitur Chriſtus in virginis vtero, ſed in uerbo. Alia ſunt, nec vnquam viſibilia, nec ſcibilia, quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinē principaliter, nec concomitanter: cuiuſmodi ſunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos. De talibus autem ſiquis viator haberet fidem concedi poteſt, quòd in illo poteſt manere huiuſmodi fides. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, quòd habitus charitatis tendit in Deum vt in ſe bonum, nec diſtinctè inclinat ad actum perfectum amandi Deum ſicut amatur quando eſt in ſe preſens: nec ad actum imperfectum ſicut amatur quando eſt imperfectè preſens ſicut ī enigmate, ſed inclinat ad hunc actū & ad illum indiſtinctè. Ex quo ergo manebit in patria inclinatio ad diligendum Deum in ſe manebit, & habitus charitatis inclinans ad illum actum. Et ſi obiiciatur, quòd præſentia obiecti poteſt variare actum ſecundum ſpeciem, ergo poſſunt eſſe duo habitus diſtincti ſpeciei quorum vnus ſit principium diligendi Deum in ſe vt preſentatus eſt per fidem, & ille euacuabitur. Alius vt eſt præſens per viſionem: & ille ſuccedet, concedit Scotus, ꝙ duo tales habitus, poſſunt ſimul eſſe in voluntate, ſed hæc non ponitur ratio charitatis, ꝙ ſit præciſe principiū actus imperfecti circa obiectum latens. ſed ꝙ ſit principium indiſtinctè tendendi in Deum, ut in ſe bonum præciſe. Hic præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Et ſi fides, & ſpes euacuentur in patria: non tamen charitas. Patet prima pars ex primo notabili. Secunda pars ex quarto. Item ſic probat Boñ. quia actus charitatis eſt diligere Deū propter ſe, & ſuper omnia: ſed actus ille maximè competit ſtatui gloriæ. igitur. Ad primum ar. dicendum, ꝙ aliꝗ virtutes ſunt ex parte, quia includunt eſſentialiter in actibus ſuis aliquid quòd neceſſario ſibi determinat imperfectionem quæ tunc euacuabitur. Charitas autem non neceſſario determinat actum ſuum ad aliquid ad ꝙ ſequitur im-

pfectio, ſed actus inquãtũ eſt eius é indifferés ita, quòd accidit ſibi talis imperfectio vel perfectio poſita. Nec ſequitur ſi habitus charitatis ſit ęque perfectus hic, & in patria, ergo, & actus ſimiliter, quia actus diligendi dependet ſicut a cauſa partiali ab obiecto preſente per actualé intellectionem, & hoc ſecundum determinatam perfectionem ſecundum, ꝙ determinare preſens ſi magis, magis: ſi minus, minus. In uia autem de communi lege non poteſt eſſe obiectũ preſens ſicut in patria. Ad ſecundum argumentum dictum eſt quòd actus fidei, & ſpei eſt talis per ſe ꝙ neceſſario concomitatur ipſum imperfectio: non ſic autem actus charitatis. Licet enim nunc ſit circa id quòd latet, & ſic habet imperfectioné tamen ſibi accidit illa imperfectio. Ad tertium ar. dicit Sco. ꝙ poſſet eſſe per ſe vnus habitus reſpiciens Deum inquãtum conueniens naturæ rationali: & ſic indiſtinctè inclinaret in ipsũ non determinate, inquantum Deus eſt clare viſus vel non. & ſic iſte habitus non variaretvr ſiue potentia tenderet in obiectum deſiderando, vel tenendo. talis tamen habitus non ponitur ſpes ſed ponitur præciſe inclinans ad actum imperfectum quod eſt deſiderium.

*Vtrum ſpirituale gaudium quod ex charitate cauſatur poſſit in nobis impleri.*

*Thom. 2.2.q.28.ar.3.*

Septimo quæritur de gaudio quòd eſt effectus charitatis. Vtrũ ſpirituale gaudiũ quod ex charitate cauſatur, poſſit in nobis impleri. Primo ar. quòd gaudium non cauſatur a charitate, quia cauſatur a ſpe. ſecundum illud ad Ro. xi. Spe gaudentes. igitur. &c. Ro.12 Secundo ar. contra quaſi tum gaudium ét beatorũ poteſt eſſe maius, Gaudiũ enim unius maius eſt quàm gaudium alterius. igitur. Tertio ar. Comprehenſio eſt cognitionis plenitudo. ſed ſicut vis cognoſcitiua creaturæ eſt finita, ſic appetitiua: ergo cum Deus non poſſit ab aliqua creatura comprehendi: uidetur, ꝙ non poſſit alicuius creature gaudium de Deo impleri. Contra. Io. xvi. Vt gaudium veſtrum plenum ſit. Io.16. Notãda ſunt tria præambula ſecundum doctrinam Thom. Primum eſt quòd gaudium non eſt aliqua virtus, ſed eſt quidã charitatis actus loquendo videlicet de gaudio ſpirrtuali, & ordinato. 2.2.q.28.ar.3 Gaudium quippe ex amore cauſatur: vel propter preſentiam amati: vel etiam propter hoc, ꝙ ipſi amato propriũ bonum ineſt. Econtrario auté ex amore ſequitur triſticia vel propter abſentiam amati vel, quia amatum ſuo bono priuatur, aut aliquo malo deprimitur. Charitas autem eſt amor Dei cuius bonum eſt immutabile: & dum amatur eſt preſens amanti. iuxta illud. j. Ioan. iiii. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Vnde patet ꝙ ſpirituale gaudium quòd de Deo habetur ex charitate cauſatur. Secundũ eſt, ꝙ ex charitate duplex gaudium cauſatur de Deo. Vnũ principale quo gaudemus de bono diuino ſecundum ſe. & iſtud non habet permixtionem triſticiæ ſicut nec bonũ de quo gaude-

gaudetur habet admixtionem mali. Vnde ſap.viii.dicitur.Nõ habet amaritudinem conuerſatio illius. Aliud eſt de bono diuino ſecundum,ꝙ participatur a nobis. Et ex hac parte gaudium charitatis poteſt habere admixtionem triſtitiæ,de eo videlicet quod repugnat participiationi boni diuini, vel in nobis vel in proximis. Tertium eſt quòd plenitudo gaudij. dupliciter intelligi poteſt. Vno modo ex parte rei de qua gaudetur vt ſcilicet tantum gaudeatur de ea quantum dignum eſt gaudere de ea. & ſic ſolum Dei gaudium plenum eſt de ſeipſo. bonum enim diuinum eſt infinitum,cuilibet autem creaturæ gaudium eſt finitum:Alio modo intelligitur plenitudo gaudii ex parte gaudentis quando ſcilicet gaudenti nihil deſiderandũ reſtat. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt,Gaudium ſpirituali de Deo eſt effectus charitatis patet ex primo præambulo.Secunda cõcluſio. Gaudium ſpirituale de Deo in creatura non poteſt eſſe plenum ex parte rei de qua gaudetur. patet ex tertio notabili. Tertia concluſio. Gaudiũ ſpirituale in creatura poteſt impleri ex parte gaudentis in patria ſed non in uia. Prima pars patet, quia nihil ibi deſiderandũ reſtabit.Secunda pars patet,q̃a ſemper in via reſtat aliquid deſiderandum. Ad.j.ar.dicendum quòd gaudium, quòd habemus de bono diuino in ſe principaliter procedit ex charitate, licet gaudium quo gaudemus de bono diuino prout a nobis participatur,procedat etiam ex ſpe per quam expectamus diuini boni fruictionem. Ad ſecundũ ar. dicendum,quòd in patria vnuſquiſque habet terminũ ſibi præfixum a Deo,& ſic vniuſcuiuſq; deſiderium plene quietatur licet gaudium vnius ſit maius quam alterius. Ad tertium argu.dicendum. quòd cõprehenſio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ ut ſcilicet res tantũ cognoſcatur quã tum cognoſcibilis eſt. habet tamen etiam cognitio plenitudinem aliquam ex parte cognoſcentis. ſicut, & de gaudio dictum eſt.

*Vtrum pax ſit proprius effectus charitatis.*

*Thom.2.2.q.29.ar.3.*

## QVESTIO OTTAVA.

Octauo quæritur de pace. An ſit proprius effectus charitatis. Ar. quòd non,quia diſſentio quæ contrariatur paci poteſt eſſe cum charitate. Paulus, & Barnabas diſſenſiſſe leguntur.act.xv. Contra.Dicitur in pſal. Pax multa diligentibus legem tuam. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thom.in ſecuuda.ii.quæſt.xix. Primum eſt quòd concordia eſt quaſi genus ad pacem. concordia enim importat vnionẽ appetituum diuerſorum appetentium. Pax autem ſupra hanc vnionem importat etiam vnionem motuum appetitiuorum eiuſdem appetentis. Secundum eſt quòd ſicut dicit Augu. *De ci. ui. De lib.19.* & Dyon. ix.cap.de diuinis no. Omnia appetunt pacem.quòd

ſic

ſic declaratur, quia ex hoc, quòd homo aliquid appetit conſequi, eſt quòd appetat eius conſecutionem, & per conſequens amotionem eorum quæ huiuſmodi conſecutionē impedire poſſunt. Poteſt autem aſſecutio boni deſiderati impediri per contrariū appetitum vel ſui ipſius vel alterius. vtrunque autem tollitur per pacem. ideo neceſſe eſt, quòd omne appetens appetat pacem, inquantum ſcilicet appetit trāquille, & ſine impedimēto peruenire ad id quod appetit. Vnde Auguſti. diffinit pacem eſſe tranquillitatem ordinis. Tertium eſt ꝙ pax vera non poteſt eſſe niſi bonorum, & in bonis. pax autem quæ malorum eſt, eſt pax apparens, & non vera. Bonum autem verum habetur dupliciter. ſcilicet perfectè in patria. & imperfectè in via: & ſic duplex eſt pax uera. ſcilicet perfecta in patria quando omnes appetitus quietantur in vno. & imperfecta in via, quia, & ſi principalis animę motus quieſcat in Deo, ſunt tamen aliqua repugnātia intus, & extra quæ perturbant hanc pacem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Pax uera a charitate cauſatur. probat Tho. quia charitas importat vnionem propriorū appetituum inquātum facit referri omnia in Deum. facit etiam vnionem proprii appetitus cum appetitu alterius inquantum facit diligere proximū ſicut ſeipſum. Vnde dicit Tullius, quòd amicorum idem eſt velle, & idē nolle. in prædicta autem duplici vnione conſiſtit ratio pacis. igitur. Ad argumentum dicendum, quòd ſicut dicit philoſophus. ix. Ethicor. ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus: ſed concordia in bonis conferentibus ad vitam, & præcipuè in magnis, quia diſſentire in aliquibus paruis quaſi nō videtur diſſenſus. Nihil ergo prohibet aliquos charitatē habentes in opinionibus diſſentire: nec hoc repugnat paci. opiniones enim pertinent ad intellectum: pax vero ad appetitum. Similiter etiam exiſtente concordia in principalibus bonis diſſenſio in aliquibus paruis, nō eſt contra charitatem: nec repugnat paci imperfectè qualis habetur in uia, licet rēpugnet paci perfectè qualis habetur in patria, vbi plenè veritas cognoſcitur, & omnis appetitus completur. Patet itaque, ꝙ pax directè eſt opus charitatis: charitas enim ſecundum propriam rationem charitatis cauſat pacem inquantum amor eſt vis vnitiua. vt dicit Dioniſius. iiij. de di. no. Indirectè tamen pax eſt opus iuſtitię inquantum iuſtitia remouet impedimentum pacis. iuxta illud Eſaiæ triceſimo ſecundo: Erit opus iuſtitię pax.

*Lib. de amicitia.*

*Dyo. 4.*

*Eſa. 32.*

*Vtrum miſericordia ſit maxima uirtutum.*

*Thom. 2. 2. q. 30 ar. 4.*

NOno quæritur de miſericordia, quæ charitatem concomitatur, & ab ipſa cauſatur. Vtrū miſericordia ſit maxima virtutum. Primo arguitur ꝙ miſericordia non ſit virtus, quia gaudium, & pax non ſunt ſpe-

ciales

ciales virtutes, & tamē ex charitate conſequuntur, ſicut & miſericordia igitur: Secundò arguitur, quòd ſit maxima virtutum, quia præfertur miſericordia cultui diuino: ſecūdum illud Ozee. vi. Miſericordiam volo, & non ſacrificium, ſed ad virtutem maxime pertinere videtur cultus diuinus. igitur. Tertio arguitur ſuper ad Thym. v. Pietas ad omnia vtilius eſt. Dicit Ambr. Omnis ſumma Chriſtianæ diſciplinæ in miſericordia, & pietate eſt, ſed diſciplina Chriſtiana continet omnem uirtutem. igitur. Contra, ad Coloſſ. iii. Cum dixiſſet Apoſtolus. Induite uos uiſcera miſericordiæ, &c. Poſtea ſubdit. Super omnia charitatem habete. Notanda ſunt tria præambula ſecundum Thomam ſecunda ſecundæ quæſtione triceſima. Primum eſt, quòd ſicut dicit Auguſtinus libro ix. de ciuit. Dei. Miſericordia eſt alienæ miſeriæ in corde noſtro compaſſio, qua utique ſi poſſemus ſubuenire compellimur. Et ſicut dicit Philoſophus ſecundo Rethorices. Miſericordia eſt maximè ſuper malis eius, qui indignus patitur. Secundum eſt, quòd cūm paſſio, ſiue dolor, qui dicitur miſecordia, poteſt quandoque nominare motum appetitus ſenſitiui, & ſecūdum hoc miſericordia eſt paſſio, & non uirtus. Aliquando uero poteſt nominare actum deſideratiuum uoluntatis, ſecūdum ꝙ alicui diſplicet malum alterius: hic autem actus, ſiue motus poteſt eſſe ratione regulatus, & ſic per hunc regulari poteſt motus inferioris appetitus. Vnde dicit Auguſtinus libro nono de ciuitate Dei: quod iſte motus animi, ſcilicet miſericordia ſeruit rationi, quando ita præbetur miſericordia, vt conſeruetur iuſtitia, ſiue cum indigenti tribuitur, ſiue cum ignoſcitur pęnitenti. Virtutis autem humanæ eſt eſſe regulatiuum, ſiue moderatiuum motuum animi. Ideo oportet dicere miſericordiam eſſe uirtutem ſumendo videlicet miſericordiam pro habitu inclinatiuo ad prædictum compaſſionis actum debite moderatum. Tertium eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe maxima dupliciter. Vno modo ſecundum ſe. Alio modo per comparationem ad habentem. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Miſericordia ſecundum ſe, eſt maxima uirtus, ſed non eſt maxima virtus in homine per comparationem ad habentem: ꝙ miſericordia ſit uirtus, patet ex dictis; quod ſit maxima uirtus, ſecundum ſe probat Thomas, quia ad miſericordiam pertinet, quòd alii effundat: & quod plus eſt, quòd defectus aliorum ſubleuet, & hoc eſt maxime ſuperioris. Vnde & miſereri ponitur proprium Deo. Et in hoc dicitur eius omnipotentia maxime manifeſtari. Altera uero pars concluſionis ſic probatur a beato Thoma. quia, & qui ſupra ſe aliquem habet, maius, & melius eſt coniungi ſuperiori, quam ſupplere defectum inferioris, igitur quantum ad hominem, qui habet Deum ſuperiorem, charitas, per quam unitur Deo potior eſt, per miſericordia, per quam defectus proximorum ſuppleretur. Verum eſt tamen quòd inter omnes uirtutes, quæ proximum reſpiciunt miſericordia eſt potiſſima.

2. 2. q. 30. ar. 4

Ad primum ar. dicendum, quòd gaudium, & pax nihil addunt ſuper rationē boni, quod eſt obiectum charitatis, & ideo non requirunt alias virtutes, quàm charitatem. Miſericordia vero reſpicit quandam ſpecialem rationē, ſcilicet miſeriam eius, cui miſeretur. Ad ſecundum ar. dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora ſacrificia, aut munera propter ipſum, ſed propter nos, & propter proximos, non enim indiget ſacrificijs noſtris, ſed vult ea ſibi offerri propter noſtram, & proximorū vtilitatē, & ideo miſericordia qua ſubuenitur defectibus aliorum eſt ſacrificium ei magis acceptum, vt pote propinquius vtilitatem proximorum concerneus. Ad tertium arg. dicendū, quòd ſumma religionis chriſtianæ in miſericordia conſiſtit quantum ad opera exteriora, & in hoc homo maxime aſſimilatur Deo per ſimilitudinem operationis. Interior tamen affectio charitatis qua Deo coniungitur præponderat dilectioni, & miſericordiæ in proximos, & per eam excellentius aſſimilatur homo Deo tanquam ei vnitus, & in eum quodam modo transformatus.

*Vtrum omnibus ſit benefaciendum.*

*D. Thom. 2. 2. q. 31. art. 1.*

DEcimo quæritur de beneficentia, quæ eſt actus quidam charitatis. Vtrum omnibus ſit benefaciendum. Arg. quòd non, quia dicit Aug. Omnibus prodeſſe non poſſumus, ſed virtus non inclinat ad impoſſibile. Contra. Dixit Apoſtolus ad Galathas vltimo. Dum tempus habemus operemur bonum ad omnes. Notādū ſecundum Tho. quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Poteſt autem hoc bonum conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundum communem rationem boni. Et hoc pertinet ad cōmunem rationem beneficentiæ, & eſt opus charitatis. In actu enim dilectionis includitur beniuolentia, per quā aliquis vult bonum amico, voluntas autem eſt effectiua eorum, quæ vult ſi facultas aſſit, & ideo beneficentia ſequitur ex dilectione, quę eſt actus charitatis. Alio modo poteſt bonum, quod quis facit alteri accipi ſub aliqua ſpeciali ratione boni, & ſic beneficentia ſpecialem habet rationem, & pertinet ad aliquam ſpecialem virtutem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Tho. vbi ſupra, beneficentia conſequitur amorem ex ea parte qua mouet ſuperiorem ad prouiſionem inferiorum. In hominibus autē nō ſunt immutabiles gradus ſicut in angelis, quia homines poſſunt pati multiplices defectus, & ſic, qui eſt ſuperior ſecundum aliquid, eſt, vel poteſt eſſe inferior ſecundum aliud. Et ideo cum dilectio charitatis, ſe extendat ad omnes, etiam beneficentia ſe debet extendere ad omnes pro loco tamen, & tempore, omnes enim actus virtutum ſunt ſecundum debitas circunſtantias limitandi. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd gratia, & virtus imitantur naturæ ordinē, qui eſt a ſapieientia diuina inſtitutus, eſt autem talis ordo naturæ, vt vnūquodque agens naturale

*Lib. de Doctr. chriſtiana.*

*2. 2. q. 31. ar. 1.*

naturale per prius agat in ea, quę ſunt ſibi magis propinqua. Exhibitio autem beneficiorum eſt quædam actio charitatis in alios. Et ideo oportet, quòd propinquioribus ſimus magis benefici. Propinquitas tamen vnius ad aliud poteſt attendi ſecundũ diuerſa, in quibus ſibi adinuicẽ homines communicant, vt conſanguinei in naturali communicatione conciues in ciuili: fideles in ſpirituali, & ſic de alijs, Et ſecundum diuerſas coniunctiones ſunt diuerſimode diuerſa beneficia diſpenſanda. Nam vnicuiqu e magis eſt exhibendum beneficium pertinens ad rem illam, ſecundum quam eſt nobis magis coniunctus ſimpliciter loquendo, tamen hoc poteſt variari ſecundum diuerſitatem locorum & temporum & negociorũ. Nam in aliquo magis eſt ſubueniendum extraneo: puta ſi ſit in extrema neceſſitate quàm etiam patri non tantam neceſſitem patienti. His pręmiſſis ponẽda eſt talis concluſio. Omnibus eſt benefaciendum, quibuſdam tamen magis quam aliis: patet ex dictis. Ad argumentum dicẽdum quòd ſimpliciter loquendo non poſſumus omnibus benefacere in ſpirituali. Nullus tamen eſt de quo non poſſit occurrere caſus in quo oporteat ei benefacere, & ideo charitas requirit vt homo in animi præparatione habeat vt cuicunque benefaciat ſi tempus adeſſet.

*Vtrum eleemoſyne largitio ſit actus charitatis cadens ſub precepto.*

*D. Thom. 2. 2. q. 32. ar. 1.*

VNdecimo quæritur: Vtrum eleemosynæ largitio ſit actus charitatis cadens ſub præcepto. Primo arguitur quòd non ſit actus charitatis, poteſt enim eſſe ſine charitate: ſecundum illud, Apoſt. Si diſtribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem nõ habuero nihil mihi prodeſt, igitur. Secundo arg. quòd non ſit in præcepto, quia cuilibet licet vti re ſua & eam retinere, ſed retinendo rem ſuam aliquis eleemoſynam non dabit, ergo licitum eſt non dare eleemoſynam, ergo dare eleemoſynam non eſt in præcepto. Tertio arg. Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur, ſed inter illa præcepta nihil continetur de datione eleemoſynarum. igitur. Contra. i. Io. i. dicitur. Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi & viderit fratrem ſuum neceſſitatem haberet, & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? Primo notandum ſecundum Tho. quod exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet motiuum ad tales actus: Motiuum autem ad dandũ eleemoſynã eſt compaſſio quæ pertinet ad miſericordiam quæ eſt effectus charitatis vt ſupra dictum eſt. Sunt autem duplices eleemoſynę. Quædam ſunt corporales, ſcilicet paſcere eſurientẽ, potare ſitientem: veſtire nudũ, recolligere hoſpitem, viſitare infirmum, redimere captiuum, & ſepelire mortuum. Aliæ vero ſunt ſpirituales, ſcilicet docere ignorantem, remittere offendẽti, ſupportare oneroſos & pro omnibus orare. Poteſt autem huiuſ-

1. Co. 13

2. 2. q. 32. ar. 1

huiuſmodi elemoſinarum comparatio attendi dupliciter. Vno modo ſimpliciter loquendo, & ſecundum hoc elemoſinæ ſpirituales præeminēt. Spiritus enim eſt nobilior corpore, & donum ſpirituale melius corporali, & ſpirituales actus digniores corporalibus. Alio modo ſecundum aliquem particularem caſum in quo quædam corporalis elemoſina alicui ſpirituali præfertur, puta magis eſt paſcendū fame morientem, quàm docendum: ſicut ſecundum philoſophum, Indigēti melius eſt ditari, quàm philoſophari, quamuis hoc ſit ſimpliciter melius. Secundo notādum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd cū dilectio proximi ſit in præcepto, neceſſe eſt omnia illa cadere ſub præcepto ſine quibus dilectio proximi non conſeruatur, ad quam pertinet nō ſolum velle bonū proximo, ſed etiam operari cum neceſſitas exigit, quod fit per elemoſinarum largitionem, ideo elemoſinarum largitio eſt in præcepto. Sed quia præcepta ſunt de actibus virtutum neceſſe eſt, quòd datio elemoſinę cadat ſub præcepto ſecundum, quod eſt de neceſſitate virtutis, ſcilicet ſecundum quod recta ratio requirit ſecundum quam aliquid eſt conſideratum ex parte dantis, ſcilicet quòd illud, quod eſt in elemoſinas erogandum ſit ei ſuperfluum, non ſolū reſpectu propriæ perſonæ, ſed etiam reſpectu aliorum quorum cura ſibi incumbit, quia prius oportet, quòd aliquis ſibi prouideat, & his quorum curā habet, & poſtea de reſiduo aliorum neceſſitati ſubueniat. Eſt etiam aliquid conſiderandum ex parte recipientis, ſcilicet quòd neceſſitatem habeat, ſed cum nō poſſit aliquis vnus omnibus neceſſitatem habētibus ſubuenire, non omnis neceſſitas obligat ad pręceptum, ſed illa ſola ſine qua ille qui neceſſitatem patitur ſuſtentari non poteſt. Et in hoc caſu locum habet, quod dicit Ambro. Paſce fame morientē, ſi non paueris, occidiſti: Sic ergo dare elemoſinam de ſuperfluo, eſt in pręcepto, & dare elemoſinam ei qui eſt in extrema neceſſitate alias autem elemoſinas dare eſt in conſilio. Tertio notandum ſecundum Tho. vbi ſupra, quòd neceſſarium dicitur dupliciter. Vno modo ſine quo aliquid non poteſt eſſe, & de tali non eſt danda elemoſina: puta ſi quis in articulo neceſſitatis conſtitutus haberet ſolum vnde poſſet ſuſtentari familia ſua. Hoc tamen eſt intelligendum niſi forte caſus immineret vbi ſubſtrahēdo ſibi, & familiæ ſuæ daret alicui magnę perſonę per quam eccleſia, vel res publica ſuſtentaretur. Bonū enim commune eſt præferendū proprio. Alio modo dicitur aliquid neceſſarium cum non poteſt conuenienter vita tranſigi ſecundum conditionem, & ſtatū perſonæ propriæ, & eorum, quorum cura incumbit, & huiuſmodi neceſſarij terminus non eſt in indiuiſibili conſtitutus. De huiuſmodi, ergo elemoſinam dare bonum eſt licet non cadat ſub pręcepto, ſed ſub conſilio. Sunt tamen tria excipienda. Primum eſt, quòd quando quis ſtatum mutat: puta per religionis ingreſſū omnia ſua propter Chriſtum largiens. Secundū eſt quando ea, quæ ſibi ſubtrahit, licet

ſint

ſint neceſſaria ad conuenientiã vitę, tamẽ de facili reſarciri poſſunt. Tertium eſt quando occurreret extrema neceſſitas alicuius priuatę perſonæ, vel etiam aliqua magna neceſſitas reipublicę. In his enim caſibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod pertinere videtur ad decenciam ſui ſtatus, vt maiori neceſſitati ſubueniret. Quarto notandum, quòd ſicut dicit Au. li. de verbis domini, de iuſtis laboribus faciendæ ſunt elemoſinæ, & non de illicite acquiſitis. Eſt tamen conſiderandũ, vt dicit Tho. vbi ſupra, quòd tripliciter poteſt aliquid eſſe illicite acquiſitum. Vno modo ſic, ꝙ non poteſt retineri ab eo, qau acquiſiuit, ſed alteri, a quo acquiſiuit, debet reſtitui, ſicut contingit in rapina, furto, & vſuris, & de talibus elemoſina fieri non poteſt. Alio mõ eſt aliquid illicite acquiſitum, ſic ꝙ ille qui acquiſiuit, retinere nõ põt. Nec tamẽ debetur ei a quo acquiſiuit, quia ſcilicet contra iuſtitiam accepit, & alter contra iuſtitiam dedit, ſicut contingit in ſimonia, & de talibus eſt elemoſina facienda. Tertio modo eſt aliquid illicite acquiſitum, non quia acquiſitio, ſiue acceptio ſit illicita, ſed quia opus quo acquiritur, eſt illicitum, ſicut patet de eo, quod mulier acquirit per meretricium, & hoc proprie vocatur turpe lucrum, & de tali fieri poteſt elemoſina, licet non oblatio ad altare. Tum propter ſcandalum. Tum propter ſacrorum reuerentiam. Circa vero illa, quę per aleas acquiruntur, videtur eſſe aliquid illicitum ex diuino iure, ſcilicet, quòd aliquis lucretur ab his, qui rẽ ſuam alienare non poſſunt, ſicut ſunt iuniores, & furioſi, & huiuſmodi, & quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi ad ludum, & quòd fraudulenter ab eo lucretur. Et in his caſibus tenetur ad reſtitutionem, & ſic de eo non poteſt elemoſinam facere. Aliquid autem videtur eſſe illicitum ex iure poſitiuo ciuili, quod prohibet vniuerſaliter tale lucrum. Sed quia ius ciuile non obligat omnes, ſed eos ſolos, qui ſunt huiuſmodi legibus ſubiecti, & iterum per diſſuetudinem abrogari poteſt, ideo apud illos, qui ſunt huiuſmodi legibus aſtricti tenentur vniuerſaliter ad reſtitutionẽ, qui lucrantur, niſi forte conſuetudo contraria præualeat, aut niſi aliquis lucratus ſit ab eo, qui traxit eum ad ludũ, in quo caſu non tenetur reſtituere, quià ille, qui amiſit nõ eſt dignus recipere, nec tñ põt licite retinere tali iure poſitiuo durãte. Vnde in hoc caſu debet hoc in elemoſinas expẽdere. His præmiſſis, ponẽda eſt talis cõclu. Elemoſinã facere eſt actus charitatis qñque cadens ſub præcepto & quandoque ſub conſilio patet ex dictis. Ad primum ar. dicendum, ꝙ licet dare elemoſinã poſſit eſſe ſine charitate, pro quanto eſt actus charitatis materialiter tñ non tñ formaliter, videlicet dare elemoſinas propter Deũ delectabiliter & prõpte. Vel aliter põt dici, ꝙ cõſequẽtia nõ valet. Actus. n. qui eſt a charitate, põt etiã fieri ſine charitate, licet non meritorie. Ad ſm ar. dicendũ, ꝙ bona tẽporalia, quæ homini diuinitus conferũtur, eius quidem ſunt quantũ ad proprietatẽ, ſed quãtũ ad vſum, debẽt ẽt eſſe aliorũ quantũ ad id qđ ſuperfluit. Vñ

Baſilius

Baſilius dicit. Si fateris ea, ſcilicet bona temporalia tibi diuinitus perueniſſe, cur tu abundas ille vero mendicat, niſi vt tu bonæ compenſationis merita conſequaris, ille vero patientiæ operibus decoretur. Ad tertium arg. dicendum, quòd omnis ſubuētio proximi reducitur ad præceptū de honoratione parentū. Apoſtolus enim primæ Tim. dicit. Pietas ad omnia, vtilis eſt, promiſſionem habens uitæ quæ nunc eſt & futuræ. Quod ideo dicit, quia in præcepto de honoratione parentū additur promiſſio, vt ſis longeuus ſuper terrā. Sub pietate autem comprehenditur omnis elemoſynarū largitio.

1. Ti. 4

*Vtrum fraterna correctio ſit actus charitatis, cadens ſub præcepto.*

*D. Tho. 2. 2. q. 33. ar. 1.*

DVodecimo quæritur. Vtrum fraterna correctio ſit actus, charitatis cadens ſub præcepto? Arg. quòd non, quia contrarij actus nō pertinent ad eandem virtutem, ſed ſupportare peccantem eſt actus charitatis, ſm illud Apoſt. Alter alterius onera portate & ſic adimplebitis legē Chriſti, quæ eſt lex charitatis: ergo corrigere peccantem quòd eſt contrariū ſupportationi non eſt actus charitatis. Secundo argu. quòd non ſit in precepto, quia nihil impoſſibile cadit ſub præcepto ſecundum illud Hiero. Maledictus qui dicit Deum aliquid impoſſibile præcepiſſe, ſed. Conſidera opera Dei quòd nemo poſſit corrigere quem ille deſpexerit. Tertio arg. Omiſſio fraternæ correptionis inuenitur etiam in ſpiritualibus viris. Dicit.n. Aug. in primo de ciui. Dei ꝙ non ſolum inferiores verbū hi qui ſuperiorem vitæ gradum tenent ab aliorum reprehenſione ſe abſtinent propter quædam cupiditatis vincula. Contra dicit Aug. Si neglexeris corrigere peior eo factus es qui peccauit. Primo notandum quòd ſicut dicit Tho. duplex eſt correctio delinquentis. Vna quidē quæ adhibet remedium peccato inquātum eſt malum peccantis, & iſta proprie dicitur fraterna quæ ordinatur ad emendationem delinquentis, & iſta eſt actus charitatis. Repellere enim malum fratris ad charitatem pertinet. Alia vero eſt quæ adhibet remedium peccato, inquantum eſt nocumentum aliorum, & præcipue boni cōmunis: & talis eſt actus iuſtitiæ, cuius eſt conſeruare rectitudinem vnius ad alterum. Cum autem correctio ſit actus poſitiuus, non cadit ſub præcepto negatiuo, quod obligat ſemper, & ad ſemper, ſed ſub præcepto affirmatiuo, quòd nō obligat ad ſemper. Sic ergo cadit ſub præcepto correctio ſecundum quòd eſt neceſſaria ad emendationem fratris aut ad rectitudinem iuſtitiæ, & non pro ſemper videlicet quòd in omni tempore vel loco oporteat corrigere dilinquentem. Prima autem correctio quæ tendit ſpecialiter ad emendationem fratris per ſimplicem admonitionem pertinet ad quemlibet habentem charitatem, ſiue ſit ſubditus, ſiue prælatus. Alia uero correctio quæ nō ſolum fit per admonitionem ſed etiam interdum per punitionē pertinet

Gal. 6.

Lib. de uerbis Domi ni.

2. 2. q. 33. ar. 1

pertinet ad ſolos prælatos. Et in correctione fraterna, quæ etiã ad omnes pertinet grauior eſt cura prælatorum, vt Auguſtinus dicit. Secundo notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, ꝙ correctio, quæ eſt actus iuſtitiæ non conuenit ſubditis reſpectu prælatorum, ſed bene correctio fraterna, quæ eſt actus charitatis, dum tamen fiat cum manſuetudine, & reuerentia. Vnde Apoſtolus dicit ad Thy. Seniorem ne increpaueris, ſed obſecra, vt patrem. Vbi tamen immineret periculum fidei etiã publicè eſſent prælati a ſubditis arguẽdi. Vnde Paulus, qui erat ſubditus Petro propter imminens periculum ſcandali circa fidẽ Petrum publicè arguit, vt patet Gal. 2. Tertio notandum, ꝙ correctio pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune, & habet vim coactiuam non eſt dimittenda propter turbationẽ eius, qui corripitur. Oportet enim principalius prouidere bono communi, igitur. Alia vero correctio, quę fit per ſimplicem admonitionem quandoque eſt omittenda, puta quando probabiliter æſtimatur, ꝙ peccator admonitionem non recipiat, ſed ad peiora labatur. Ea enim, quæ ſunt ad finem regulanda, ſunt ſecũdum quod exigit ratio finis. Quarto notandum ſecundum Thomam vbi ſupra, quòd circa publicam denunciationem peccatorum, quæ quandoq; ad correctionem exigitur diſtinguendum eſt. Aut enim peccata ſunt publica, aut ſunt occulta. Si ſint publica non tantum adhibendum eſt ei remediũ, qui peccauit vt melior fiat, ſed etiã alijs

*De ciuitate Dei libro 1.*

*1. Tim. 4.*

vt non ſcandalizentur. Et ideo talia peccata ſunt publicè arguenda, ſecundum illud primæ ad Thim. 5. Peccantem coram omnibus argue, vt cæteri timorem habeant, quod intelligitur de peccatis publicis: vt Auguſtinus dicit. Si vero peccata ſint occulta, ſic videtur habere locũ, quod Dominus dicit Matth. 18. Si peccauerit in te frater tuus. Et tunc adhuc diſtinguendum videtur. Quædam enim ſunt peccata occulta, quæ ſunt in nocumentũ proximorũ, vel corporale, vel ſpiritua e, puta ſi quis occultè tractat, quomodo ciuitas tradatur hoſtibus, vel ſi hæreticus priuatim auertat homines a fide. Et quia ille, qui ſic occultè peccat non ſolum in te peccat, ſed etiam in alios oportet ſtatim procedere ad denunciationem, vt huiuſmodi nocumentum impediatur, niſi forte aliquis firmiter æſtimaret, quòd ſtatim per ſecretã monitionem poſſet huiuſmodi malum impediri. Quædam vero ſunt peccata, quæ ſolum ſunt in malum peccantis, & eius, in quem peccatur, & tunc ſolum ad hoc tendendum eſt, vt fratri peccanti ſubueniatur. Ideo primo emendari debet ſi fieri poſſit per ſecretam monitionem, vt fama eius conſeruetur. Quia tamen cõſcientia eſt præferenda famæ, ideo voluit Dominus, vt ſaltem cum diſpendio famę cõnſcientia fratris per publicam denunciationem a peccato liberetur quando videlicet hoc fieri non poteſt per ſecretam monitionem. Vnde poteſt de neceſſitate præcepti eſſe, quòd ſecreta monitio publicam denunciationẽ pręcedat.

*1. Tim. 5.*

*Lib. de verbis Domini.*

*Matt. 18.*

His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Correctio quandoque eſt actus charitatis, & quandoque iuſtitię cadens ſub præcepto, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendũ, ꝙ correctio fraterna non opponitur ſupportationi infirmorũ, ſed magis ex ea conſequitur: intantum enim aliquis ſupportat peccantem, inquantum contra eum non turbatur, ſed beniuolentiam ad eum ſeruat volendo eum emendare. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd in omnibus bonis agendis optatio hominis non eſt efficax, niſi diuinum adſit auxilium. Et tamen homo debet facere quod in ſe eſt: Vnde Auguſtinus dicit. Neſcientes quis pertineat ad prædeſtinatorum numerum, & quis non, ſic affici debemus charitatis affectu, vt omnes ſaluos fieri velimus. Et ideo omnibus debemus fraternę correctionis officium impendere ſub ſpe diuini auxilij. Ad tertium argumentum dicendum, quòd correctio fraterna poteſt tripliciter omitti. Vno quidem modo meritorie, videlicet ex charitate. Dicit enim Auguſtinus. Si propterea quiſque corripiendis male agentibus parcit, quia oportunum tempus requirit, vel ipſis metuit ne deteriores fiant, non videtur eſſe cupiditatis occaſio, ſed conſilium charitatis. Alio modo prętermittitur fraterna correctio cũ peccato mortali, quando ſcilicet vt ibidem dicit Auguſtinus. Formidatur iudicium vulgi & carnis excruciatio. Dum tamen hæc ita dominetur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. Et hoc videtur contingere quando quis credit probabiliter, ꝙ poſſet peccantem a peccato retrahere, & tamen propter timorẽ, vel cupiditatẽ prætermittit. Tertio modo, huiuſmodi omiſſio eſt peccatum veniale, quando videlicet timor, & cupiditas tardiorem faciunt hominẽ ad corripiendum. Non tamen ita, ꝙ ſi conſtaret ei, ꝙ fratrem poſſet a peccato retrahere dimitteret propter timorem, vel cupiditatem, quibus in animo ſuo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo etiam quandoque viri ſancti negligunt corrigere delinquentes.

*Lib. de correc. & gratia.*

*De ciuitate Dei libro 1.*

*De prudentia.*

*Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ.*

*S. Tho.2.2. q.47. art.13.*

## QVAESTIO PRIMA.

DEINDE quæritur ſpecialiter de virtutibus cardinalibus. Et primo de prudentia. Vtrum præcipere ſit principalis actus prudentiæ? Arguitur, quòd non, quia præcipere pertinet ad voluntatem. Prudentia autem non eſt in voluntate, ſed in intellectu, igitur. Contra. Dicit Philoſophus, ꝙ prudentia præceptiua eſt. Notandum, quòd ſicut dicit Thomas, naturalis ratio dictat vnicuique, vt ſecundum rationem operetur, quod eſt finis virtutũ moralium. Sed qualiter, & per quę homo in operando attingat medium rationis: hoc pertinet ad prudentiam. Ad hoc autem requiruntur tres actus, quorum

*Ethic. lib. 6. 2. 2. q. 47. ar. 13.*

primus eſt conſiliari quod pertinet ad inuentionem, ſecundus eſt iudicare de inuentis, tertius autem actus eſt præcipere applicando videlicet conſiliata & iudicata ad operandum. Iſte autem actus eſt propinquior fini rationis practicę, ideo eſt principalis. Hoc præmiſſo, ponitur talis concluſio. Principalis actus prudentiæ eſt pręcipere. patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd præcipere per modum mouentis pertinet ad voluntatem. ad prudentiam vero per modum dirigentis.

*Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus.*

*Thom. 2. 2. q. 49. art. 1. 2. 6.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Vtrum prudentia poſſit eſſe in peccatoribus? Arguitur, quòd ſic, quia fides eſt nobilior virtus, quàm prudentia, & tamen poteſt eſſe in peccatoribus, igitur. Contra. Impoſſibile eſt prudentem eſſe non entem bonum. Notandum, ꝙ ſicut dicit Thomas. triplex eſt prudentia. Prima eſt prudẽtia falſa, & tantum per ſimilitudinem dicta, & huiuſmodi eſt prudentia, de qua Apoſtolus dicit ad Rom. 8. Prudentia carnis mors eſt. Alia autem eſt prudentia vera, ſed imperfecta, quando ſcilicet quis diſponit media accommoda ad finem vere bonum, ſed tamen ille non eſt vltimus finis humanæ vitæ, ſed alicuius ſpecialis negocij, ſicut dicitur prudens negociator, vel nauta. Aut ſi ille ſit finis vltimus humanæ vitæ, ad quem quis diſponit media; tamen non efficaciter præcipit, licet bene conſilietur, & recte iudicet. Alia vero eſt prudentia vera & perfecta, quæ videlicet ad bonum finem totius vitæ rectè conſiliatur iudicat, & præcipit, & hæc ſola dicitur ſimpliciter prudentia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Prudentia falſa eſt in ſolis peccatoribus. Prudentia autem vera imperfecta communis eſt bonis & malis. Prudentia vero vera & perfecta eſt in bonis tantum; patet ſatis ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd licet fides ſit nobilior, quàm prudentia propter nobilitatem obiecti: tamen prudentia ſecundum ſui rationem magis repugnat peccato, cum ſit præceptiua bonorum operum, quòd non contingit efficaciter, niſi exiſtente appetitu recto.

2. 2. q. 47. Ro. 8.

*Vtrum conuenienter aſſignentur tres partes prudentiæ.*

*Tho. 2. 2. q. 49. art. 7.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum cõuenienter aſſignẽtur tres partes prudentiæ, ſcilicet memoria: intelligentia, & prouidentia? Arguitur, quòd non, quia Macrobius ſecundum ſententiam Platonis attribuit ſex partes prudentiæ, ſcilicet rationem & intellectum, circumſpectionem, & prouidentiam, docilitatem, & cautionem. Contra eſt Tullius. Notandum ſecundum Thomam, quòd tri- Rethe. lib. 2.

2. 2. q. 49. ar. 1. bus modis poſſunt aſſignari partes alicui virtuti. Vno modo ad ſimilitudinem partium integralium illa videlicet, quæ neceſſe eſt cōcurrere ad perfectum actū illius virtutis, & ſic poſſunt poni octo partes prudentiæ, ſcilicet ſex, quas enumerat Macrobius, & ſeptima eſt memoria, quam ponit Tullius, & octaua eſt euſtochia, ſiue ſolertia, quàm ponit Ariſtoteles. Circa cognitionem enim, quæ ad prudentiam pertinet tria ſunt conſideranda. Primum eſt ipſa cognitio, quæ ſi ſit præteritorum dicitur memoria, ſi autem præſentium, ſiue contingentium, ſiue neceſſariorum vocatur intellectus, ſiue intelligentia. Secundum eſt ipſa cognitionis acquiſitio, quæ fit, vel per diſciplinā. & ad hoc pertinet docilitas, vel per inuentionem, & ad hoc pertinet euſtochia, quæ eſt bona coniecturatio. Huius autē pars, vt dicitur per Philoſophū, eſt ſolertia, quæ eſt velox coniecturatio medij, vt dicitur in primo poſteriorum. Tertium autem eſt vſus cognitionis, ſcilicet ſecundum ꝙ aliquis ex cognitis procedit ad alia cognoſcenda, vel iudicanda. & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc, ꝙ rectè præcipiat tria debet habere. Primo quidem, vt ordinet aliquid ad finem accōmodum, & hoc pertinet ad prouidentiā. Secundo vt attendat circunſtantias negocij, quod pertinet ad circunſpectionē. Tertio vt vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem. Secundo modo poſſunt aſſignari partes alicuius virtutis ad modum partium ſubiectiuarū. & hoc modo partes prudentiæ ſunt prudentia, per quam aliquis regit ſeipſum, & prudentia, per quam aliquis regit multitudinem. Et iterum prudentia, quæ eſt multitudinis regitiua diuiditur in diuerſas ſpecies ſecundum diuerſas ſpecies multitudinis. Eſt enim quædā multitudo adunata ad aliquod ſpeciale negocium, ſicut exercitus congregatur ad pugnandum, cuius regula eſt prudentia militaris. Quædā vero eſt multitudo adunata ad totā vitam, ſicut multitudo vnius domus, vel familiæ, cuius regula eſt prudentia yconomica. Et multitudo vnius ciuitatis, vel regni, cuius quidem regula directiua eſt in principe prudentia regitiua. In ſubditis autem politica ſimpliciter dicta. Tertio modo poſſunt aſſignari partes alicuius virtutis ad modum partium potentialium. & hoc modo partes prudentię dicuntur virtutes ſibi adiunctæ, ſcilicet Eubolia, quę eſt circa conſiliū, & Sineſis, quæ eſt circa iudicium corū, quæ ſecundū communes regulas fiūt, & Gnomyn, quę importat quandā perſpicacitatē iudicij ſecundū altiora principia quàm ſint regulę cōes. Prudētia vero eſt circa principalem actū, qui eſt præcipere. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Diuerſimode poſſunt aſſignari partes prudentiæ, patet ex dictis. Sunt autem illæ tres partes, quas ponit Tullius, ſcilicet memoria præteritorum, intelligentia præſentium, & prouidentia futurorum, ad modum partium integralium. Ad argumentum, patet ex dictis.

Ethic. lib. 6.

*De iuſtitia.*

*Vtrum iuſtitia ſit virtus generalis, vel ſpecialis.*

*Thom. 2. 2. q.58. art.7.*

## QVAESTIO PRIMA.

DEINCEPS quæritur de iuſtitia: Primo. Vtrum iuſtitia ſit virtus generalis, vel ſpecialis. Arguitur, quòd non ſit virtus generalis, quia condiuiditur alijs virtutibus. Contra. Dicit Philoſo. ꝙ iuſtitia eſt omnis virtus. *Ethic. lib. 5.* Primo notandum, quòd iuſtitia ſic diffinitur a iuriſperitis. Iuſtitia eſt conſtans, & perpetua voluntas ius ſuum vnicuique tribuens. Et poſſet ſic reduci in debitam formam diffinitionis, vt dicit Thomas. *2. 2. q. 58. ar. 7.* Iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis conſtanti, & perpetua voluntate ius ſuũ vnicuique tribuit, & quaſi eſt eadẽ diffinitio cum ea, quam philoſophus ponit, *Ethic. lib. 5.* dicens, quòd iuſtitia eſt habitus, ſecundum quem aliquis eſt operatiuus iuſti ſecundum electionem. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Thomas vbi ſupra, iuſtitia habet ordinare hominem in comparatione ad alium, quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Vno modo ad alium ſingulariter conſideratum. Alio modo ad alium in communi, videlicet ſecundum, quòd ille, qui ſeruit cõmunitati, ſeruit omnibus, qui ſub communitate illa cõtinentur. Ad vtrunque ergo ſe habet iuſtitia ſecundum propriam rationem. Manifeſtum eſt autem, quòd omnes, qui ſub cõmunitate aliqua continentur comparatur ad communitatem, ſicut partes ad totum. Quodlibet autem bonum partis eſt ordinabile in bonum totius. Bonum ergo cuiuslibet virtutis, ſiue ordinãtis hominem ad ſeipſum, ſiue ordinantis ipſum ad alias ſingulares perſonas eſt referibile ad bonum commune, ad quod ordinatur iuſtitia. Et quantum ad hoc, actus omnium virtutum poſſunt ad iuſtitiam pertinere; ideo ſecundum hoc iuſtitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum cõmune, inde eſt, quòd iuſtitia iſta generalis dicitur iuſtitia legalis, quia per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. Tertio notandum, quòd aliquid dicitur generale dupliciter. Vno modo per prædicationem, ſicut animal eſt generale ad hominẽ & equum. Alio modo ſecũdum virtutẽ, vt ſol ad omnia corpora, quæ per virtutem eius immutantur. Primo modo generale eſt idẽ eſſentialiter cum his, ad quæ eſt generale, non autem ſecundo modo. Hoc autem ſecundo modo iuſtitia legalis dicitur generalis virtus inquantũ ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune, quemadmodum charitas ordinat actus omnium virtutum ad bonum diuinum. Sicut ergo charitas eſt quædã ſpecialis virtus ſecundum ſuam eſſentiam, ita & iuſtitia legalis, quæ principaliter eſt in principe, in ſubditis vero ſecundario. Eſt tamen aduertendum, quòd iuſtitia generalis ſumi poteſt dupliciter. Vno modo pro virtute ordinabili ad bonum commune, & ſic dici-

dicitur eſſentialiter de omni virtute ſicut genus de ſpeciebus. Alio modo pro virtute ordinatiua actuum in bonum commune & ſic propriè dicitur iuſtitia legalis. Nec eſt eſſentialiter omnis virtus: ſed oportet præter eam alias eſſe virtutes, quæ immediatè ordinant hominem circa particularia bona: quæ quidem poſſunt eſſe vel ad ſeipſum vel ad alteram ſingularem perſonam. Sicut ergo præter iuſtitiam legalem oportet eſſe aliquas particulares virtutes ordinantes hominem in ſeipſo: puta temperantiam, & fortitudinem, ita etiam præter iuſtitiam legalem oportet eſſe particularem iuſtitiam, quæ ordinat hominem circa ea quæ ſunt ad alteram ſingularem perſonã. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Iuſtitia quandoque dicitur virtus generalis, & quandoque ſpecialis: patet ex dictis. Et per hoc ſoluitur argumentũ.

*De iuſtitia.*

## QVAESTIO SECVNDA.

*Vtrum conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis &c.*

*Thom. 2.2.q.61.ar.1.*

SEcundo quæritur. Vtrum conuenienter ponantur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis ſcilicet commutatiua, & diſtributiua? Arguitur, quòd non, quia vnum, & multa non diuerſificant ſpeciem virtutis: ſed iuſtitia commutatiua cõſiſtit in hoc, quòd aliquid redditur vni. Iuſtitia vero deſtributiua in hoc, ꝙ aliquid datur multis: igitur. Cõtra eſt philoſophus. Ethicor. Notandum ſecundum Thom. ꝙ iuſtitia particularis ordinat ad aliquam particularem perſonam quæ comparatur ad communitatem, ſicut pars ad totum. Poteſt autem ad aliquam partẽ ordo dupliciter attendi. Vno modo partis ad partem cui ſimilis eſt ordo vnius priuatę perſonę ad aliam. & hunc ordinem dirigit commutatiua iuſtitia. Alius autem eſt ordo totius ad partes, cui ſimilis eſt ordo eius quod eſt cõmune ad ſingulas perſonas: & hunc ordinem dirigit iuſtitia diſtributiua, in qua non accipitur medium ſecundum æqualitatem rei ad rem ſed ſecundum proportionem rerum ad perſonas, vt ſcilicet ſicut una perſona excedit aliam: ita etiam res quæ datur vni perſonę excedit rem quæ datur alteri. Et dicit philoſophus, ꝙ tale medium eſt ſecundum geometricam proportionalitatem, qua attenditur æquale non ſecundum quantitatem, ſed ſecũdum proportionem ſicut ſi dicamus, ꝙ ſicut ſe habent ſex ad quattuor: ita tria ad duo: quia vtrobique eſt ſex: quia altera proportio in qua maius habet totum minus, & mediam partem eius. Non eſt autem æqualis exceſſus ſecundum quantitatem. In iuſtitia autem commutatiua in qua alicui perſonæ ſingulari redditur aliquid propter rem eius quæ accepta eſt, vt patet in emptione, & venditione oportet adæquare rem rei. vt quanto iſte plus habet quam ſuum: ſic de eo quòd eſt alterius tantundem reſtituat ei cuius eſt: &

Ethi.5. 2.2.q.61.ar.1

& ſic fit æqualitas ſecundum ariſmeticam proportionem, quę attenditur ſecundum parem quãtitatis exceſſum, ſicut eſt medium inter ſex, & quattuor: in vnitate enim excedit, & exceditur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter ponuntur duæ ſpecies iuſtitiæ particularis, ſcilicet commutatiua, & diſtributiua: patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd non ſolum differunt ſecundum vnum, & multa: ſed ſecundum diuerſam rationem debiti. Alio enim modo debetur alicui, quod eſt commune, & alio modo id quod eſt proprium. Multa alia quæri poſſent de prudentia, & iuſtitia, & aliis virtutibus cardinalibus, & earum annexis, de quibus ad præſens ſuperſedemus breuitatis gratia. Sed qui de his ampliora ſcire voluerit, videat in ſecunda ſecundæ Doctoris ſancti.

Finis huius quinti tractatus.

## SEQVITVR SEXTVS TRACTATVS.

*IN præcedenti tractatu nonnullis quæſtionibus de gratia Dei, & virtutibus deciſis. Conſequenter in hoc ſexto tractatu determinanda ſunt aliqua quæſtiones de ſacramentis, quibus infunditur gratia animabus diſpoſitis. Et habet iſte tractatus tres partes principales. In prima facienda eſt de ſacramentis in communi tam veteris quàm nouæ legis generalis determinatio. In ſecunda fiet ſacramentorum nouæ legis generalis enumeratio. In tertia verò videnda erit vniuſcuiuſque illorum ſpecialis conſideratio. In prima igitur parte dicendum eſt de ſacramentis in communi tam veteris quàm nouæ legis. Vbi ſunt tria conſideranda. Primum eſt ſacramenti diffinitio. Secundum eſt ſacramenti inſtitutio. Tertium eſt ſacramenti efficax operatio.*

### *Vtrum ſacramentum poſſit diffiniri.*

*Thom. 3 p. q. 60. ar. 1. Dur. 4. d. 1. q. 1. Scot. 4. d. 1. q. 1.*

CIrca primum quæritur. Vtrum ſacramentum poſſit diffiniri. Arguitur, ꝙ non, quia omne diffinibile eſt per ſe vnum: ſed ſacramentum non eſt aliquid per ſe vnum; quia conſiſtit in rebus & verbis: igitur. Contra. Magiſter ſentent. in iiii. diſtin. i. diffinit ſacramentum, quod eſt ſacræ rei ſignum. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus in. iiij. diſt. i. cuiuſcunque ſiue entis, ſiue non entis, quod poteſt concipi, & ſignificari: poteſt eſſe aliqua diffinitio, quid nominis, oſtendens explicite, & diſtincte illud quod per nomen importatur implicite, & confuſe. Diffinitio tamen proprie dicta nõ eſt niſi oratio ſignificans verũ, quod quid eſt eſſe rei ſecundum philoſophum. Et ideo non eſt non entis, nec entis rationis; quod eſt tantum ens diminutum; nec alicuius ſimpliciter ſimplicis, neque alicuius ſingularis: quia non poteſt eſſe oratio exprimens quidditatem ſingularis: quia ipſa explicet aliquid, quod non pertinet ad quod quid *1. Top.*

erat eſſe. Secundo notandũ, ſacramentũ dicitur quaſi ſacrans mẽtem. Ponit autem doctor ſubti. vbi ſupra talem ſacramenti diffinitionem. Sacramentum eſt ſignum ſenſibile gratiam Dei vel eius effectum gratuitum ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans ordinatum ad ſalutem hominis viatoris. Dicitur autem ſignificans gratiam Dei aut effectum Dei gratuitum propter euchariſtię ſacramentũ quòd propriè non ſignificat gratiam: ſed effectum gratuitum ſcilicet corpus Chriſti verum aut miſticũ. In prædicta autem ratione ſacramenti includitur aliquid ꝙ dicitur ens rationis: ſcilicet hoc ꝙ eſt ſignum ex inſtitutione. Iſta enim relatio non ſequitur fundamentum ex natura rei: quia & ſi in re ſit aptitudo ad ſignificãdum: tamen actualis ſignificatio non ſibi conuenit niſi per actum imponentis. Illa ergo diffinitio non exprimit quiditatem extra animam: ſed tantum exprimit conceptum per ſe vnum in intellectu quemadmodum diffinitiones intentionum logicalium in quibus inuenitur genus & differentia eo modo quo logicus loquitur de genere, & differentia. Vnde in ratione prædicta ponitur ſignum vt genus. Et ponitur efficaciter ſignificans ex inſtitutione ut differentia: ſenſibile vero vt fundamentum relationis: gratia vero vel effectus Dei gratuitus vt corelatiuum ſiue terminus. In hoc autem quod dicitur efficaciter includitur tam certitudinaliter quàm pronoſticę: & hoc accipiendo pronoſticum pro ſigno non tantum priori duratione ſignato: ſed etiam natura. Et quo ad hoc notandum eſt triplex eſſe ſignum ſcilicet memoratiuum: demonſtratiuum. & pronoſticum. Primum eſt reſpectu præteriti. Secundum reſpectu præſentis. Tertium reſpectu futuri. Tertio notandum, quòd plures ponuntur diffinitiones ſacramenti. Duę primę ponuntur a Magiſtro, & accipiuntur ab Auguſt. de ciuit. Dei. Prima eſt. Sacramentum eſt ſacrę rei ſignum. Secunda: ſacramentum eſt inuiſibilis gratię viſibilis forma. Et magiſter explanando addit ita vt eius ſimilitudinem gerat, & cauſa exiſtat vbi ſumitur forma ꝓ ſenſibili ſigno eo mõquo imago Herculis dicit̃ forma Herculis. Ponit̃ aũt ibi viſibile ꝓ ſenſibili in cõmuni quia viſus eſt excellentior ſenſuum, & plures rerum differentias nobis oſtendit. Et ſi inſtetur, quia gratia non eſt ſimilis ſacramẽto ſicut nec ſpirituale corporali non bene dicitur vt eius ſimilitudinem gerat. Dicendum, quod licet nõ ſit ſimilis vniuocem: bene tamen proportionabiliter vel imitatiuè. Tertia diffinitio: ponitur a Hugone lib. de ſacramentis: videlicet, Sacramentum eſt elementũ corporale foris ſenſibiliter propoſitum ex ſimilitudine repreſentans ex inſtitutione ſignificans ex ſanctificatione aliquam gratiam inuiſibilem conferens. Quarta vero diffinitio eſt illa quæ ſuperius poſita eſt quæ ponitur a Sco. quæ multum conuenit eſt quaſi eadem cum diffinitione Hugonis. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Sacramentum eſt diffinibile:

bile: patet ex dictis. Ad arg. dicit. Scotus, quia licet fundamentum huius relationis plura includat ex quibus non ſit per ſe vnum. vt patet de ſucceſſiuo, & permanente: tamen ſacramentum quantum ad formalem rationem, ſcilicet quantum ad relationem ſigni eſt per ſe vnum: quantuncunque enim diuerſa poſſunt concurrere in fundamēto vnius relationis rationis: ſufficit enim, quòd multa ibi concipiantur ab intellectu quaſi vnum in ordine ad aliquid ſignificatum.

## PORTIO SECVNDA.

*Vtrum ſacramenta debuerint inſtitui a Deo,&c.*

*Scò.4.d.1.q.3.Thom.3.p.q.61.ar.1.Dur.4.d.1.q.2.*

Circa, ſecundum quęritur. Vtrum pro tempore cuiuſcunque legis a Deo datæ debuerit inſtitui a Deo aliquid ſacramentum. Arg. quòd non: quia tempore legis naturę non legitur aliquid ſacramentum inſtitutum fuiſſe. Vnde dicit Greg. *Mor. lib.4.* Et ponitur de cōſe.diſ.iiii. Quòd apud nos valet aqua baptiſmi hoc apud ueteres egit vel pro paruulis ſola fides vel pro maioribus virtus ſacrificii. Secundo ar. quòd ſacramentum poſſit inſtitui ab alio quàm a deo: quia Deus mediante aliquo miniſtro dedit aliquam legem ſcilicet legem ſcriptam per Moyſem: ergo, & mediante miniſtro poteſt inſtituere ſacramenta. Tertio Non eſt conueniens viam ſalutis arctari, ſed per inſtitutionem ſacramentorum arctata eſt homini via ſalutis: igitur. Contra. Dicit Auguſt. contra Fauſtum. In nullum nomen religionis coagulari poſſunt homines niſi aliquorum ſignorum vel ſacramentorum viſibilium conſortio colligentur. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scot. in iiii. diſt.j. *q.3.* Sacramentum debere inſtitui probari non poteſt neceſſario neque a priori: quia Deus extra ſe nihil agit neceſſario neque a poſteriori ſiue a fine: quia abſolute poſſibile eſſet effectum inuiſibile haberi ſine tali ſigno. Sed, quòd congruum ſit ſacramētum aliquod inſtitui ſub omni lege poſt lapſum probari poteſt: quia congruum eſt effectum Dei inuiſibilem ſignificari homini per aliquod ſignum ſenſibile quòd non ſolum eſt quaſi ſignum ſpeculatiuum per quòd ſcilicet poſſit haberi conceptus in intellectu de illo ſignato: ſed ſignum quaſi practicum quòd ſignificat ſignatum eſſe vel fieri. Et præterea oportet ſignum illud eſſe certum, & efficax ut homo ex tali ſigno effectum cognoſcat, & quærat: nec tamen congruit illud ſignum eſſe certum certitudine demonſtratiua: quia cum illud ſignum debeat adhiberi ab homine ſequeretur, quòd in poteſtate hominis eſſet ſignū aliquod ad quòd Deus uniuerſaliter cauſaret illum effectum inuiſibilem, quòd auferret a ſuſcipiente debitam præparationem. Congruit ergo tale ſignum eſſe certum certitudine ut in pluribus.i. ſemper niſi indiſpoſitio ſuſcipientis impediat. Et propter hoc dicitur ſignum efficax: tale autem ſignum nō poteſt eſſe ali-

aliquid ſenſibile ſignificans naturaliter: quia nullum tale habet efficaciam naturalem ad effectum inuiſibilem. Congruit ergo, quòd ſit ſignum inſtitutum & hoc accipiendo inſtitutionem non præciſe pro impoſitione ad ſignificandum practice: ſed cum hoc etiam cum determinatione ſigni ad veritatem, & certitudinem. Hoc enim modo ex inſtitutione efficaciam habet: quæ quidem inſtitutio eſt determinatio quædam volũtatis ipſius inſtituentis ad cooperandum illi ſigno. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Bonau. in iiii. diſtin. i. Inſtitutio ſacramentorum Deũ decebat, & nobis expediebat, decebat enim ad Dei miſericordiã: quia enim homo labilis eſt a gratia: ideo decuit miſericordiam Dei inſtituere ſacramenta ad quę recurreret homo propter gratiam recuperandam. Decuit etiam Dei iuſtitiam quæ exigit in homine qui peccauit, humiliationem per quam homo ſe diſponeret ad gratiam. Huiuſmodi autem humiliatio eſt in ſacramenti ſuſceptione. Decuit etiam Dei ſapientiam vt videlicet ſicut homo lapſus occaſionẽ ſumpſerat a viſibilibus: ſic diuina ſapientia in viſibilibus remedium inueniret. Nobis etiam expediebat ſacramentorum inſtitutio: erat enim homo cecus quo ad vim rationalem: ideo data ſunt ei ſacramenta viſibilia ad eruditionem. Erat elatus quo ad iraſcibilem: ideo data ſunt ei ſacramenta corporalia ad ſui humiliationem. Erat etiam faſtiditus quo ad cõcupiſcibilem, ita vt ei non ſaperent ſpiritualia: ideo ſacramenta data ſunt ei ad exercitationem. Et aſſignantur iſtę tres rationes a magiſtro ſententiarum vbi ſupra. Fuit ergo neceſſarium ſacraméta inſtitui neceſſitate ſimpliciter dicta, quia Deus potentiam ſuam non alligauit ſacramentis, vt Magiſter dicit vbi ſupra. Tertio notandum ſecundum Scotũ. vbi ſupra, quòd ſacramentum vno modo diſtinguitur diuiſione vocis in ſignificationes, in ſacramẽtum propriè dictum, & impropriè. Alio modo diſtinguitur quaſi ſuperius in inferiora. Et hoc quidem poteſt eſſe tripliciter. Cum enim ſacramentum ſit ſenſibile ſignificans aliquid poteſt eſſe aliud & aliud ſacramentũ, quia aliud, & aliud ſenſibile vel quia aliam ſignificationem habens: & hoc dupliciter. vel ſimpliciter aliam reſpectu alterius, & alterius ſignificati. vel ſecundum quid, aliam reſpectu eiuſdem variati ſecundum magis, & minus. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Loquendo de ſacramento propriè quòd eſt ſignum quo mediante infallibiliter confertur gratia niſi ponatur obex, ſolus Deus poteſt inſtituere ſacramentum. Probat Scotus, quia ſacramentum eſt certum ſignum gratię habendę. Non eſt autem gratia in poteſtate alicuius creaturę: ergo, nec ordinare poteſt creatura, quòd infallibiliter conferatur gratia recipienti ſacramentum: licet itaque alius a Deo miniſterialiter, & ut cauſa ſecunda, potuerit inſtituere ſacramentum vt ſignum practicum: non tamen vt efficax, & certum. licet bene ſacramenta a Deo inſtituta diuulgauer

gauerit, quæ diuulgatio inſtitutionem præſupponit. Secunda concluſio. Pro quocunque ſtatu uię poſt lapſum congruum fuit ſacramenta inſtitui. Probat Scotus, quia pro quocunque ſtatu vię poſt lapſum eſt morbus in natura humana: ergo oportuit ſacramētum inſtitui per modum medicinę. Tertia cōcluſio. Loquendo de ſacramento impropriè dicto in qualibet lege: fuerunt ſacramenta non tamen omnia diſtincta a ſacramentis alterius legis, ſed pluribus legibus aliqua fuerunt cōmunia. Sed loquendo de ſacramento propriè dicto, decuit eſſe aliud, & aliud ſacramentum in alia, & alia lege. Hic non curando de aliis ſacramentis ſaltem hoc fuit congruum de ſacramento, quod inſtituebatur contra morbum peccati originalis. Aliud inquam, quantū ad ſenſibile ſignum, & quantum ad ſignificationem, non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Prima pars concluſionis patet de genuflexionibus, inclinationibus, proſtrationibus ad terram, & huiuſmodi, quæ poſſunt dici generaliter ſacra ſigna, & ita impropriè ſacramenta. Secunda pars patet videlicet, quòd ſacramentum inſtitutum in remedium peccati originalis debuerit eſſe aliud, & aliud. Probatur a Scoto, quia lex poſterior ſemper fuit perfectior, ergo oportuit in lege poſteriori ſignū inſtitutum euidentius ſignare ſignatum: & ſacramentum legis perfectioris perfectiorem gratiam ſignificare. Ex quo etiam ſequitur. ꝙ debuit eſſe aliud, & aliud ſignum ſenſibile. nō enim decuit primum ſignum impoſitum ad ſignificandum imperfectiorem gratiam imponi ad ſignificandum maiorem, ſed aliud euidentius, & expreſſius. Ad primum argumentum dicendū, ꝙ tempore legis naturę, fuit aliquod ſacramentum correſpondens circunciſioni, licet non inueniatur bene expreſſum quale, vel quod fuerit. Gregor. autē intelligit dictum ſuum, quia tale ſacramentum erat efficax ex fide operantis, vel forte, quia illud non ſe extendebat ad omnes paruulos ſicut nec circunciſio, ſed ſolum ad mares: de fœminis autem verum eſt, ꝙ eis ſubueniebat fides parentum ſine tali ſacramento. In adultis autem bene oportebat ad ſalutem ipſorū vt aliqua ſacrificia offerrent Deo licet illa ſacrificia non eſſent ſacramentum curatiuum originalis. Ad ſecundum dicendum ꝙ ſolus Deus fuit legiſlator licet Moyſes fuerit diuulgator, & ſic etiam ſolus Deus eſt ſacramentorum inſtitutor, licet alii fuerint diuulgatores. Ad tertium dicendum ſecundum Boñ. ꝙ, & ſi plures eſſent vię tamen nulla eſt tam vtilis tam efficax, & tam compendioſa. Et prǽterea homo viam ignorabat, & neſciebat, & ad inquirendum piger erat ideo expediebat vt ſibi oſtenderetur, ad eam per præceptum inuitaretur maximè quando homo neceſſario indiget effectu ſacramenti.

*Vtrum ſacramentum habeat cauſalitatem ex gratia*

*Thom. 3 p. q. 62. ar. 1. 4.*
*Dur. 4. d. 1. q. 4.*

Circa

CIrca tertium quæritur primo. Vtrum ſacramentum habeat cauſalitatem actiuam reſpectu gratiæ conferendæ. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſti. ſuper Iohannem. Quæ eſt iſta virtus aquæ, vt cor pus tangat, & cor abluat? Et magiſter in .iiij. diſt. j. dicit ſacramẽtum eſſe ſignum gratiæ, ita vt eius ſimilitudinem gerat, & cauſa exiſtat. Et per hoc aſſignat differentiam inter ſacramenta nouæ legis, & veteris, quia illa veteris erat tantum ſigna gratiæ: iſta vero efficiũt, quod figurant. Contra dicit Aug. li. lxxxiij. quęſtionum, quædam ſunt quæ Deus efficit per ſeipſum, ſicut illuminare animas, & creare gratiam. Et Bern. in ſermone de cœna domini. Sicut inueſtitur Canonicus per librum: Abbas per baculũ: Epiſcopus per anulum: ſic diuiſiones gratiarum diuerſæ traditæ ſunt a ſacramentis, ſed planum eſt, quòd illa ſunt tantum ſigna, & non cauſæ. Primo notandum, quòd opinio Tho. eſt, quòd omnes coguntur ponere ſacramenta nouæ legis eſſe aliquo modo cauſa gratię propter auctoritates Auguſt. & aliorum ſanctorum. Nec poteſt dici, quod ſint tantum cauſa ſine qua, non quia cauſa ſine qua non, quæ nihil poteſt facere ad effectum efficiendo, vel diſponendo nihil cauſalitatis habet ſupra rem niſi ſicut cauſa per accidens, quia ſic eſſe cauſa non pertineret ad ſacramenti diffinitionem. Secundo dicit iſta opinio, quòd ſacramentum non poteſt eſſe cauſa principalis effectiua gratiæ, ſed inſtrumentalis. Non quidem attingens gratiam, vt ipſam creat Deus in anima; quia creatura creare non poteſt nec principaliter nec inſtrumentaliter, ſed prout eſt inſtrumentum diuinę miſericordiæ attingit ad aliquã diſpoſitionem ſpecialem ipſius animæ ad gratiam, quæ quidem diſpoſitio eſt caracter, vel aliquis ornatus ſpiritualis. Tertio dicit iſta opinio, quòd oportet virtutem aliquam abſolutam ſuper naturalem in eſſe ſacramento, quæ eſt ipſi ſacramento ratio agendi, & eſt in ſacramento non ſecundum eſſe fixum, ſed in fieri tanquam ens incõpletum ſiue intentionale eo modo quo intentio coloris ad immutandum viſum ponitur in medio moto ab ipſo corpore colorato. Et ſicut virtus artis eſt quodammodo in inſtrumento moto ab artifice, quemadmodum ſemen agit in virtute animæ, vt dicitur .xj. de animalibus. Contra hanc opinionem ſic arg. Sco. quia creatura non poteſt agere inſtrumentaliter ad terminum creationis, vt etiam ponit ipſe Tho. ſed diſpoſitio prima ad gratiam eſt terminus creationis. Eſt enim forma ſimpliciter ſupernaturalis ſicut & gratia, & non educibilis de potentia animæ. Arg. etiam Scot. contra illam virtutem quã ponit iſta opinio ineſſe ſacramẽto, quia aut illa eſſet ibi indiuiſibiliter, vel diuiſibiliter. Non diuiſibiliter, ſic videlicet, ꝙ pars ſit in parte, quia cum ſit ſpiritualis partem, & partem non habens ſimplex eſt. Item ſi pars eſſet in parte, tunc corrumperetur ad corruptionem partis, & ita nihil faceret ad effectum, qui fit in inſtanti terminationis verborum. Non enim poteſt dici, ꝙ migret de

4. d. 1. q. 1.

de parte in partem, ſiue de ſubiecto in ſubiectũ. Sequeretur etiã, ꝙ talis virtus eſſet extenſa ſaltem per accidẽs, quod repugnat ſpirituali virtuti, cuiuſmodi debet poni iſta virtus. Si.n.poneretur corporalis, tunc non plus poſſet attingere effectum, quàm virtus naturalis ipſorum ſacramentorum. Nec dici poteſt, ꝙ ſit ibi indiuiſibiliter, ita ꝙ tota ſit in qualibet parte, quia inter omnes formas perficientes materiam corporalem ſola anima rationalis ponitur talis. Item oporteret, ꝙ de parte migraret in partem, vel omnino deficeret deficiente parte, & ſic non eſſet talis virtus in vltima parte, puta in vltima ſyllaba. Et ſi dicas, ꝙ ſunt plures tales virtutes in diuerſis partibus. Ex hoc ſequitur, ꝙ virtus ſacramenti vnius non ſit vna niſi tantum aggregatione, quod non videtur conueniens. Item ſic arguitur, aut illa virtus influitur verbis ſacramẽtalibus in principio, vel medio, vel in fine. Non in principio, vel in medio, quia ſacramentum nondum habet effectum ſuum, & ita fruſtra infunderetur. Et præterea verba ſequentia ſuperfluerent. Si dicas, ꝙ in fine verborum influitur: aut accipis finem verborum, prolationem vltimæ literæ, vel ſyllabæ. Aut inſtans ad quod terminatur illa prolatio. Si primum cum illa prolatio ſit ſucceſſiua, poteſt argui, ſicut prius de prolatione verborum. Si ſecũdum, tunc verba non ſunt, formatio enim verbi non eſt in inſtanti, ſicut nec motus. Dicit ergo Scotus, quòd non eſt aliqua virtus, quæ ſit forma realis in ſacramento, ſed tantum eſt ibi relatio conformitatis ad ſignificatum, quæ dici poteſt virtus, pro quanto virtus dicitur vltimum de potentia: ſecundo cœli & mundi. Vltimum autem potentiæ ſigni practici eſt ꝙ ſignificet efficaciter. Secundo notãdum, ꝙ alia eſt opinio Henrici in quolibet negãtis quidem illam virtutem abſolutam, ſed tamen ponentis, ꝙ ſacramenta ſunt cauſa effectiua gratiæ, quia videlicet continent cauſam effectiuam gratiæ. Deus autem, cuius eſt cauſare gratiam eſt in ipſis ſacramentis ſpecialiter inſiſtens. Sed contra hoc arguit Scotus, quia Deus non eſt aliter per eſſentiam, præſentiam, & potentiam in ſacramento, quàm in alio corpore, ſi ergo ponitur aliter, hoc non eſt niſi ad aliquẽ effectum cauſandum, quod non poteſt eſſe per aliquam cauſalitatem ſacramenti. Sacramentum enim nullo modo eſt cauſa determinans Deum ad cauſandum effectum: ergo eſt tantum ibi aliter ex deerminatione propriæ voluntatis, qua diſponit ſic cooperari tali corpori. Hæc autem diſpoſitio manifeſtata eccleſiæ dicitur promiſſio, vel pactio: nihil ergo videtur facere talis inſiſtentia ad gratiam, ſed ſolum pactũ. Et tamen ipſe Henricus improbat opinionem de pacto. Tertio notandum, ꝙ alia eſt opinio etiam probabilis, ꝙ ſacramentũ eſt cauſa gratię non effectiua, ſed meritoria, & exigitiua per modũ meriti de condigno, & operis acceptati a Deo ad ſalutem ſuſcipientis, ſic enim eſt cauſa gratiæ paſſio Chriſti a qua ſacramẽtum efficaciam habet. Sed contra hoc, ſic arguit Ioannes de Baſſoliis, quia ſi ſuſceptio ſacramenti 4. ſen. d.1.q.1.

eſſet

eſſet meritum de condigno non eſſet meritum, niſi recipientis. Sed non poteſt dici, ꝙ gratia ſit ex merito recipientis, paruulus enim mœreri non poteſt. Et ſimiliter argui poteſt de merito congrui quantum ad paruulos. Item nullus de condigno mœretur primam gratiam, nec poteſt dici ſacramentum meritum miniſtrantis, quia frequenter eſt in peccato mortali. Quarto notandum ꝙ opinio Sco. eſt ꝙ in ſacramentis non eſt aliqua actio propriè dicta reſpectu gratiæ, neque reſpectu diſpoſitionis ſupernaturalis præuiæ. Dicuntur tamen ſacramenta cauſa gratiæ non tantum per accidens. Et hoc probat per talem rationem, quia omnis diſpoſitio neceſſitãs ad aliquam formam, quæ quidem diſpoſitio non eſt ratio recipiendi formam poteſt dici quodam modo actiua ſiue cauſa inſtrumentalis, reſpectu formæ. Conceditur enim quòd meritum eſt cauſa inſtrumentalis reſpectu præmii, & motus ponitur aliquo modo cauſa reſpectu termini, ſed ſacramentum, ſiue ſuſceptio ſacramenti, eſt diſpoſitio neceſſitans ad effectum ſignatum per ſacramentum, non quidem per aliquam formam intrinſecam, vel aliquã diſpoſitionem præuiam, ſed tantum per aſſiſtentiam Dei creantis illum effectum non neceſſario abſolute: ſed neceſſitate reſpiciente potentiam ordinatam. Nec obſtat, quia ſuſceptio ſacramenti eſt circa corpus ſuſcipientis: gratia autem in anima, quia ſufficit, quod diſpoſitio, & forma ſint in eodem ſuppoſito, maxime quando diſpoſitio non eſt ex natura rei: ſed in ordine ad agens extrinſecum voluntariè cauſans terminum. Sed contra hanc opinionem licet ſit pulchra, & ſubtilis arguit Ioannes de Baſſo, ſatis efficaciter, vt videtur, quia non ens in actu non eſt cauſa realis alicuius: ſed quando gratia ponitur in actu, ſacramentum non eſt. Verba enim non ſunt in inſtanti terminatiuo prolationis verborum, in quo inſtanti ponitur gratia. Item aliquis fictus recipiens caracterem baptiſmalem, non autem gratiam poſtea recedente fictione, recipit gratiam baptiſmalem: ſed tunc nõ eſt ſacramentum: ſed præceſſit forte per multum tempus. Poſſet tamen ad iſta reſponderi, quòd bene probant ſacramentum nõ eſſe per ſe cauſam effectiuam gratiæ: ſed non probant quin ſit cauſa per modum diſpoſitionis neceſſitantis. Et ſi inſtetur iterum, quòd impoſſibile eſt, quòd non ens diſponat, ſiue ſit diſpoſitio per modum receptiui, ſiue non. Dicendum, quòd verum eſt de diſpoſitione, quæ ex natura rei diſponit. Quinto notandum, quòd alius eſt modus dicendi multum probabilis quem videtur approbare Bon. & Ioannes de Baſſo, videlicet quòd adhibito ſacramento niſi ſit obex in ſuſcipiente habetur gratia. Et hoc ex volitione efficaci Dei, & ex pacto ſuo, de quo certificata eſt eccleſia per fidem, & dicta ſanctorum, ita quòd ſacramentũ nihil efficit ad hoc. ſed tñ cõcomitatur, vel pręcedit. Exẽplũ eſt de bulla Papæ, qua habita acquiritur alicui prębenda, cum tamen bulla Papæ nihil efficiat, nec in ea ſit aliqua virtus, ſed tantummodo per eam fit intimatio

tio volũtatis papalis. Sic in propoſito in ſacramentis non oportet ponere virtutem per quã ſint cauſa gratiæ, vel diſpoſitionis ad gratiam. Modo tamen vulgari ſacramenta poſſunt dici cauſa gratiæ, & virtutem aliquam habere eo modo, quo bulla Papæ dicitur habere virtutem collationis vel adeptionis præbendę non ex natura rei, ſed ex ordinatione conferentis. Et ſit ſimiliter ordinatio efficax ſacramenti a volũtate diuina ad hoc, vt ipſo adhibito, obice non impediente, habeatur gratia in ſuſcipiente, dicitur virtus ſacramenti. Et non eſt niſi reſpectu rationis, obiecti voliti a Deo, vel ordinati. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Sacramenta non ſunt cauſa effectiua gratię, nec virtutem aliquam habent inhærentiæ, propriè loquendo de cauſa & virtute, bene improprie, & large loquendo, patet ſatis ex dictis. Ad primum argumentum dicendum de illa virtute aquæ, ſicut de virtute bullæ. Eſt tamen in hoc diſſimile, quia bulla manet cum collatione præbendæ. Sacramentum vero, vt in pluribus non manet cum collatione gratiæ. Ad ſecundum argumentum dicendum, quòd Magiſter accipit cauſam large modo ſupradicto, pro aliquo priori ad quod ſequitur aliud, licet non ab illo. Et ad hoc quod adducitur de differentia ſacramentorũ nouæ legis, & veteris, dicendum, quòd in ſacramento nouæ legis ad opus operatum ſequitur gratia: in aliis autem requirebatur fides, vel deuotio operantis. Præterea multo perfectior confertur gratia in ſacramentis nouę legis quàm veteris, neutra tamen ſunt cauſa realis gratiæ, licet magis dicendum ſit de ſacramentis nouæ legis, quòd ſint cauſa gratiæ, quàm de aliis, quia in ſacramentis veteris legis cõferebatur gratia ex opere operantis, vel ſuſcipientis ſi erat adultus, cuius requirebatur fides ſaltem informis, vel parentum, aut circumcidentis puerum, oportebat enim quòd haberent fidẽ Chriſti venturi. Sed in ſacramentis nouæ legis ex opere operato confertur gratia, nec oportet, quòd operãs credat, ſed ſufficit, quòd operetur intendens facere quod facit eccleſia chriſtianorum, licet non credat hoc valere.

*Vtrum in Circuncisione conferebatur gratia.*

*D. Tho. 3. p. q. 70. ar. 4. Dur. 4. d. 1. q. 7. Sco. 4. diſt. 1. q. 3.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum in circunciſione, quæ fuit ſacramentum veteris legis conferebatur gratia. Arguitur, quòd non ad Rom. iiij, ſuper illo. Signaculum accepit circunciſionis. Dicit gloſa. Ibi peccata dimittebantur, ſed gratia ad bene operandum adiutrix non conferebatur. Secundo. Circunciſio non aperiebat ianuam, ſed habenti gratiam patet ianua regni. Tertio. Sacramentum nõ cauſat, niſi quod ſignat: ſed circunciſio ſignat tantum ablationem peccati, & non aliquid poſitiuum, quia nihil ibi apponebatur: ſed tantum amouebatur. Quarto

Quarto. Circuncisio erat ſacramentum legis figuralis: ergo ſolum figurabat gratiam, & non conferebat. Quinto. Si circuncisio contuliſſet gratiam, tunc circuncisio fuiſſet reputata Abrahæ ad iuſticiam, ſed hoc non eſt verum ſecundum apoſtolum: ſed magis fides eſt ei reputata ad iuſticiam. igitur. Sexto. Si circuncisio contulit gratiam, & non ſufficiebat fides poſt eius institutionem, ſequitur, quòd populus qui natus eſt in deſerto per quadraginta annos, qui non fuit circuncisus, vt legitur Ioſue v. non habuit gratiam, & ſic illi omnes, qui mortui ſunt damnati ſunt, quod videtur inconueniens. Contra. Beda ſuper illud Lucæ. ii. Poſtquam conſummati ſunt dies octo. Dicit idem ſalutiferæ curationis auxilium circuncisio in lege agebat, quod baptiſmus tempore gratiæ agere conſueuit. Primo notandum, quòd ſicut di. Sco. in. iiii. diſt. i. Supponendum eſt tanquam certum, quòd circuncisio peccatum originale deleat. Nullo enim tempore reliquit Deus genus humanum ſine remedio neceſſario ad ſalutem maxime illos quibus ipſe legem dedit alias fruſtra data fuiſſet lex talis. Non videtur autem aliud remedium ibi eſſe inſtitutum, quàm circuncisio, quæ data eſt Abrahæ. Vnde non fuit præciſe remedium legis moſaycæ: ſed tamen lex non euacuauit eam, ſed confirmauit. Secundo notandum ſecundum eundem Sco. vbi ſupra, quòd ex illo ſuppoſito non ſequitur neceſſario abſolute gratiam in circuncisione conferri. Poſſet enim Deus de potentia abſoluta dimittere culpam originalem non conferendo gratiam cum gratia nõ opponatur formaliter peccato originali, nec modo dimittitur peccatum illud per collationem gratiæ, niſi quia gratia æquiualenter includit iuſtitiam originalem, quæ formaliter peccato originali opponitur. De facto tamen nõ eſt poſſibile de potentia ordinata culpam originalem, nec aliam culpam mortalẽ dimitti ſine infuſione gratiæ, quia ſecundum legem diuinæ ſapientiæ poſt lapſum nullum eſt medium inter gratum, qui eſt filius regni, & peccatorem, qui eſt filius perditionis: ideo nullum liberat à culpa, niſi cui dat gratiam, & principalius intendit gratiam, quàm liberationem à culpa, quia nõ intenditur illa carentia niſi propter gratiæ perfectionem. Tertio notandum ſecundum eundem Scotum, vbi ſupra, quòd in lege veteri multa erant ſacramenta improprie dicta, ſcilicet purgationes ab immundiciis contractis ſecundum legem, & oblationes hoſtiarum, & hæc non cauſabant gratiam, tanquam ſigna efficacia reſpectu gratiæ: obſeruantes tamen ea ex charitate mœrebãtur gratiæ augmentum ſi eam habebant, ſed non propter hoc ſequitur, quòd proprie eſſent ſacramenta. Sacramẽtum enim propriè dictum ex virtute operis operati confert gratiam, ita ꝙ nõ requiritur ibi bonus motus interior, qui mœreatur gratiam: ſed ſufficit, ꝙ ſuſcipiens non ponat obicem. In prædictis autem cõferebatur gratia tantum: ex virtute boni motus interioris tanquam meriti. Sed præter iſta in illa lege erat

erat circuncisio, quæ fuit propriè ſacramentum. Vnde etiam Magiſter ſententiarum ab illa vniuerſali regula Auguſtini ſuper Pſal. 73. Sacramenta veteris legis tantũ permittebant, & figurabãt gratiam excipit circuncisionem. Hæc enim per modum ſacramenti ex virtute operis operati contulit gratiam, licet non tantam, quantam cõfertur in baptiſmo. Dicunt tamen aliqui, quòd circuncisio efficaciam habebat non ex opere operato, ſed ex opere operantis, ſicut ponit Iohannes de Baſſo, vt patet in precedenti quæſtione in ſolutione vltimi argumenti. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. In circuncisione conferebatur gratia, patet ſatis ex dictis. Et ſi quæratur vtrum ante inſtitutionem circuncisionis fuerit aliquod ſacramentum correſpondens circuncisioni. Dicit Scotus, quòd ſic, quia omni tempore poſt lapſum neceſſaria fuit ad ſalutem deletio originalis, ergo quocunque tempore fuit aliquod remedium efficax ad hoc. Licet enim potuit deleri in adultis per bonum motum intrinſecum, non tamen in paruulis. Oportuit ergo in paruulis ipſum deleri per aliquem actum aliorum circa ipſos, vel ad ipſos relatum. Non poterat autem eſſe certum, ꝙ talis actus paruulo ſufficeret ad ſalutem, niſi hoc eſſet inſtitutum a Deo. Et magis probabile eſt, quòd fuerit aliquod ſignum ſenſibile, quàm aliquod ſignum intelligibile tantum, quia pro toto ſtatu naturæ lapſæ congruunt homini ſigna ſenſibilia reſpectu ſpiritualium; licet autem ſcriptura de hoc expreſsè non loquatur, tamen potuit Deus tale ſacramẽtum reuelaſſe patribus. Nam etiam legitur, quòd pro tempore illo placuerunt Deo ſacrificia, quod nõ eſſet, niſi a Deo fuiſſent inſtituta, immo reputarentur præſumptuoſi, ſi talia feciſſent ſine diuino præcepto, vel inſpiratione. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa auctoritas eſt intelligenda ſecundum ea, quæ dicta ſunt in tertio notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd non fuit defectus circuncisionis, ꝙ non aperuit ianuam, ſed quia pro tempore illo non erat ſolutum precium. Ad tertium dicendum, quòd ſacramentum magis propriè ſignat effectum illum in anima, ad quem confertur gratia in ſacramẽto quàm ſignificet ipſam gratiam. Vnde gratia exiſtente vna in vna anima, ſacramẽta tamen ſunt diuerſa pœnes diuerſos effectus eiuſdem gratiæ. Effectus autem gratiæ tã in circuncisione, quàm in baptiſmo eſt ablutio animæ a peccato, licet concomitetur alius, ſcilicet acceptatio ad vitam æternam. Ad quartũ dicendum, ꝙ circuncisio figurabat gratiam, & conferebat, ſed nõ ita perfectã, ſicut baptiſmus. tempore enim legis ſcriptæ fuit gratia, ſed non ita perfecta, ſicut tempore legis nouæ. Ad quintum dicendum, quòd circuncisio non eſt reputata Abrahæ ad iuſtitiam principaliter, ſed potius fides, licet aliquid gratiæ ſibi cõtulerit. Ad aliud dicendum, ꝙ populus in deſerto excuſabatur a circuncisione. Tum potiſſime, quia ſuper hoc erat diſpenſatio diuina. Tũ, quia neſciebãt quando mouenda eſſent caſtra.

Augu. ſuper Pſal. 73.

Tum,quia non erant mixti inter infideles, & ita non erat neceſſarium ſignum circuncisionis diſtinctiuum ipſorum ab infidelibus,ſicut in Aegypto. Probabile eſt autem dicere, quòd in deſerto nullus mortuus eſt incircuncisus, ſed illi, qui circuncisi fuerant in Aegypto. Vel ſi aliqui incircuncisi, idem eſt iudicium de ipſis, & de paruulis decedentibus ante baptiſmum, vel circuncisionem,niſi pro tanto,quia a circuncisione pro tunc excuſabantur,& poterat fides propria, vel parentum ſubuenire.

*Vtrum ſacramenta habeant efficaciam ex paſsione Chriſti.*

*Scot.4.d.2. q.1. Tho.3.p.q.64.ar.2. Duran.4.d.2.q.1.*

TErtio quæritur, Vtrum ſacramēta habeant efficaciam ex paſsione Chriſti. Arguitur quòd non, quia dicitur Philo. ꝙ causa in actu, & effectus in actu, ſimul ſunt,& non ſunt, ſed paſſio Chriſti non eſt in actu, igitur. Secundo ſi habent efficaciam a paſſione, aut vt futura, aut vt exhibita, Non vt futura, quia ſacramēta veteris legis tantam, vel maiorem habuiſſent efficaciam, ſicut gratia, nec vt exhibita, quia tunc baptiſmus, & euchariſtia non habuiſſent efficaciam ante paſſionem Chriſti.. Tertio. Aut ab illa tanquàm a causa principali, aut tanquàm meritoria: Non primum, quia ſolus Deus poteſt eſſe cauſa principalis effectus ſignificati per ſacramentum. Nec ſecundo modo, quia reſpectu gratiæ nulla eſt cauſa meritoria, ſi enim ex meritis iam non eſſet gratia. ad Ro.9. Quarto ſi a paſſione Chriſti ſacramenta habent efficaciā, hoc maxime videretur ratione vulneris lateralis, a quo fluxerunt ſacramenta, ſecundum Auguſtinum, ſed hoc non, quia in illo vulnere nihil meruit Chriſtus, cum iam eſſet mortuus. Contra eſt Auguſtinus. Notandum,ꝙ ſicut dicit Scotus. Sacramētum habere efficaciam eſt ipſum habere regulariter effectum ſignificatū concomitantem. Ab illo ergo efficaciā habet, a quo prouenit,quod effectus regulariter concomitetur. Hoc autem poteſt eſſe ab aliquo dupliciter, vel tanquàm a causa principali cauſante, huiuſmodi concomitantia, vel tanquàm a cauſa meritoria, quæ ſcilicet meretur, vt ſit talis cōcomitantia. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Sacramenta a ſolo Deo efficaciam habent tanquàm a cauſa principali. A Chriſto autem patiente, ſiue a paſſione Chriſti efficaciam habent tanquàm a cauſa meritoria. Prima pars patet, quia ſolus Deus inſtituit ſacramenta: efficacia autem ſacramenti non poteſt eſſe ab aliqua cauſa inferiore, quàm ſit cauſa conſtituens. Item Deus non poteſt determinari ab alio ad agendum, ſed effectus ſacramēti eſt a ſolo Deo, ergo ſolus ſe poteſt determinare ad effectus ſacramentorum regulariter concomitantes ſacramenta, igitur. Secunda pars patet, quia Chriſtus per ſuam paſſionem a Deo acceptatam meruit, vt talia ſacramēta qualia fuerunt antiqua ipſam

*3. Metaphiſi. & 2. Phiſic.*

*Ro. 9.*

*De ciuitate Dei libro 15. De Ciui. Dei lib. 15. cap.26.*

*4. d.2. q.1.*

ipſam præcederent. Et talia, qualia ſunt ſacramenta nouæ legis, ipſam concomitarentur, vel etiã ſequerentur, & diuerſimode efficaciam haberent, vel virtutem. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ & ſi paſſio Chriſti nõ ſit nunc in actu, eſt tamen in acceptatione diuina, & hoc ſufficit, vt ſit cauſa meritoria. Ad ſecundum dicendum, ꝙ omnia ſacramenta nouæ legis efficaciã habent a paſſione Chriſti, vt iam exhibita, non quidem in actu exteriori, ſed interiori. A primo enim inſtanti conceptionis erat illa paſſio a Chriſto volita. Ad tertium dicendum, ꝙ gratia non habet cauſam meritoriã de condigno in illo, cui confertur, tamen poteſt habere cauſam meritoriam de congruo in eodem, & meritoriam de condigno extrinſecam. Vnde concedi poſſet, ꝙ in omnibus operibus Dei non fuit aliquod opus mere gratiæ, niſi ſola incarnatio filij Dei, ſicut dicit Scotus. Et hoc ſi ad illam nulla præceſſerunt merita, quod vtique verum eſt in illa diuina ordinatione primaria de illa incarnatione, quia ſi tempore cõceptionis præceſſerint aliqua bona merita Mariæ, non tamen erãt merita abſolutè reſpectu incarnationis, ſed forte reſpectu accelerationis, vt impleretur illa incarnatio ꝓordinata. Ad quartum dicendum, ꝙ ſi Chriſtus meruit aliquid ex ipſo vulnere hoc fuit ratione volitionis, & acceptationis a Chriſto, dum viueret, & ſic a paſſione Chriſti ratione illius vulneris poſſunt ſacramenta habere efficaciam, ſicut a cauſa meritoria. Præterea dicẽdũ, ꝙ ab illo vulnere ſpecialiter dicuntur fluxiſſe ſacramenta ſm quandam ſimilitudinem expreſſiorem eorum, quæ ibi fluxerunt ad ſenſibilia, quæ ſunt, in quibuſdam ſacramentis. Sanguis enim ſpecialius aſſimilatur ſpeciei vini, ſub qua eſt ſanguis in euchariſtia, vel etiam ipſi ſanguini Chriſti ibidem contento, & aqua ſpecialius aſſimilatur materiæ baptiſmi, quę duo ſunt principalia ſacramenta. Et iſte intellectus poteſt haberi extra de celebra. miſſa. in fine.

## SEQVITVR SECVNDA PARS.

*Vtrum conuenienter enumerentur ſeptem ſacramenta nouæ legis.*

*Tho. 3. p. q. 65. ar. 1. Dur. 4. d. 2. q. 2. Scot. 4. d. 2. q. 2.*

SVPERIVS in prima parte huius tract. deciſæ ſunt aliquę quæſtiones de ſacramentis in communi, tam veteris, quàm nouæ legis, conſequenter in hac ſecunda parte videnda eſt enumeratio, & diſtinctio ſacramentorum nouæ legis. Vbi quæritur. Vtrũ conuenienter enumerentur ſeptem ſacramenta nouæ legis? Arguitur, ꝙ nõ, quia ſacramentũ euchariſtię continet totã gratiã, & gratiæ autorem, ergo alia ſuperfluunt. Secundo. Lex Euangelica ſuauis eſt, ſed leuius eſt obſeruare vnum ſacramentum, quàm plura, igitur. Tertio. Adueniente veritate debet ceſſare ſignum & figura, ergo in noua lege nulla debent eſſe ſacramenta. Contra eſt communis

determinatio ſanctorum. Notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus. Lex Euangelica, cum ſit vltima eſt perfectiſſima lex, quàm Deus diſpoſuit dare homini pro ſtatu viæ: ideo in ſtatu iſtius legis oportuit eſſe perfectiſſima ſacraméta tãquàm perfectiſſima adiutoria ad gratiam præparatiua. Debent autem intelligi iſta ſacraméta perfectiſſima, & quantum ad intenſionem, quæ conſiſtit in perfectè ſignificando, & in gratiam perfectam conferendo, & etiam quantum ad extenſionem, ſcilicet quantum ad multitudinem ſacramentorum, quæ ſic declaratur. Sicut in vita naturali primũ eſt generatio, deinde ſequitur nutritio, & corroboratio, & ſanitatis perditæ recuperatio. Et hæc quattuor ad quamlibet perſonã ſingularem requiruntur. Præter hæc autem requiritur aliquid pertinens ad communitatem, quo videlicet aliquis cõſtituatur in gradu neceſſario ad aliquem actum neceſſarium communitati. Ita ſpiritualiter ad perfectionem vitæ ſpiritualis completam extenſione oportet eſſe aliquod adiutorium, pertinens ad generationẽ ſpiritualem. Et ſecundo aliquod pertinens ad nutritionem. Et tertio pertinens ad roborationem. Quarto ad reparationem poſt lapſum. Pręter autem hæc quinto requiritur aliquid, quo exiẽs finaliter præparetur, quia vita iſta ſpiritualis quędam via eſt ordinans, vt bene viuens in ea de ipſa ſine impedimento tranſeat ad vitam glorioſam. Hæc ergo quinque requiruntur cuicunq; perſonæ per ſe. Ad bonum aũt cõmunitatis conſeruantis iſtam legem requiritur multiplicatio carnalis, quia iſta præſupponitur bono ſpirituali, ſicut natura gratiæ. Et multiplicatio ſpiritualis aliquorum in iſta lege. Sic ergo congruum fuit ſeptem adiutoria conferri obſeruatoribus legis Euangelicæ. Et hæc ſunt vt dicit Magiſter. Baptiſmus pertinens ad generationem ſpiritualem. Euchariſtia ad nutritionem. Confirmatio ad roborationem. Pœnitentia ad lapſi reparationem. Extrema vnctio ad finalem exeuntium præparationem. Matrimonium ad multiplicationem in eſſe naturæ, vel carnali. Et ordo ad multiplicationem in eſſe gratiæ, vel ſpirituali. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter enumerantur ſeptem ſacraméta nouæ legis, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd licet in euchariſtia contineatur totus Chriſtus, qui eſt auctor omnis gratiæ, non tamen ibi continetur gratiæ plenitudo virtute ſacramenti ad omnem effectum, ſed ad effectum cibationis tantum. Ad ſecundũ dicendum, ꝙ licet multiplicatio ſacramentorum, quæ ſunt ſigna tantum ſit oneroſa, non tamen eorum, quæ gratiam conferunt. Vnde dicit Bonau. ꝙ opus diuinum debet habere facilitatẽ in ſignum potentiæ, & congruitatẽ in ſignum ſapientię, & vtilitatẽ in ſignum bonitatis: licet autẽ via eſſet facilior in vno, non tamen ita congrua. Ad tertium dicendum, ꝙ antecedens verum eſt de ſigno, quod præfigurat tantum veritatẽ futuram, & non de eo, quod exhibet eã præſentem.

Finis ſecundę partis.

4.d.2.q.1.

4.d.2.

S E.

## SEQVITVR TERTIA PARS.

*Vtrum diffinitio baptiſmi ſit bene data.*

*Scot. 4. d. 3. q.1.*

POSTQVAM in ſecunda parte principali huius tractatus viſum eſt de enumeratione ſacramentorũ nouæ legis, reſtat in hac tertia parte agere de ſingulis eorũ in ſpeciali. Et primo de baptiſmo. Vbi primo quæritur. Vtrum diffinitio baptiſmi quam ponit Magiſter ſit vera. 4.d.3. Baptiſmus eſt tinctio, id eſt ablutio corporis exterior facta in aqua ſub forma verborum præſcripta. Arguitur, quòd non, quia pars nõ prædicatur de toto, ſed ablutio eſt pars ſacramenti baptiſmi, quia ſecundum Auguſtinum prima q. prima detrahe. Accedit verbum ad elementum, & fit ſacramentum, igitur. Contra eſt auctoritas Magiſtri. Notandum, quòd materiale ſacramenti baptiſmi proximum, & immediatum, ſuper quo immediate fundatur reſpectus ſigni quod eſt formale in baptiſmo, nõ eſt aqua ipſa, ſed magis ablutio in aqua, talis enim ablutio magis propriè, ſignificat ablutionem animæ. Si ergo totum materiale ſacramenti baptiſmi ſit ablutio ipſa, ita quòd verba non ſint pars materialis, licet nõ ſit perfectum ſacramentum, niſi concurrentibus verbis, ſic vera eſt illa prædicatio. Baptiſmus eſt tinctio, vel ablutio. Si autem ipſa ablutio non ſit totum materiale baptiſmi, ſed pars tantum, & verba ſint alia pars materialis, ſicut magis videtur probabile, & ſecundum mentem Auguſtini, tunc non videtur iſta prædicatio faciliter ſuſtineri, qa ſcilicet baptiſmus eſt ablutio, quia pars integralis non prædicatur de toto in recto: ſecundũ autem hanc viam, videlicet ponendo, ꝙ verba ſint pars fundamenti, ſic poteſt deſcribi. Baptiſmus quantum ad ſuum formale concernendo tantum materiale ſuum. Baptiſmus eſt ſacramentum ablutionis animæ a peccato, conſiſtens in ablutione corporis hominis aliqualiter cõſentientis, facta ab alio, in aqua cum verbis certis ſimul ab eodẽ abluente cum debita intentione prolatis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Ponendo, quòd ablutio circunſtantionata ſit tota materia baptiſmi conueniens eſt diffinitio poſita a Magiſtro. Non autem ponendo totum fundamentum baptiſmi ſimul conſiſtere in ablutionem, & verbis, quod bene poſſibile eſt nõ obſtante vnitate baptiſmi cum ſit relatio rationis, patet ſatis ex dictis. Ad argumentum etiam patet ex dictis.

*Vtrum hæc ſit forma baptiſmi, Ego baptizo te, &c.*

*Scot. 4. d. 3. q. 2. Thom. 3. p. q. 66. ar. 5. Durand. 4. d. 3. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum hæc ſit forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris, &c. Arguitur, quòd non, primo, Cuiuſcunque habentis for-

formam,& materiam forma eius eſt in materia: ſed hæc verba nõ ſunt in aqua, nec in ablutione. igitur. Secundo. Si iſta eſt forma aut vt vera aut vt falſa non vt falſa, quia nihil falſitatis eſt in ſacramentis veritatis. nec vt vera, quia veritas eius ſequitur ordine naturæ collationem ſacramenti baptiſmi. veritas enim orationis ſequitur eſſe eius quòd ſignificatur per ipſam. Tertio Secundum Priſcianum verbum primæ perſonę dat intelligere nominatiuum ergo debet ſufficere (baptizo) nõ dicendo ego. Quarto. Auguſt.v.de tri.ca.vii. Idem eſt patrem eſſe, & genitorem eſſe ergo æquiualeret ſi diceretur (in nõie genitoris, & geniti) ſicut) patris, & filii).cõtra habet extra de baptiſmo,& eius effectu c.Si quis Si quis puerũ ter in aqua merſerit, & in nomine patris, & filii, &.ſſ.& non dixerit. Ego baptizo te in nomine patris, & filii, & ſpiritus ſancti amen: non eſt puer baptizatus. Primo notandum, quòd ſecundum Scot.propriè loquẽdo de forma prout eſt altera pars compoſite, forma ſacramẽti eſt ipſa relatio ſigni qua formaliter eſt tale ſacramentum & materia eſt tantum illud fundamentum iſtius relationis. Voruntamen ſi in fundamento illo ſint plura ex quibus aliquo modo fit ſacramentum, & alterum ſit quaſi primum, & determinabile. Alterum vero quaſi poſterius, & determinatio præcedentis. primum poteſt dici materia, & alterum forma. Materiæ enim eſt præcedere ſecundũ originationem, & determinari: formæ autem ſequi, & determinare: ſimiliter quòd eſt principalius, & actualius poteſt dici forma reſpectu potentialioris. Ad propoſitum. In fundamento relationis baptiſmi concurrunt ablutio,& verba, ſiue tã quam partes fundamenti ſecundum vnam opinionem, ſiue tanquam fundamentum, & circunſtantias fundamenti ſecundum aliam, Si primo modo: pars principalior in ſignificando ſunt verba, quia ſecundum Augu.lib. de doctri.chriſtiana: verba inter homines obtinuerunt principatum in ſignificando. Si autem ſecundo modo verba ſunt determinatiua, reſpectu ablutionis, & ſiue ſic, ſiue ſic: patet, ꝙ verba ſunt ſpiritualiora ablutione, aut alio ſigno viſibili, ideo ſecundum iſtas methaphoras dicuntur forma. Secundo notandum ſecundũ eundem Scot.vbi ſupra, quòd in ſacramentis eſt aliquid neceſſariũ dupliciter. Vno modo ſimpliciter ex parte ſacramenti, ſine quo videlicet non eſſet ſacramentum. Alio modo ſecundum quid ex parte miniſtri, ſine quo videlicet miniſter diſpenſando ſacramentum peccaret. Hoc autem ſecundo modo forma neceſſaria in baptiſmo in tota Eccleſia Romana eſt illa, quæ poſita eſt in titulo quæſtionis: illam enim impoſuit eccleſia Romana ſeruandam miniſtris. Apud Græcos vero forma talis eſt, Baptizetur ſeruus Chriſti in nomine patris, & filij, & ſpirituſſancti. amen. Loquendo uero de forma neceſſaria ex parte ſacramenti, dicendum, quòd non eſt eadẽ quantum ad omnia verba cũ prædicta forma videlicet. Ego

baptizo in nomine patris &c. quod patet, quia Græci ſub alia forma baptizant, & tamen baptiſmus apud eos habet efficaciam ſicut apud nos. Tertio notandum ſecundum eundem Sco. quia in prædicta forma ſunt aliqua verba principaliter ad eam pertinentia, & aliqua non principaliter. Illa enim forma exprimit miniſtrum, actum, & ſuſcipientem. Non eſt autem neceſſarium miniſtrum exprimi, quia non eſt in verbis Chriſti Math. vltimo. Alia vero duo neceſſe eſt exprimi, licet alio modo exprimi poſſint. Poſſet enim actus exprimi verbo alterius modi, quàm indicatiui, & ſuſcipiens vocabulo alterius perſonę, quàm ſecundæ. Ratio autem huius neceſſitatis ſumitur ex illo verbo Math. vltimo. Baptizantes eos &c. Vbi exprimitur actus, & ſuſcipiens. Quarto notandum ſecundum Sco. vbi ſupra, quòd ſicut ſecundum phil. quadruplex eſt mutatio, ſcilicet ſecundum ſubſtantiam: qualitatem: quantitatem, & vbi, ſic in iſtis verbis poteſt fieri quadruplex variatio: videlicet ſecundum ſubſtantiam alia verba ponendo pro iſtis: ſecundum quantitatem apponendo, vel ſubtrahendo: ſecundum qualitatem, auferendo aliquam terminationem requiſitam ad congruam locutionem, et ſecundum vbi tranſponendo. De quacunque autem iſtarum variationum dicendum, quod ſi varians intendit vti verbis quibus vtitur, tanquam forma baptiſmi præciſa, non baptizat, quia deficit intẽtio vtendi verbis, quibus vtitur tanquam forma eccleſiæ. Intendit enim vti verbis illis aliqualiter variatis tanquam forma preciſa baptiſmi: ſupponendo vero quòd non deficiat intentio vidẽdum eſt ex parte verborum in ſe, quæ iſtarum variationum ſtare poſſit, cum forma, & quæ non. De prima igitur variatione dicẽdum, quòd poteſt intelligi dupliciter, vel ꝙ aliquod verbum aliud ſecundum quid ponatur loco alicuius verborum, puta alia vox ſub eadem ratione ſignificans, vel aliud verbum ſimpliciter, ſcilicet alia vox, & aliud ſignificatum habens. Et hoc iterum dupliciter, quia vel habet ſignificatum omnino diſparatũ, vel eſt ſignificatum habens in re idem ſubſtractum. Et hoc dupliciter, vel exprimit diſtinctè tres perſonas ſub aliis rationibus, vel illæ perſonæ ſignificantur implicite. Et hoc dupliciter, vel in toto collectiuo, ſicut in hoc nomine trinitas, vel in quodam importante perſonas ſecundũ correſpondentiam effectus ad cauſam, ſicut importantur per nomen Chriſti. Hoc enim nomen ſignificat filium ſecundum naturam humanam, qui vnctus eſt, & dat intelligere patrem a quo vnctus, & ſpiritum ſanctum, quo vnctus eſt. De primo autẽ quando videlicet eſt nomen aliud ſecundum vocem tantum: patet, quia manet eadem forma, quia in qualibet lingua poteſt fieri baptiſmus. De ſecundo autem ſcilicet quando eſt aliud nomen habens ſignificatũ omnino diſparatum, patet, quia omnino forma non ſeruatur. De tertio autem videlicet de noibus ſignificãtibus proprietates, & non perſonas

5. Phiſ. t. c. 7.

ſonas vt genitor. Dicendum, ꝙ non ſeruatur in eis forma, quia Chriſtus, voluit perſonas nominari nominibus perſonarum. De quarto, ſcilicet de nomine trinitatis dicendum etiam, ꝙ non ſeruatur forma, quia Chriſtus voluit explicitè tres perſonas exprimi. De quinto autem ſcilicet de nomine Chriſti. patet quia aliquando fuit licitum baptizare.
*Act.* 19. Actuum. xix. & x. Sed an modo aliquis eſſet baptizatus ſi ſic baptizaretur. dicendum primo, ꝙ ſic baptizās peccaret mortaliter in fringendo legem Chriſti baptizando in illa forma communi. In nomine patris, & filij, & ſpiritusſancti. In qua quidem lege licet diſpenſauerit pro tempore primitiuę eccleſię, quia fuit ratio diſpenſandi vt diuulgaretur nomen Chriſti tamen illa ratione ceſſante, ceſſauit diſpenſatio. Secundo dicendum, quòd dubium eſt an talis eſſet baptizatus. Circa quod tale remediũ habendum eſt ſicut, & in aliis dubiis, quòd baptizetur iſtis verbis præmiſſis. Si baptizatus es non te baptizo: ſed ſi non es baptizatus ego te baptizo. In nomine patris, & filii, & ſpiritusſancti. Et vniuerſaliter in omnibus dubiis ſunt tres maximè obſeruandę. Prima eſt ſi poſſibilitas adeſt tutiſſima via eſt eligenda. Secunda ſi non adeſt poſſibilitas viā tutiſſimę proxima eſt tenenda. Tertia eſt ceſſante impoſſibilitate cautę ſupplendum eſt ꝙ omiſſum fuerat. De ſecunda autem variatione principali, ſcilicet, ſecundum quantitatem dicendum, quòd ſi addatur aliquid repugnans verbis principalibus vel diminuēs illa nihil fit, quia non ſeruatur debita forma. Verbigratia. Si dicatur. In nomine patris maioris, & filii minoris. Si etiam interponatur aliqua alia conditio, vt pote ſi ego ſum epiſcopus, ego te baptizo. &c. Vel ſi oratio diſiungatur ut ſi dicatur. In nomine patris cogniti vel opinati. &c. Vel ſi ponatur alia ratio diſiunctiua eſt contra rationem formæ: quia diſiunctiua non ponit determinate alteram partem. De interpoſitione autem ſi interrumpat vnitatem debitam formę nō manet forma quando videlicet eſt longa interpoſitio. De ſubſtractione vero iam dictum eſt, quòd ſi ſubſtrahatur verbum aliquod de principalibus. Si autem ſubſtrahatur aliqua ſyllaba per ſincopam, non propter hoc deſtruitur forma. Non enim Deus, voluit determinare hominem ad verba in ſacramentis proferenda vltra illum modum, quo verba ſufficiunt ad exprimendũ cōceptum: ſufficiunt autem cum ſincopa. Hoc tamen multum eſt cauendum in verbis ſacramentalibus: De tertia autem variatione principali, ſcilicet ſecundum qualitatem quantum videlicet ad terminationes dictionum. patet per illud. c. Retulerunt. de conſe. diſt. iiii. Vbi Papa reſpondet de Sacerdote qui baptizauit, In nomine patria, & filia, & ſpiritualia ſancta, quòd ſi hoc fecerit eximperitia linguę latinæ, non intendens inducere errorem, vere baptizauit. Quòd intelligendum eſt, quando eſt talis incogruitas in fine dictionis quæ non prohibet quin poſſit capi conceptus ſignificatus per dictionem. De quarta vero varia-

ria-

riatione principali, ſcilicet ſecundum vbi. Dicendum, quòd aliqua tranſpoſitio omnino variat ſententiam orationis. ut ſi diceretur. Ego patris baptizo te in nomine filii. Et iſta tranſpoſitio impedit. Alia autem tranſpoſitio in qua tranſpoſita tenent quaſi eandem virtutem vt ſi diceretur. In nomine filii, & patris &c. Et iſta non impedit, quia licet congruum ſit ſeruare ordinem proferendo perſonas, & neceſſarium ſit quantum ad miniſtrum tamen non videtur neceſſarium ex parte ſacramenti, quia perſonæ quocunque ordine nominantur ſunt vnũ efficiens principale in baptiſmo, & vt ſic inuocantur. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Hæc forma baptiſmi. Ego baptizo te in nomine patris, &c. eſt omnino obſeruanda in eccleſia Romana neceſſario ex parte miniſtri, licet non ex parte ſacramenti. patet ex dictis. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecundum dicendum, quòd verba aliqua materialiter ſumpta poſſunt eſſe forma in aliquo ſacramento. Vel dicendum, quòd oratio eſt vera non pro tempore prolationis ſed pro vltimo inſtanti ſicut inferius dicetur in materia de Euchariſtia. Ad tertium dicendum, quòd illud pronomẽ (ego) non eſt ſimpliciter de neceſſitate formæ. Ad quartum dicendum, quòd Auguſti. ibi intelligit, ꝙ idem eſt genitor, & pater quãtum ad hoc quòd eſt dici ad alterum, ſed non ſunt idem quantum ad primum conceptum ſignificatum vtrobique, quia pater ſignificat primo, & per ſe ſuppoſitum in natura diuina genitor autem ſignat primo, & per ſe proprietatem.

*Vtrum ſola aqua ſit conueniens forma baptiſmi.*

*Scot.4.d.3.q.4. Tho.3.p.q.66. ar.3. Dur.4.d.3.q.4.*

Tertio quæritur. Vtrum ſola aqua pura naturalis, ſit cõueniens materia baptiſmi. Ar. quòd non, quia aqua artificialis habet eadem accidentia cum aqua naturali puta humiditatem, & perſpicuitatem, & huiuſmodi. Secundo. Aqua artificialis eſt ſubtilior elementari ergo non eſt aliquod mixtum. ergo eſt elementum, & non niſi aqua. igitur. Tertio. Aqua naturalis ex ſecundo Metheorum eſt ſubtilior aqua vſuali, ergo nõ poterit aqua vſualis eſſe materia baptiſmi. Contra. Iohan. iii. Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & ſpirituſancto. &c. Notandum ſecundum Scotum, quòd materiale proximum in ſacramento baptiſmi eſt ablutio viſibilis, nõ quidem ablutio quaſi formalis quæ eſt ipſe contactus corporis ab aqua, ſed ipſa ablutio effectiua facta ab aliquo abluente. Nec oportet, quòd ſit ablutio mouens ſordes a corpore, ſed ſufficit lotio in communi dicta corporis ab aqua alio hoc agente. Aqua autem eſt materia remota. Et huius ratio non eſt alia niſi, quia ſic inſtitutum eſt vt patet Iohan. iii. Quare autẽ ſic inſtitutum eſt, ſunt aliqua cõgruentia, quia videlicet aqua eſt frigida, fluida, lucida, & communis. Baptiſmus autem re- *Io.3.* *Io.3.*

pri-

primit ardorem concupiſcentiæ. & ordinatur ad flectendum rigorem inobedientiæ: & ad illuminandum claritatem fidei diuinæ, & communis eſt omnibus ſaluari volentibus. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Aqua naturalis, & pura eſt conueniens materia remota baptiſmi non autem aqua artificialis aut impura. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars probatur, quia aqua artificialis eſt alterius ſpeciei ſimpliciter ab aqua naturali. habet enim a tota ſpecie alias proprietates naturales. Pro tertia vero parte concluſionis notandum ſecundum Scot. quòd impuritas in aqua poteſt intelligi duobus modis. Vno modo propter mixtionem ſecundum iuxta poſitionem, vt aqua lutoſa dicitur impura: & hæc impuritas non prohibet quin ſit materia baptiſmi; dum tamen non impediat quin ſit conueniẽs ad lauandum, quia videlicet adhuc eſt aqua fluida. Alio modo, poteſt eſſe impuritas per alterationem extra ſpeciem aquæ, & ſic omnino non eſt materia baptiſmi. Ad primum argumentum dicendum, quòd & ſi habeat aqua ſimilia accidentia, habet tamen a tota ſpecie aliquod diſſimile, vel plura. Ad ſecundum dicendum, quòd licet aqua artificialis uideatur ſubtilior ratione virtualitatis actiuæ, per quam magis penetrat, nõ tamẽ ratione ſimplicitatis. Ad tertium dicendum, ꝙ non valet cõſequẽtia, quia aqua vſualis nõ eſt alterius ſpeciei ab aqua naturali.

*Vtrum paruuli baptizati recipiant effectum baptiſmi.*

*Scot. 4. d. 4. q. 2.*

## QVAESTIO QVARTA.

Qvarto quæritur. Vtrũ paruuli baptizati recipiãt effectum baptiſmi? Primo ar. quòd non, quia Marci vlt. dicitur. Qui non crediderit condemnabitur. ſed paruulus nõ poteſt credere nec etiam habere fidem, cum fides ſit ex auditu. ut habetur ad Romano. x. Paruuli autem non poſſunt accipere fidem: igitur. Item nullus recipit gratiam a Deo niſi aliquo modo ſibi coniungatur: ſed prima coniunctio ad Deum, eſt per fidem, ergo non habenti fidẽ nõ datur gratia in baptiſmo: ſed paruulus non habet fidem ante baptiſmum: ergo non datur ei gratia in baptiſmo. Contra. Auguſti. A paruulo recenter nato vſque ad decrepitum ſicut nullus prohibetur a baptiſmo: ita nullus eſt qui non moriatur peccato in baptiſmo: ſed nullus moritur peccato. niſi recipiat gratiam: igitur. Notandum, quòd error Pelagii fuit, ꝙ paruuli non habent originale peccatum: & ideo non ſunt baptizandi. Sed improbatio iſtius erroris ſatis patet ex his, quæ dicta ſunt in tertio tractatu de peccato originali. Hoc præmiſſo ponenda eſt talis concluſio. Paruuli ſunt baptizandi, & per baptiſmũ infunditur eis gratia. prima pars probatur per Augu. lib. de fide ad Petrum. Firmiſſime tene paruulos qui ſine ſacra- *Enchi. lib. 1.*

cramento

cramento baptiſmi tranſeunt æterno ſupplitio eſſe puniendos: quia originale peccatum carnali conceptione contraxerunt. Secunda pars patet per auctoritatẽ Augu.in Enchir. ſupra poſitam arguendo in oppoſitũ. Itẽ efficacius eſt ſacramentum baptiſmi quam circũciſio, ſed circunciſio ſic remouebat culpã, ꝙ conferebat gratiã: ut patet ex ſupradictis: igitur. Ad primũ ar. dicendum, quòd licet paruuli non habeant actũ credendi: poſſunt tamen habere habitum. Præterea dicendũ, quòd illud euangelicũ, qui non crediderit, &c. debet intelligi de adultis, Et cũ probatur, quòd paruuli non habent fidem eo, ꝙ fides eſt ex auditu. Dicendum, ꝙ illud Apoſtoli eſt intelligendũ de fide acquiſita: aut etiã de fide accepta pro actu credendi, & non de fide infuſa. Et ſi iterum inſtetur, ꝙ habens habitum põt vti eo cum voluerit non impeditus: ſed paruulus baptizatus non poteſt exire in actũ fidei: igitur. Dicendum, ꝙ maior eſt principaliter intelligenda de habitibus acquiſitis qui habilitant ad opus. Habitus autem infuſi ponuntur in anima ad eã decorandum, & configurandum Deo. Ad ſecundum dicit Sco. ꝙ nulli de facto datur gratia niſi per aliquã cauſam meritoriam quæ meretur coniunctionẽ eius primam cũ Deo. Et hæc cã meritoria eſt Chriſtus: ſed præter iſtam non oportet dare aliquam cauſam intrinſecam in recipiente qua coniugatur Deo antequã recipiat gratiam.

*Vtrum paruulus in utero poſſit baptizari.*

*Sco.4.d.4.q.5.*

## QVAESTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrũ paruulus in vtero põt baptizari? Ar. ꝙ ſic: quia filius paruulus in utero põt liberari a ſeruitute tẽporali ex manumiſſione matris: ergo, & a ſpirituali. Contra. Dicit Iſidorus, ꝙ qui natus ẜm Adã nõ eſt: renaſci per baptiſmũ nõ põt. Notandũ, quòd aliqui dicunt ſicut Petrus de Tarantaſia, ꝙ quia paruulus in utero matris ſit ei cõiũctus localiter tñ eſt cauſæ corruptionis ſuæ: iõ mũdari nõ põt. Sed cõtra hoc arguit Sc. ꝙ licet paruulus ĩ vtero matris ſit ei cõiũctus localiter: tñ eſt diſtinctus ab ea perſonaliter. Diſtinctio aũt perſonalis ſufficit ad diſtinctionẽ ẜm peccatũ non pctm. Itẽ ex hoc ſeqret, ꝙ paruulus ĩ vtero matris ſi poſſet habere baptiſmũ ſanguinis vel flaminis quorũ vtrũque eſt falſum. Quòd de baptiſmo flaminis patet Hier. j. de Hier. Et luce. j. de Iohãne baptiſta. De baptiſmo aũt ſanguinis patet: quia ſi quis perſequitur matrẽ grauidã eadẽ de cauſa perſequitur paruulũ in eis vtero: ergo ſi mater occiditur propter iuſtitiã: ſimiliter, & paruulus & extra vterũ nõ baptizatus pro iuſtitia vel fide occideretur, haberet baptiſmũ ſanguinis: ergo rationabile eſt dicere, ꝙ etiam occiſus in matris vtero pro ſimili cauſa habeat baptiſmũ ſanguinis. His præmiſſis ponẽda eſt talis cõcluſio. Puer exẽs in vtero matris ẜm omnes ſui partes baptizari nõ põt. Apparens vero extra vterũ ẜm aliquã partẽ baptizara

Margin notes: *4.d.4. q.3.* — *Ier. i. Luc. 1.*

ptizari poteſt. Prima pars probatur a Scot. quia baptiſmus eſt ablutio in aqua, ſed paruulus ſic in vtero matris lauari nō poteſt: quia non poteſt immediate tangi ab aqua. Et ex hoc ſequitur, ꝙ paruulus corio inuolutus, ita ꝙ aqua non tangeret corpus eius non eſſet baptizatus: ſimiliter proiectus de ponte non eſſet baptizatus, quia hoc non eſt ordinatum ad vitam, vel lotionem, ſed ad mortem. Secunda pars probatur ab eodem: quia in qualibet parte corporis eſt anima tota. Eſt tamen diſtinguendum, quia aut apparet pars principalis vt caput, & tunc eſt ſimpliciter baptizatus, nec oportet ipſum ſi naſcatur baptizare, aut apparet pars minus principalis, puta manus, vel pes: & tunc ſi naſcitur, viuus eſt ſub conditione baptizandus, quia in illa parte non ſunt omnes ſenſus, ſicut in capite. De tali autem ſi non naſcatur viuus, credendum eſt, quòd Deus ſuppleat id quod in potentia impedit, vnde talis ſepeliendus eſt in terra benedicta. Ad argum. dicit Scotus, quòd quantum ad ſeruitutem temporalem, filius dum eſt in vtero, non eſt diſtinctus a matre. Non enim habet dominus dominium in paruulo, niſi quia in matre, ſed quantum ad ſeruitutem, vel libertatem ſpiritualem non eſt ſimile, quia reſpiciunt diſtinctionem perſonarum.

*Vtrum adultus non conſentiens, poſſit recipere effectum baptiſmi.*

*Scot.4. d. 4. q.4.*

## QVAESTIO VI.

SExto quæritur. Vtrum adultus non conſentiens poſſit recipere effectum baptiſmi? Arguitur, quòd non, quia in baptiſmo fit quoddam votum abrenunciandi Sathanæ, & adhærēdi Deo: ſed nullus inuitus vouet: igitur. Contra. Dicitur extra de baptiſmo, & eius effectu. c. Maiores, qui terroribus violenter attrahitur, & ne detrimentum incurrat baptiſmi, ſuſcipit ſacramentum talis, ſicut & ille qui ficte accedit caracterem ſuſcepit chriſtianitatis impreſſum. Et ipſe tanquam conditionaliter volens, licet abſolute non velit cogendus eſt ad obſeruantiam fidei chriſtianæ. Notandum, quòd 4.d.4.
Sco. ſic diſtinguit de adulto. Aut q.4.
non vtitur ratione, nec vnquam fuit vſus vt fatuus, & furioſus a natiuitate, aut non vtitur nunc ratione, tamen quandoque eſt vſus, aut tertio nunc actualiter vtitur ratione: & tunc poteſt intelligi non conſentiens dupliciter vel negatiue, quia non habet actualiter conſenſum. Et contrarie, quia habet actualem diſſenſum. Et hoc dupliciter. Quia vel ſimpliciter diſſentit, aut ſecūdum quid. Et intelligendum eſt ſimpliciter, quod ille, qui vt fugiat aliquod incommodum vult licet ſecundum quid ſit nolens: hoc eſt ſub conditione nolens, quia videlicet nolet ſi poſſet alio modo vitare incommodum. His præmiſſis, ponēdæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Adultus non vtens ratione, nec vnquam uſus: & ſic non conſentiens negatiue, ſi baptizetur recipit effectum baptiſmi. Patet, quia

quia idem eſt iudicium de ipſo, & de paruulo: nulli enim Deus excludit remedium ad ſalutem. Dicit tamen Scot. quòd ſi ſperetur aliquando vſurus ratione expectandum eſt tempus illud, niſi immineat periculum, vt cum maiori reuerentia ſuſcipiat ſacramentum. Secunda concluſio. Adultus vtens ratione actualiter non conſentiens, ſed cõtrariè diſſentiens tam ſimpliciter, quàm ſm quid non recipit ſacramentum: patet, quia Deus per Sap. di. Prouer. iij. Fili præbe mihi cor tuum: non enim vult aliquem omnino inuitum aſcribi familiæ ſuæ. Eſt tamen aduertendum ſecundum Scotum, ꝙ quantum ad iudicium eccleſiæ iudicantis tantum de manifeſtis, & eum qui tacet conſentire præſumentis non reclamans proteſtando, videlicet ſuum diſſenſum cogetur ad obſeruantiam religionis chriſtianæ, nec in hoc fit ei iniuria, quia minus malum eſt ſibi, quòd inuitus ſeruet legẽ chriſtianam, quàm quòd impune permittatur agere contra eam: reclamans vero non cogetur. Tertia concluſio. Adultus ratione vtẽs ſecundum quid diſſentiens, ſed ſimpliciter conſentiens in ablutionem eo modo qua illam intẽdit facere Eccleſia, ſimpliciter recipit ſacramentum, quia ſimpliciter eſt volens: licet ſecundum quid nolẽs. Vnde ceſſante diſſenſu illo ſecundum quid non eſt iterum baptizandus. Et conformiter ad iſtas duas vltimas concluſiones dicẽdum eſt de adulto nunc non vtente ratione, qui tamen aliquando eſt vſus, quia ſicut dicit Scot. nunc ſupponitur habitualiter conſentiens, vel diſſentiens ſecundum quòd habuit actualiter in ſanitate ante impedimentum vſus rationis immediate. Quarta concluſio. Adultus ratione vtens, non conſentiens negatiue tantum recipit ſacramentum. Probat Sco. quia noluit Deus obligare hominem ad impoſſibile, vel ad nimis difficile, nunc autem non diſtrahi videtur nimis difficile homini pro ſtatu iſto, ergo &c. Ad argum. dicendum, quòd & ſi adultus baptizandus ex voto intendit renũciare diabolo, & pompis eius: tamen illud votum præcedens ſuſceptionem baptiſmi, non eſt de neceſſitate ſacramenti, ſed tantũ pertinẽs ad eius ſolemnitatem.

*Prou. 3*

*Vtrum adultus fictus recipiat effectum baptiſmi.*

*Scot. 4. d. 4. q. 5. Tho. 3. p. q. 69. ar. 10. Dur. 4. d. 4. q. 4.*

## QVAESTIO VII.

Septimo quęritur. Vtrum adultus fictus recipiat effectum baptiſmi. Arg. quòd ſic, quia dicitur Apoſ. Quotquot in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis: ſed nullus induit Chriſtum, niſi accipiendo gratiam qua fiat conformis Chriſto: igitur. Contra. Dicit Auguſtin. lib. de potentia. Omnis qui iam voluntati ſuæ arbiter conſtitutus eſt quando accedit ad ſacramentum fidelium, niſi pœniteat eum veteris vitę nouam non poteſt inchoare. Notandum, quòd ſicut dicit Scotus, fictus dicitur eſſe, qui aliquid oſtẽdit exterius, & habet aliud interius. Poteſt igitur aliquis in ſuſcipiendo baptiſmum,

ptiſmum, fictus eſſe dupliciter. Vno modo, quia oſtendit ſe velle ſuſcipere illam ablutionem eo modo quo intendit eccleſia eam conferre, & tamen habet oppoſitum in animo. Alio modo oſtendendo ſe eſſe diſpoſitum ad recipiendum ſacramentum, & tamen eſt indiſpoſitus interius, quia videlicet non habet rectam fidem, vel habet peccatum mortale: tunc in actu, vel præteritum, de quo nullo modo atteritur. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Fictus primo modo non recipit ſacramentum. Fictus vero ſecundo modo ſacramẽtum quidem recipit, ſed non gratiam ſacramenti. Prima pars patet, quia talis ſimpliciter eſt nolens reſpectu ablutionis ſacramentalis, ideo recedente fictione eſt baptizandus. Compellendus tamen eſt ab eccleſia ſeruare legem Chriſti. Secũda pars patet, videlicet, quòd fictus ſecũdo modo recipiat baptiſmum, quia intendit recipere, quod eccleſia intendit conferre, ideo ſuſcipit ſacramentum baptiſmi exterius, & caracterem interius: vt dicitur extra de baptiſmo, & eius effectu.c.maiores. Vnde talis recedente fictione non eſt rebaptizandus. Tertia pars videlicet, quòd talis ſic fictus non recipiat gratiam ſacramenti. Patet, quia Deus non iuſtificat nolentem ſecundum illud Auguſt. Qui creauit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te. Talis autem, qui habet actualiter obicem contra gratiã, diſſentit ipſi gratiæ, igitur. Vnde de tali intelligitur illud Sap. j. Spiritusſanctus diſciplinæ effugiet fictum. Recedente tamen tali fictione per veram pœnitentiã virtute baptiſmi, recipit gratiã delentem omnem culpam, & omnem pęnam ſatisfactoriam dẽpta pœna illius peccati, quod fuit cã fictionis, pro quo pęnitentia imponenda, nec ex hoc importat commodum cum in tempore intermedio proficere potuerit ad melius. Ad ar. dicit Scot. ꝙ omnis baptizatus induit Chriſtum quantum ad hoc, ꝙ Chriſti familiæ aſcribitur, ſed nõ induit Chriſtum per charitatem, & gratiam. Et primum quidem indumentũ poteſt dici cõe omnibus de familia. Secundum vero eſt indumentum filiorum, vel poteſt dici, ꝙ ille non eſt baptizatus in Chriſto, ſed in Chriſti nomine tantũ.

*Vtrum iam iuſtificati teneantur ad ſuſceptionem baptiſmi.*

*Scot. 4. d. 4. q. 6.*

## QVAESTIO VIII.

Octauo quæritur. Vtrũ iam iuſtificati teneantur ad ſuſceptionem baptiſmi? Primo arg. ꝙ non: quia non legitur de apoſtolis, nec de beata virgine, quòd fuerint baptizati. Itẽ ſi iuſtificatus baptizaretur fieret iniuria ſacramento, quod patet, quia iniuria eſt ſacramẽto, quod ipſum ſit ſignum falſum: ſed talis ſuſcipiens baptiſmum, facit hoc, quia caret ſignificato, quia tunc baptiſmus non dat gratiã: igitur. Contra. Iohan. iii. Niſi quis renatus fuerit ex aqua. Notandum, ꝙ ſicut recitat Scot. glo. ſuper illud Ioh. xiii. Qui lotus eſt &c. Videtur dicere, quòd apoſtoli fuerunt baptizati. Et hoc videtur probabile, quia nulla

la videtur neceſſitas, quòd Chriſtus cum apoſtolis in hoc diſpenſauerit. Nec per hoc fuiſſent efficaciores doctores eccleſię, immo minus efficaces. Similiter etiam ſupponendum eſt de beata virgine, niſi forte cum ea Deus diſpēſauerit, quando in conceptione filij ſui habuit illam plenitudinē gratiæ, ad quam Deus diſpoſuit eam peruenire. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Quilibet viator qualitercunque iuſtificatus niſi cum eo Deus diſpēſet poſt baptiſmum promulgatū per modum præcepti, tenetur ad baptiſmum. Probat Sco. Tum quia omnes ad legē Chriſti ſunt aſtricti, ideo debent recipere ſignum Chriſti: ſcilicet characterē baptiſmalem. Tum quia quilibet debet eſſe membrum eccleſię militantis, non ſolum latenter, ſed etiam patenter, ne ſcandalizet alios. Ad primum argumentū patet ex notabili. Ad ſecundū dicendum, quòd non fit iniuria ſacramento, nec per hoc fit, ꝙ ſit ſignum falſum, quia vel ibi confertur aliqua gratia de nouo per quam augetur præcedens: & tunc eſt ſignum practicum, vel nulla ſi iam erat prius gratia perfecta: & tunc etiam eſt ſignum practicum verum non reſpectu gratiæ in fieri, ſed in eſſe. Et ſimiliter reſpectu ablutionis interioris, non quæ tunc fit, ſed prius factæ.

*Vtrum baptiȥati recipiant æqualiter effectum baptiſmi.*

*Scot. 4. d. 4. q. 7.*

## QVAESTIO IX.

Nono quæritur. Vtrum baptizati recipiant æqualiter effectum baptiſmi. Arg. quòd ſic, quia effectus baptiſmi videtur magis dependere a miniſtrante, quàm a ſuſcipiente, ſed nullam ſortitur inæqualitatē ex parte miniſtrantis: igitur. Contra. Actus actiuorum ſunt in patiente diſpoſito. ii. de anima: ergo in magis diſpoſito perfectius recipitur effectus. Notandum ſecundum Scot. quòd cum ad effectum baptiſmi concurrat cauſa principalis, ſcilicet Deus, & cauſa meritoria, vt paſſio Chriſti. Et ipſe ſuſcipiens baptiſmū ex parte cuiuslibet iſtorum attēdi poteſt æqualitas, vel inæqualitas. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Omnes baptizati æqualiter recipiunt effectum baptiſmi quantum ad culpæ originalis remiſſionem, & quantum ad characteris impreſſionem. Primum patet, quia æqualis eſt culpa in omnibus originalis. Secundum patet, quia æque perfectus eſt character in vno, ſicut in alio, & æque perfecte impreſſus, ſcilicet indelebiliter: vt poſtea dicetur. Secunda concluſio. In recipientibus baptiſmum poteſt eſſe inæqualitas gratiæ receptæ ex parte cauſæ principalis. Probatur ſecundum Sco. quia licet Deus diſpoſuerit regulariter cōferre gratiam in baptiſmo: ita ꝙ nulli minorem, & illam dici poſſit conferri virtute baptiſmi, quia virtute veritatis illius ſigni, ſi non ſit obex in recipiente, & ex vi ſacramenti, non conferatur maior

maior tamen, quia Deus aliquos prædeſtinauit ad maiorem gloriam, & alios ad minorem. Hic eſt quòd aliquando in baptiſmo cõfertur maior gratia vni, quàm alteri ex beneplacito diuinæ voluntatis. Tertia concluſio. Ex parte cauſæ meritoriæ poteſt eſſe in baptizatis inæqualitas gratiæ ſuſceptæ. Probat Scotus, quia cũ Chriſtus nouerit omnes electos, & gloriam quam Deus diſpoſuit eis dare potuit efficacius offerre paſſionem ſuam pro illis quibus diſpoſuit Deus conferre maiorẽ gloriam. Quarta concluſio. Ex parte diſpoſitionis recipiẽtis poteſt eſſe inæqualitas gratiæ receptæ in baptiſmo in adultis, non autem in paruulis, ex parte ipſorum: licet bene ex parte miniſtrantis, vel aſſiſtentium. Primum patet, quia poteſt eſſe vnus adultus magis diſpoſitus per motum proprium ad ſuſceptionem gratiæ, quàm alius. Secundum patet, quia paruuli nullum habent motum proprium quo diſponantur ad gratiam. Tertium patet, quia in miniſtrantibus, vel aſſiſtentibus, vel parentibus vnius, poteſt eſſe maior motus propter quem Deus vni paruulo poteſt conferre maiorẽ gratiam, quàm alteri: ſed hoc non virtute baptiſmi, ſed meriti. Et quo ad hoc, vt dicit Scotus magis optandum eſt puerum baptizari a ſacerdote bono, quàm a malo. Ad argu. di. Sco. quòd baptiſmus plus dependet a miniſtro ad hoc, vt ſit ſacramẽtum, quia in eo ſimpliciter requiritur intentio non ſic in ſuſcipiente, quia quandoque non poteſt vti ratione, ſed quo ad hoc, vt hic effectus maior, vel minor ſuſcipiatur magis dependet a baptizato.

*Vtrum paruuli infidelium ſint baptizandi.*

*Sco. 4.d.4.q.9. Tho.3.p.q.68. ar.10. Dur.4.d.4.q.6.*

## QVESTIO DECIMA.

Decimo quæritur. Vtrum paruuli infidelium ſint baptizandi etiam inuitis parentibus. Ar. quòd non, quia aut redderentur parentibus, & tunc baptiſmus eorum eſſet in contumeliã fidei chriſtianæ, quia poſtea nutrirentur in errore parentum. Aut non redderentur, & tũc fieret parentibus iniuria, quia dum ſunt paruuli ius habent parentes in eis, & ideo contra iuſtitiam naturalem eſſet, quòd tales pueri baptizarentur, & detinerẽtur inuitis parentibus. Contra. Quilibet homo magis eſt Dei, quàm patris carnalis, ergo non eſt iniuſtum ſi pueri infidelium Deo conſecrentur per baptiſmũ inuitis parentibus. Notandum, quòd aliqui dixerunt ſicut Tho. & Richar. quòd non ſunt baptizandi filij infidelium inuitis parentibus propter rationem adductam in pede quæſtionis. Sed contra hoc dicit Sco. quòd licet forte illa ratio concludat de perſona priuata, quòd non poſſit paruulos infidelium auferre, & baptizare, non tamen videtur concludere de principe cui in regimine rei publicæ tales ſunt ſubditi. Nam in paruulo dominus habet maius ius dominii, quam parentes, ergo maxime debet princeps zelare, pro dominio

nio ſeruando ipſius Dei, & ſic non ſolum ſibi licet: immo debet auferre paruulos a dominio parentum infidelium,& applicare eos cultui diuino.Cum tali tamen cautela, vt parentes non per hoc inducantur occidere paruulos poſtquam illud cognouerint,immo quod plus eſt credendum eſt religioſe fieri, ſi ipſi parentes cogerentur minis, & terroribus ad ſuſcipiendum baptiſmum,quia eſto, quòd non eſſent vere fideles in animo,tamen minus malum eſſet eis non poſſe impune legem ſuam illicitā ſeruare, quàm poſſe eam libere cuſtodire. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio.Poſſent paruuli infidelium licite inuitis parentibus baptizare,nec vltra parentibus reddi,patet ex dictis. Ad argumen. patet ex dictis.

*Vtrum ſolus ſacerdos poſſit baptizare.*

*Scot.4. d.6.q.1.*

QVAESTIO XI.

VNdecimo quæritur. Vtrum ſolus ſacerdos cum intentione actuali poſſit aliquem aliud a ſe baptizare. Ar.quòd ſic,quia ſolus ſacerdos poteſt cōſecrare euchariſtiam, ergo & baptizare. Secundo ar. de intentione actuali, quia non minus requiritur actus interior ſacerdotis, quàm exterior: ſed actus exterior requiritur, puta prolatio verborum,& ablutio,ſimul ergo actus interioris intentionis actualiter requiritur. Tertiò ar. quòd poſſit aliquis ſeipſum baptizare, quia poteſt aliquis ſibiipſi euchariſtiam dare,vt patet in miſſa.igitur. Contra,quòd non ſolus ſacerdos baptizare poſſit de cōſecr. diſt.iiij: Romanus dicitur. Spiritus Dei miniſtrat gratiam baptiſmi etiā ſi paganus ſit,qui baptizat.Videtur etiam,ꝙ bonus angelus poſſit baptizare, quia poteſt eccleſia dedicare,quod maius eſt, ſicut patuit de ſancto Mic haele, qui prohibuit Epiſcopo ſuam eccleſiam dedicare, quia eam dedicauerat.Primo notandum,quòd cum quæritur. An ſolus ſacerdos poſſit baptizare,hoc poteſt intelligi dupliciter. Vel de facto ſecūdum legem communem a Deo inſtitutam, & ſic quodlibet humanum ſuppoſitū habens vſum rationis potens abluere, & verba ſacramentalia baptiſmi proferre,baptizare poteſt. Vnde ſequitur, quòd angelus baptizare non poteſt.niſi ſibi committeretur a Deo,ſecundum diſpenſationem. Alio modo de iure,& ſic ſolus ſacerdos ab eccleſia toleratus poteſt baptizare.preterquam in caſu neceſſitatis,in quo etiam de iure poſſunt alii baptizare. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Sco.intentio dicitur dupliciter.Poteſt enim miniſter intendere actum quem exercet,vel illum finem propter quem eſt exercendus. Vtraque autem iſtarum intentionum poteſt haberi tripliciter. Primo actualiter quādo quis habet actū elicitum,reſpectu eius,quod intendit.Secundo modo habitualiter quando habet habitum, vel poteſtatem inclinantem ipſum ad talem actum qualem poteſt habere dormiens. Tertio modo virtualiter quando videlicet aliquis exercet

actum in virtute intentionis actualiter præhabite. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt .i. ſolus ſacerdos de iure poteſt ſolemniter baptizare, ſed ſecundũ legem communem a Deo inſtitutam, poteſt de facto quælibet humana perſona habens vſum rationis baptizare. Prima pars patet, quia ſolis ſacerdotibus commiſſa eſt de iure ſolẽnis diſpenſatio ſacramentorũ tanquàm miniſtris Chriſti, ad quos pertinet aliquos aſcribere ad familiam Chriſti. ſecunda pars probatur, quia baptimus eſt ſacramentũ maxime neceſſitatis: ideo non fuit conueniens, vt arctaretur poteſtas baptizãdi ad perſonas determinatas, aut ad aliquem ſpecialẽ ſtatum, immo conueniens eſt, vt quicunq; habens vſum rationis, & potens abluere, & verba ſacramentalia proferre baptizare poſſit. ſecunda concluſio. In baptiſmo non ſufficit intentio habitualis, nec neceſſario requiritur intẽtio actualis, ſed ſufficit virtualis. Prima pars patet, quia actus baptizandi eſt actus humanus, requirens aliquando vſum, vel actum rationis in baptizante. ſecunda pars patet, quia Deus non obligauit miniſtrantem ad non diſtrahi in actu baptizandi, ſicut nec in alijs ſacramentis. Hoc. n. non eſt omnino in poteſtate hominis. Tertia pars ſatis ſequitur ex duabus primis, quia certum eſt, quòd requiritur intentio in miniſtro, ſic videlicet, quòd intendat facere id, quod facit Eccleſia, ſiue credat Eccleſiam aliquid facere, ſiue non, & non ſufficit habitualis, nec requiritur actualis, ergo ſufficit virtualis.

Tertia concluſio. Oportet verba ſimul proferri cum ablutione, vel ſimultate totali, vel partiali. patet, quia ſecundum Auguſtinũ oportet verbum accedere ad elementum, & ſic eſt ſacramentum. Quarta concluſio. Nullus poteſt ſeipſum baptizare. Ratio huius eſt inſtitutio Chriſti, & hoc inſinuauit Matth. vlt. Baptizantes (inquit) eos in alia perſona. Nõ enim dixit baptizantes vos. Et ratio huius eſt, quia in baptiſmo cõtrahitur cognatio ſpiritualis, quia baptizans efficitur pater ſpiritualis baptizati. Nullus autem poteſt eſſe pater ſuijpſius. *Matt. vlt.* Quinta concluſio. Vnus poteſt plures baptizare proferendo verba, & aſpergẽdo illos aqua, licet non, niſi occurrente neceſſitate, hoc fieri debeat, ꝙ hoc poſſit fieri videtur, quia probabile eſt, ꝙ Apoſtoli plures ſimul baptizabant, quia aliquando tria milia in die, ſicut in die Penthecoſtes, neque oportet ſemper exprimi ad neceſſitatem baptiſmi perſona baptizati in ſingulari, dicendo. Ego baptizo te, ſed in caſu neceſſitatis poſſunt plures exprimi in plurali, ceſſante tamẽ neceſſitate, debet ſeruari forma Eccleſiæ, dicendo. Ego baptizo te, & baptizando ſingularem perſonam. ſexta concluſio. Poſſunt eundẽ plures baptizare quilibet dicendo verba, & abluendo, hoc videtur probabile. Tum quia ſecundum dominum Inno. de off. miſſ. plures ſacerdotes poſſunt ſimul eandem hoſtiam conſecrare, ſicut conſecrante Papa ſimul conſecrant omnes Epiſcopi, & præsbiteri cardinales ſibi aſtantes. Tum, quia ſi vnus proferret verba, & ablueret cum inten-

intentione baptizandi ipſe baptizaret, ergo pari ratione quilibet, quia non videtur, ꝙ vnus impediat alium. Et tunc poſſet dici, ꝙ materialiter eſſent ibi plures baptiſmi licet vnus tantum formaliter, quia in omnibus iſtis fundatur tantum vnus reſpectus rationis, qui eſt ſignum ad gratiam ſignatam. Vnde patet, ꝙ idem non eſt pluries baptizatus. Et ſi inſtetur, quòd eiuſdem effectus non poſſunt eſſe plures cauſæ totales in eodem ordine. Dicendum, quòd licet hoc ſit verũ de cauſis, quæ ſunt realiter, & propriè cauſæ, nõ tamẽ de cauſis miniſtralibus. Tales.n. poſſunt eſſe plures eiuſdem effectus ſm beneplacitum Dei inſtituentis. Ad primum argu. dicendum, ꝙ non eſt ſimile, quia euchariſtia non eſt ſacramentum tante neceſſitatis, quante baptiſmus. Ad ſm neganda eſt maior: actus.n. exterior requiritur ex inſtitutione Chriſti, non ſic autem interior, quia facilius diſtrahitur baptizans ab actu interiori, quàm ab exteriori. Non ergo requiritur, quòd actu inſit, ſed ſufficit, ꝙ aliquando infuerit & virtualiter inſit. Ad tertium dicendum, ꝙ non eſt ſimile. Datio enim, & manducatio euchariſtiæ non eſt ſacramentum, ſed ſacramentalis.

*Vtrum in baptiſmo imprimatur caracter.*

*Scot. 4. d. 6. q. 9. Tho. 3. p. q. 63. ar. 3. Durand. 4. d. 4. q. 1.*

## QVAESTIO XII.

DVodecimo quæritur. Vtrũ in baptiſmo imprimatur caracter. Arguitur quòd non, quia circunciſio non impræſſit caracterem, ergo nec baptiſmus. Contra. Omne ſacramẽtum non iterabile imprimit caracterem, ſed baptiſmus eſt huiuſmodi, igitur. Primo notandum, quòd ſicut dicit ſcotus transferendo verbum ex verbo caracter idem ſignificat, ꝙ figura: sed in propoſito nomine caracteris intelligũt Theologi communiter quoddam ſpirituale impræſſum ſuſcipienti ſacramentum non iterabile. *4. d. 6. q 9.*

Et habet multas proprietates. Primo enim caracter eſt forma aſſimilatiua alteri habenti. Secundo eſt forma diſtinctiua a non habente, & iſtæ duę ſunt cões omni formæ, vel figuræ. Tertio caracter eſt ſignum rememoratiuum ſuſceptionis ſacramenti. Quarto eſt ſignum conformatiuum Deo. Quinto eſt ſignum obligationis ipſius recipientis ad obſeruantiam legis, cuius eſt illud ſacramentum, in quo imprimitur caracter. Sexto eſt indelibilis. Secundo notandum, quòd ſicut dicit ſcotus vbi ſupra, licet caracterem in eſſe animæ, probari non poſſit per rationem naturalem, neque etiam ex creditis manifeſtis, ſiue quæ ſunt explicitæ de ſubſtantia fidei. Poteſt tamen poni, quia non repugnat animæ talem habere formam. Neceſſitas autem ponendi caracterem eſt propter Eccleſiæ ſolam auctoritatem, habetur enim extra de hæreticis. cap. Ad abolendam. ſentiendum eſt de ſacramentis Ecccleſiæ, ſicut Romana ſentit Eccleſia. Romana autem Eccleſia videtur ſentire caracterem imprimi animæ in baptiſmo,

 ſicut

ſicut dicit Inno. 3. extra de baptiſmo, & eius effect. c. Maiores. Qui fictè accedit ab baptiſmum caracterem ſuſcepit chriſtianitatis impreſſum. Planum eſt autem, quòd talis gratiam non ſuſcipit. Et ibidem in fine. Tunc caracterem imprimit ſacramentalis operatio, cum obicem voluntatis contrariæ non inuenit obſiſtentem. Tertio notandū, ꝙ aliqui dixerunt quemadmodum Thomas, quòd caracter eſt forma abſoluta, quòd probant, quia acquiritur per aliquam ſui mutationem, ſed mutatio non terminatur, niſi ad aliquid abſolutum, nec poteſt dici, quòd mutatio illa terminetur ad gratiam, quia baptizatur aliquis, qui non accipit gratiam, ſed tantum caracterem. Item caracter eſt fundamentum multarum relationum realium, puta aſſimilationis diſtinctionis, & huiuſmodi, ſed relatio non eſt fundamentum relationis, tunc ei eſſet proceſſus in infinitum. Item relatio non eſt principium agendi, vel patiēdi, ſed caracter eſt poteſtas, & principium agendi, vel recipiendi aliquid in Eccleſia, puta conuenienter miniſtrandi, vel recipiendi aliqua ſacramenta. Sed iſtæ rationes non cogunt. Poteſt enim ad eās reſpōderi ſecundum Scotum. Primò ad primam, quod ad reſpectum intrinſecus aduenientem non eſt mutatio primo, ſed ſolum præſuppoſita mutatione in ſubiecto, vel extremo pœnes aliquid abſolutum, ſed ad reſpectum extrinſecus aduenientē poteſt eſſe mutatio primo. Ad ſecundam dici poteſt, quòd vna relatio realis bene eſt fundamentum alterius, ſicut ſuper vnam relationē fundatur ſimilitudo ad aliam eiuſdē ſpeciei, nec ſequitur ex hoc proceſſus in infinitum, quia aliqua eſt relatio vltima, in qua non poteſt fundari alia relatio realis. De relationibus tamen rationis bene concedendum eſt, quòd ibi poteſt eſſe proceſſus in infinitū, quia quælibet relatio, ſiue realis, ſiue rationis, poteſt vlterius fundare aliam rationis. Ad tertiam dicendum, ꝙ caracter, propriè loquendo, non eſt potentia actiua, vel paſſiua, quia ſine caractere abſolutè loquēdo, poſſet habens caracterem agere, vel recipere quicquid agit, vel recipit, ſed pro tanto dicitur poteſtas, quia habens ipſum ex ordinatione diuina eſt idoneus adminiſtrandum aliquid, vel ſuſcipiendum. Et de tali poteſtate non oportet, quòd ſit forma abſoluta, ſicut patet etiam in rebus humanis. Officialis enim poteſtatem habet exequendi officium ſententiando, & tamen nullam formam ex hoc recipit abſolutam, immo nec aliquā formam realem, ſed ſolummodo voluntas inſtituentis. Non obſtantibus igitur iſtis rationibus poteſt poni, vt dicit Scotus, caracterem eſſe tantummodo reſpectum extrinſecus aduenientem ipſi animæ a Deo immediate in ſuſceptione ſacramēti non iterabilis: ſic enim ponendo ſaluantur omnes conditiones, quæ communiter attribuuntur caracteri. Sed tamen dubium eſt quomodo poſſunt caracteres diuerſorum ſacramentorum ab inuicem diſtingui. Ad quod dicit ipſe Scotus, quòd ſicut ponendo caracterem formam abſolutam diceren-

cerentur diſtingui caracteres ſeipſis formaliter, ita ponendo ipſum eſſe reſpectum, licet ab aliquo extrinſeco diſtingui poſſint extrinſecè, tamen formaliter ſeipſis diſtinguuntur. Et ſi quæras quare ergo ſunt tantum tres caracteres. Patet ſicut dicit ipſe Scotus in politijs mundanis. Nullus enim habet determinatum gradum in familia regis, quia comedit, vel bibit, nec quia poſt offenſam Domini reconſiliatur ſibi, nec quia multiplicat perſonas in illa politia. Nam actus iſti communiter in eſſe poſſunt omnibus in quocunque ſtatu. Sed alium gradum habet aliquis quando recipitur in familia domini. Alium quando vlterius proficit, & conſtituitur miles ad defendendam rempublicam. Alium quando conſtituitur vt ſupremus ſub domino ad conſtituendum alios in gradibus determinatis. Sic in propoſito tria ſacramenta, ſcilicet euchariſtia ad nutritionem ſpiritualem, matrimonium ad procreationem corporalem, pœnitentia ad reconciliationem, in nullo certo gradu conſtituunt in Eccleſia. Sed primus gradus in Eccleſia, & quidem vniuerſaliſſimus eſt recipi in familiam Chriſti, quod fit in baptiſmo. Secundus ſpecialis gradus conſtituit militem ad defenſionem fidei chriſtiane, quod fit in confirmatione. Tertius conſtituit patrem, & paſtorem ad introducendũ alios in Eccleſia, quod fit in ordine. Et ſicut in politia mundana nõ congruit illas tres dignitates iterari, ita tria prædicta ſacramenta iterari non licet, ſiue decet. Quarto notandum ſecundum Scotum vbi ſupra, ꝙ ad quæſtionem factam dici poteſt, quòd ſicut nõ poteſt probari aliquam formam realẽ imprimi in ſuſceptione baptiſmi aliam a gratia, & virtutibus, neque per rationẽ naturalem, neq; per rationem euidentem ex creditis manifeſtis. Ita probari non poteſt caracterem ſi ponatur forma realis eſſe formam realem abſolutam, vel reſpectiuam, quia vtrunque ſaluari poteſt. Si autẽ ponatur reſpectus realis, dicendum eſt, quòd ſit reſpectus extrinſecus adueniens. Si autem ponatur forma abſoluta, neceſſe eſt dicere, quòd pertinet ad genus qualitatis, & poteſt poni in ſecũda ſpecie, vel etiã in prima. Licet enim in ſecũda ſpecie philoſophus non loquatur, niſi de potentia naturali, exemplificando tamen potentia ſupernaturalis, ſiue abſoluta, & accidentalis pertinere; bene poteſt ad illud genus intermedium ſub qualitate cum potentia naturali, ſicut & habitus ſupernaturalis pertinet ad idẽ genus intermedium, ſicut habitus naturalis. Nec eſt inconueniens, quòd habitus ſupernaturalis de difficili mobilis ſit principium agendi, vel reſiſtendi corruptiuo, & ſic habeat rationem potentiæ ſupernaturalis. Quinto notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus, licet aliqui puta Thom. poſuerint caracterem in eſſentia animæ, quemadmodum & gratiã, tamen probabilius eſt dicere caracterem eſſe in voluntate, ſicut in ſubiecto proximo. Tum, quia diſponit ad gratiam, quę eſt in voluntate. Tum, quia eſt ſignum obligationis ad obſeruationẽ legis.

Ad voluntatem autem præcipuè pertinet obligatio. Sexto notandum, q; ſecundum Scotùm colligi poteſt vna ratio baptiſmi colligens omnia, quæ ſunt ſimpliciter neceſſaria ad rationem baptiſmi. Et hoc dupliciter, vt ipſe dicit. Primo ponendo relationem ſigni, quam importat baptiſmus fundari in ablutione, vt in fundamento totali habente tamen habitudinē ad verba, & alia cōcomitantia, & ſic ratio baptiſmi poteſt poni talis. Baptiſmus eſt ablutio hominis viatoris actualiter, vel virtualiter conſentientis, vel nunquàm vſu liberi arbitrij diſſentientis facta in aqua elementari fluida ab alio, ſimul abluente, & proferente certa verba, actū, & ſuſcipientem cum inuocatione Trinitatis deſignantia proferente inquàm, tam in abluendo, quàm in proferendo intendente facere quod Chriſtus inſtituit faciendum, vel quod intendit facere Eccleſia chriſtiana. Alio modo ponendo relationem, quàm importat baptiſmus fundari in ablutione, & verbis tanquàm in fundamento totali inſtituto ad ſignificandum vnum effectum, & tunc poteſt poni completa ratio baptiſmi talis. Baptiſmus eſt ſacramentum ablutionis animæ a peccato, conſiſtens in ablutione hominis viatoris aliqualiter conſentientis, vel nunquam vſi libero arbitrio, factam in aqua elementari fluida cum prolatione verborū, actum, & ſuſcipientem cum inuocatione Trinitatis deſignātium ab alio miniſterialiter, ſimul abluente, & verba illa proferente, & intendit facere quod facit Eccleſia chriſtiana.

His pręmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt: In baptiſmo imprimitur caracter, patet ex ſecundo notabili. Item talem congruentiam ponit Scotus, quia congruit receptum in familia Chriſti diſtingui a non recepto per aliquod intrinſecum ſibi, licet enim Chriſtus poſſet diſtinguere ſine tali intrinſeco, tamen perfectior eſt diſtinctio eius & in ſe, & in comparatione ad Eccleſiam militantem, ſcilicet & triumphantem, ſi fiat per aliquam formam intrinſecam manentem, quàm ſi non ſic fiat. Secunda concluſio. Non eſt neceſſe ponere caracterem eſſe formam realem abſolutam, ſed probabiliter dici poteſt illū eſſe formam reſpectiuam, patet ex quarto notabili. Tertia concluſio. Congruum eſt ponere caracterem eſſe formaliter in voluntate, patet ex quinto notabili. Quarta concluſio. ſecundum potentiam Dei ordinatam, caracter eſt indelebilis, licet de potentia Dei abſoluta ſit delebilis. Primum patet, quia Deus ordinauit nunquàm delere ipſum ab anima quantuncunque peccatrice, & damnata, nō enim eſt incompoſſibilis culpæ. ſecundum patet, quia caracter eſt annihilabilis, cum ſit creatura. nihil enim creatum Deus de neceſſitate conſeruat, ſicut nec aliquid de neceſſitate creat. Quinta concluſio. ſacramenta caracterem imprimentia ſunt irreiterabilia, non quia caracterem imprimant, ſed quia Chriſtus ſic inſtituit: patet, quia ſi caracter eſt forma augmentabilis, non videtur quin poſſit ſacramentum reiterari, & caracter augmen-

augmētari ſicut gratia, vel ſi nō eſt forma augmentabilis, quare non poſſent ſimul eſſe in anima plures caracteres eiuſdem rationis? Sed alier ordinauit Deus ſcilicet, quòd baptiſmus, & cōfirmatio, & ordo ſint irreiterabilia, nec habeant effectum niſi ſemel circa aliquem. Et aſſignatur cōgruentia de baptiſmo quia eſt in remedium peccati originalis per ſe, quòd non habetur niſi ſemel. Item cum baptiſmus remittat culpam, & pœnā ſi iteraretur daretur hominibus occaſio, & incentiuum delinquēdi. Ad ar. dicendum, ꝙ concedi poteſt, ꝙ in circunciſione imprimebatur caracter ſicut in baptiſmo imperfectior tamen quemadmodum gratia circunciſionis differt a gratia baptiſmi. Et tunc ſi ponerentur illi caracteres eiuſdem rationis, tūc in ſuſceptione baptiſmi a circunciſo nō imprimeretur nouus caracter, ſed primus perficeretur vel ſi ſint alterius, & alterius rationis poſſent ſimul eſſe in eodē ſubiecto.

*Vtrum confirmatio ſit ſacramentum noue legis neceſſarium ad ſalutē.*

*Sco. d. 4. 7. q. 1. 2. Thom. 3. p. q. 71. ar. 1. Dur. 4. d. 7. q. 1.*

*De confirmatione.*

DEinde quærendum eſt de ſacramento confirmationis. De quo primo quæritur. Vtrum confirmatio ſit ſacramentum nouæ legis neceſſarium ad ſalutem. Primo ar. ꝙ non ſit ſacramentum nouæ legis, quia non confert gratim: illa enim gratia aut eſſet eadem cum gratia baptiſmali; & tunc his eadem gratia conferretur. aut alia gratia. & tunc duo accidentia eiuſdem rationis eſſent in eodem ſubiecto. ſecundo argume. ꝙ non ſit neceſſarium ad ſalutem, quia ſine confirmatione poteſt baptizatus ſaluari. Contra. quātum ad primū eſt auctoritas magiſtri in iiii. diſt. v. vii. Et quantum ad ſecundum ar. quia confeſſio fidei ad quam ordinatur confirmatio, eſt neceſſaria ad ſalutem. Primo notandum, quòd ſecundum scot. in iiii. diſtin. vii. ponit talem rationem confirmationis. confirmatio eſt vnctio hominis viatoris aliqualiter conſentientis, vel libero arbitrio nunquam vſi facta in fronte in figura crucis cum criſmate ſanctificato, & hoc a miniſtro idoneo ſimul cum intentione debita in ungente, & certa verba proferente, ſignificans efficaciter ex inſtitutione diuina vnctionem animæ per gratiam roborantem ad confitendum cum fiducia fidem chriſti. Et ſi dicatur, ꝙ Apoſtoli confirmantes non utebantur criſmate, nec inungebant, ſed imponebant manus. dicendum, ꝙ Apoſtoli non cōfirmabant ſacramentaliter, ſed æquipolenter conferentes ſpiritum ſanctum per impoſitionem manuum: vel, ꝙ diſpenſationem a Deo habebant illo tempore quod ſufficiebat pro ſigno ſenſibili impoſitio manuum, q. 1. 2.

quia ad eam ſequebantur aliqua ſigna ſenſibilia, vt deſcenſus ſpiritusſancti in ſigno ſenſibili, & donum linguarum, & huiuſmodi. Sed a tempore apoſtolorum ceſſantibus talibus miraculis neceſſarium fuit, & ordinatum a Deo, & ab apoſtolis diuulgatum vt in tali modo, & forma miniſtri confirmarent, licet non habeatur hoc expreſſe in ſcriptura. Secundo notandum, quòd conuenienter inſtitutum eſt, quòd criſma ſit materia remota huius ſacramenti. habet enim ſimilitudinem cum effectu huius ſacramenti. Criſma enim conficitur ex oleo, & balſamo. oleum autem nitorem habet, & ſupereminet liquidis, & eſt materia proxima incendii. per primum ſignificat caſtitatē, vel mundiciam per alia duo charitatem: per balſamum vero, quòd habet bonum odorem ſignificat bonam famam. Balſamo etiam corpora mortuorum condiuntur ne putrefiant: ideo ſignificat incorruptibilitatem. Per iſtam ergo materiā de oleo, & balſamo iuxta prædicta ſecundum Scot. ſignificatur, quòd cōfirmatus debet habere mundiciam charitatem: & bonam famam, quia ſine iſtis nō eſt multum auctentica confeſſio fidei Chriſtianæ. Tertio notandum quòd ſacramentum confirmationis neceſſarium eſt adulto nō quidem ſimpliciter, quia baptizatus per ſolum baptiſmum ſaluatur. vt patet de conſe.diſt.v. ſed ſecundum quid videlicet ad non contennendum, & pro tempore congruo ſuſcipiendum. Iudicaretur enim contemptus ſi omnimoda oportunitate habita non ſuſciperetur. Et hoc eſt quod dicitur, de conſe.diſtin.v. Omnes fideles poſt baptiſmum, per manuum epiſcoporum impoſitionem ſpiritusſanctum ſuſcipere debent vt pleni Chriſtiani inueniantur. Vnde extra de ſac.vnc.dicit gloſa, quòd non eſt plenus Chriſtianus qui contennit. His præmiſſis ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens materia confirmationis eſt criſma. patet ex ſecundo notabili. Secunda concluſio. Loquendo de baptiſmo, & confirmatione per ſe accipiendo quodlibet illorum præciſe; ſecundum illud quod pertinet ad ipſum baptiſmus eſt nobilius ſacramentum ſimpliciter, & confirmatio ſecundum quid. Prima pars patet. Tum, quia baptiſmus cōfert maiorē gratiā. Tū qa aperit ianuā. Secunda pars patet. Tū quia ſibi determinat nobiliorem miniſtrum, ſcilicet epiſcopum. Tum, quia nobiliorē habet materiam Tum etiam, quia conſtituit in gradu altiori, ſcilicet in ſtatu militis, licet non niſi præſupponendo baptiſmum. Tertia concluſio. Sacramentum confirmationis non eſt ſimpliciter neceſſarium ad ſalutem. patet ex tertio notabili. Ad primum argum. dicendū, quod gratia cōfirmationis adueniens gratiæ baptiſmali cedit, cum ipſa in vnam perfectiorem gratiam, & auget ipſam, & eſt eiuſdem rationis cum ipſa. Vnde patet, quod nec duæ gratiæ eiuſdem rationis diſtinctæ ſunt ſimul in anima licet hoc non videatur repugnare: nec eadem gratia totaliter his acquiritur. Ad ſecundum, patet ex tertio notabili.

*Vtrum ſacramentum confirmationis poſsit iterari.*

*Sco.4.d.7.q.4.*

SEcundo quæritur. Vtrum ſacramentum confirmationis poſſit iterari. Videtur, quòd ſic, quia morbus contra quem eſt iteratur. Poteſt enim aliquis poſt confirmationem fieri puſillanimis. igitur. Contra. Confirmatio imprimit caracterem. Notandum, ꝙ confirmatio non poteſt habere effectum ſuum circa eundem ſuſcipientem niſi ſemel, non quia ſit hoc neceſſariũ ex eo, quòd imprimit caracterem: ſed quia Chriſtus ſic inſtituit, & eccleſia hoc diuulgauit de conſe.diſtinct. 4. Nobis viſum eſt confirmationem ſicut, & baptiſmum iterari minimè debere. Eſt autem ad hoc congruentia vt dicit Scot. quia per iſtud ſacramentum inſtituitur aliquis in gradu determinato eccleſiæ, ſcilicet in gradu bellatoris. Dicit ergo Scot. quòd ſcienter iterans mortaliter peccat non tamen efficitur irregularis, quia non inuenitur in iure irregularitas inflicta iterantibus ipſum ſiue miniſtrando ſiue ſuſcipiendo. Secus eſt de baptiſmo de quo innenitur bene expreſſum de iure, extra de Apoſtatis ex literarum, quòd debet intelligi de iterante baptiſmum ſcienter, & aduertenter de facto Canoniſtæ tamen dicunt, quòd ſuſcipiens iterato quantuncunque ignorans quòd aliàs fuerit baptizatus incurrit irregularitatem, ſed tamẽ miniſtrans non incurrit ſi habet ignorantiam facti. Sed dicit Sco. ꝙ ſicut ignorantia excuſat miniſtrantem ita, & ſuſcipientem. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Sacramentum confirmationis non eſt iterabile patet ex dictis. Ad argum. dicendum, quòd morbus vt contra ipſum eſt in medicina non iteratur, licet aliter iterari poſſit.

*Vtrum Euchariſtia ſit ſacramentum nouæ legis.*

*Scot. 4.d.8.q.1. Tho.3.p.q.73. ar.1. Dura.4.d.8.q.1.*

*De euchareſtia.*

## QVAESTIO PRIMA.

COnſequenter inquirendum, eſt de ſacramento Euchariſtiæ de quo primo quæritur. Vtrum euchariſtia ſit ſacramẽtum nouę legis Ar. quòd nõ, quia ſacramẽtum nouę legis eſt ſignum gratiæ collatæ in eo, ſed euchariſtia non eſt huiuſmodi ſignum, quia manet in altari poſt conſecrationẽ, & nulli per ipsã datur gratia, ergo. Secundo, ſacramenta nouę legis efficiunt quòd figurant, non ſic euchariſtia, quia figurat verum corpus Chriſti contineri ſub illis. ſpeciebus ipſę autem ſpecies, hoc non efficiunt. Tertio. Sacramenta noue legis habent certa verba pro forma non ſic euchariſtia, quia verba quæ ſunt forma ſacramenti oportet ſimul eſſe cum ſacramento. verba autẽ euchariſtiæ non ſunt ſimul cum ea. Tum, quia euchariſtia manet illis verbis nõ manentibus. Tum, quia dum verba ſunt in prolatione, euchariſtia non eſt

ſed ī termimo prolationis. Quarto. Dicitur 4. metaphyſice. Quòd nó unum ſignificat, nihil ſignificat, ſed eucharistia non eſt unū ſacramentū, nec ſignificat vnū ſignificatū. Aliud enim eſt ſignum ſpecies panis quæ ſignificat corpus Chriſti, & aliud ſpecies vini, quæ ſignificat eius ſanguinē. Contra. De conſec. diſt. ii. In ſacramentorum oblationibus, & loquitur de euchariſtia Et ibidem. Nō oportet ī ſacramēto dñi. &c. Primo notandum, ꝙ ſm scot. ratio nominis euchariſtiæ talis eſt. Euchariſtia eſt ſacramētū corporis, & ſanguinis Chriſti, veraciter contenti ſub ſpeciebus panis, & vini, poſt conſecrationē factā a ſacerdote ſub certis verbis, cum debita intētione prolatis ex inſtitutione diuina, veraciter ſignificans Chriſti corpus, & ſanguinem, ſub illis ſpeciebus realiter contineri. Pro cuius maiori declaratione notat scot. in iiii.
q.I. diſt. viii. ꝙ corpus Chriſti pōt accipi ſtricte prout tantū includit partes animatas cuiuſmodi non eſt ſanguis, licet ſit in potentia propinqua vt cōuertatur in carnem animatā, & ſic corpus eſt aliquid aliud eſſentialiter a ſanguine, & ſic pōt eſſe aliquid ſignificatum, & per cōſequens aliquid eſt huius propriū ſignū. Alio mō pōt accipi vt includit omnia illa quæ pertinent ad totū corpus organicū ſiue ſint partes animatę ſiue non, vt humores, & ſpiritus, & hmōi. Et hoc mō ſanguis eſt aliquid corporis. Primo igitur mō accipiendo corpus, licet ipſū & ſanguis ſint diuerſa ſignificata. Primo tñ conſtituunt vnū ſignificatū totale quod eſt corpus, ſecūdo mō dictū. Et ita ſignum proprium corporis primo modo, & ſignum propriū ſanguinis poſſunt eſſe vnum ſignum, vnitate integritatis nō indiuiſibilitatis. Non enim nutrit ſufficienter cibus ſine potu, nec econuerſo. Ex dictis patet quadruplex differentia, & eccellentia huius ſacramēti ad alia, quarum triplex eſt in ſignificando. Prima eſt, ꝙ eſt ſimpliciter ueraciſſimum in ſignificādo, alia eñ ſacramēta veraciſſima sūt quātū ē de ſe, ſed tñ quādoque non habent ſuum effectū ſignificatum propter indiſpoſitionem ſuſcipientis. Iſtud autem nunquam caret ſuo ſignificato. Secunda eſt, quia quod ſignificat hoc ſacramentum illud realiter continet: alia vero non. Tertia eſt eccellentia ſignificati. alia enim ſacramenta ſignificant gratiam accidentalem inherentem ſuſcipienti, Iſtud autem ſignificat gratiam ſubſiſtentem, ſcilicet verū Chriſti corpus ibi exiſtens. Quarta differentia eſt in modo eſſendi, quia alia ſacramenta cōſiſtunt in uſu, & fieri ita, ꝙ ibi eſt idem ſacramentum, & perceptio ſacramenti, ſicut baptiſmus & perceptio baptiſmi, nec permanet aliquid quod ſit ſacramētum ceſſante tali uſu ſeu perceptione. Hoc aūt ſacramentum eſt quoddam permanens etiam ante vſum, & hoc congruū erat, quia Chriſtus parmanenter voluit eſſe nobiſcum. Secundo notandum, ꝙ materia conſecrationis corporis Chriſti eſt panis triticeus de farina videlicet triticea & aqua naturali elementari confectus Et ratio huius præciſa eſt, quia Chriſtus ſic inſtituit. ſed an requiratur, quòd panis ſit fermētatus vel azimus. Dicunt Græci, quòd

quòd neceſſario oportet panem eſſe fermentatum. Vnde etiam te nent quòd Latini nó conficiunt. Dicunt enim, quòd Chriſtus ſic inſtituit. ꝙ probant, quia, Chriſtus ſecundum ipſos paſſus eſt luna quartadecima vt impleretur figura legis de agno paſchali qui immolabatur luna quartadecima. Planum autem eſt, quòd die præcedente paſſionem, Chriſtus hoc ſacramentum confecit. Túc autem, ſcilicet luna tredecima panis fermentatus apud Iudeos erat in vſu. Secundo hoc probant, quia Iohan. xviii. dicitur, quòd iudei non introierunt in prætorium Pilati vt non contaminarentur, ſed manducarent paſcha. paſcha autem dicitur, agnus paſchalis, qui debebat mã ducari luna quartadecima ad veſperam. ergo luna quartadecima traditus eſt Chriſtus Pilato, & per conſequens luna tredecima confecit ſacramentum euchariſtiæ. Tertio. Iohan. xiii. dicitur, Ante diem feſtum paſchæ &c. Et quod ſequitur totum illud eſt de cœna, & inſtitutione euchariſtiæ ſed dies feſtus paſchæ dicitur dies manducationis agni paſchalis. Quarto. Math. 26. dicit, ꝙ iudei cócordauerũt occidere Chriſtũ dicentes. Non in die fœſto. qui dies fœſtus principalis erat luna decimaquinta. ut patet numeri. xxviii. Sed hæc opinio græcorũ eſt falſa. Vnde contra eos primo dicit Scot. quòd Chriſtus paſſus eſt luna decimaquinta: & per cõ ſequens fecit cœnam, & inſtituit ſacramentum luna quartadecima. Quòd probatur expreſſe per illud Math. xxvi. vbi dicitur, quòd prima die azimorum quæſierunt diſcipuli. Vbi vis paremus tibi comedere paſcha. Et Marci. xiiii. Primo die azimorum quando paſcha immolabãt dixerunt. Quo vis eamus, & paremus, ſcilicet vt manduces paſcha? Et luce. xxii. Venit dies azimorum in qua neceſſe erat occidi paſcha. Ex quibus omnibus patet, quòd prima die azimorum, ſcilicet luna quartadecima comedit Chriſtus agnũ paſchalem, & in craſtino fuit occiſus. Ex quibus apparet, quòd Chriſtus non confecit in fermẽ tato, ſed in azimo. Tunc enim iudei azimis vtebantur. Non eſt tamen de neceſſitate ſacramenti, quòd panis conſecrabilis ſit azimus, ſed abſolutè poteſt eſſe fermentatus. Azimus enim, & fermentatus non differunt ſubſtantialiter ſecundũ Anſelmum in ſuo libellu de fermẽtato, & azimo. Et ideo non negamus græcos veraciter conficere, quòd etiam patet, quia tempore Leonis Papæ fuit conſtitutum ad tempus, quòd conficeretur in fermentato. Et hoc ad extinguendum hereſim Ebionitarum qui dicebant, quòd neceſſarium erat Chriſtianos iudaizare, & per conſequens Paſcha ſuum in azimo conficere ſicut fecerunt iudei. Ceſſante vero illa hereſi, rediit eccleſia occidẽtalis ad primam conſuetudinem quæ eſt conformis inſtitutioni chriſti, & promulgationi factæ per eius vicarium Petrum. Non eſt igitur de neceſſitate ſacramẽti conficere in azimo: ſed hoc eſt de neceſſitate miniſtri in eccleſia latina. Et forte etiam grauiter peccant græci qui non ſe conformant eccleſiæ Petri, maxime cum hic habeatur fun-

*Ioa. 13.* *Math. 26.* *Math. 26.* *Luc. 22*

da-

damentum ſolidum, quia ſic Chriſtus inſtituit hoc ſacramentum celebrandum, licet non neceſſario, quin aliter fieri poſſet. Ad probationes autem Græcorum ſoluendas, notandum ſecundum Innocentium de officio Miſſæ, parte.iij.c.iiii. quòd Paſcha multipliciter accipitur. Vno modo pro ſolemnitate azimorũ, quæ erat Luna.xv.primi menſis. Secundo modo pro die in cuius veſpere comedebatur agnus paſchalis Luna videlicet.xiiii.Tertio pro hora determinata immolationis agni. Quarto pro ipſo agno, qui immolabatur. Quinto pro panibus azimis, qui comedebantur per totum tempus ſolemnitatis azimorum. Ad primũ ergo, ſcilicet ad figuram de agno paſchali, qui immolabatur Luna.xiiii.& figurabat Chriſtum. Dicendum, quòd non fuit figura mortis Chriſti quantum ad tempus determinatum occiſionis agni, licet bene quantum ad occiſionem. Vel dicendum, quòd illa fuit figura immolationis Chriſti in ſacramento altaris, quod fuit inſtitutum Luna.xiiii. Ad ſecundum dicendum, quòd Ioh.xviii. accipitur Paſcha non pro agno paſchali: ſed pro pane azimo. Ad tertium dicendum, quòd ibi ſumitur paſcha non pro die immolationis agni, ſed pro die ſolemnitatis, quæ erat Luna.xv. Ad quartum dicendum, quòd iudęi non perfecerunt ſicut concordauerant quãtum ad tempus, vel diem: ſed in die feſto Luna.xv. De materia autem conſecrationis ipſius ſanguinis dicendum, quòd eſt vinũ naturale de vite,& nullũ aliud. Et principalis ratio eſt, quia Chriſtus ſic inſtituit: bona autem congruentia eſt, vt dicit Sco. quia ſecunda pars principalis nutritionis, id eſt potius principaliter conſiſtit in vino, vt in potu principali, vt habetur de conſec.diſt.ii. Vinum autem debet eſſe expreſſum de vua, quia quandiu liquor eſt in vua magis habet rõnem comeſtibilis, quàm potabilis. Huic autem vino apponere aquam non eſt neceſſarium ſimpliciter de neceſſitate ſacramenti, quia etiam quando appoſita eſt, non conuertitur in ſanguinem, niſi prius ſit conuerſa in vinũ. Et ideo modica aqua eſt ponenda. Græci autem non apponunt aquam, vt dicit in no. parte.iij. Eſt tamen aqua de neceſſitate miniſtri propter præceptum Romanæ Eccleſiæ. Vnde etiam Chriſtus vinum cui mixta aqua fuit conſecrauit: iuxta illud Damaſc.in.iiij. Chriſtus calicem ex vino & aqua tradidit diſcipulis. &c. Congruentia autem eſt propter miſterium, vt ſignificetur populus vniri Chriſto, ut patet de conſecratione, diſtinctione ſecunda. Cum omne. Tertio notandum ſecundum Scotum, quòd nulla verba ſunt forma euchariſtiæ, ſed verba aliqua dicuntur forma conſecrationis euchariſtiæ. Sunt autem duæ conſecrationes partiales, & vna totalis vnitate integritatis, non indiuiſibilitatis. Sunt ergo diſtinctæ formæ partiales, quarum etiam vna eſt efficax, ſiue alia. Verba autem conſecrationis corporis ſunt quattuor, videlicet, hoc eſt corpus meum. Coniunctio enim non eſt de eſſentia formæ, ſed ponitur ad continuandum, ne verba quæ ſunt de forma, proferantur

4. d.8.

tur ſine præcedentibus. Hæc enim verba ſine præcedentibus prolata, ex vi propria non ſignificarent corpus Chriſti ibi contineri, immo de vi ſermonis ſignificaretur corpus loquentis ibi contineri. Verba autem ſacramẽtalia ex vi verborum debent ſignificare illud quod efficitur ex vi verborum ſacramenti. Licet ergo illa præcedentia verba non pertineant eſſentialiter ad neceſſitatem conſecrationis, ſunt tamen neceſſario præmittenda ex vi ſermonis, vt iſta verba (hoc eſt corpus meum) dicantur in perſona Chriſti. De verbis autẽ conſecrationis ſanguinis, dubiũ eſt, quia formam qua vtimur, nullus euangeliſtarum recitat. Et Græci alia forma vtuntur dicentes. Hic eſt ſanguis meus, qui pro vobis, & pro multis in remiſſionem peccatorum eſt effuſus. Non eſt tamen dubitandum, vt dicit Scot. quin forma noſtra ſit certa. Multa enim tradita ſunt eccleſiæ ab Apoſtolis, quæ non ſunt ſcripta in euangelio. Euangeliſtæ enim intendebant narrare rem geſtam, non autem tradere formam conſecrandi. Dicit præter ea Sco. quòd non eſt nobis traditum certitudinaliter omnino quòd ad formam conſecrationis ſanguinis pertineant alia verba præter iſta (hic eſt enim calix ſanguinis mei) ideo periculoſum eſt hoc aſſerere, de quo ſufficiens auctoritas non habetur. Non eſt autem periculoſum ignorare, quia videtur ignorantia inuincibilis. Ex hoc patet improbatio illius dicti minus diſcreti, quòd videlicet neceſſariũ eſt in quolibet ſacramento ſcire præciſe, quæ verba ſunt de forma ad hoc, vt quis conferat ſacramentum: hoc enim eſt manifeſte falſum, non ſolum in propoſito, ſed etiam in baptiſmo, & pœnitentia, & ſacramento ordinis. Certum eſt itaque, quòd ſacerdos intendens facere, quod facit eccleſia, legens diſtinctè verba canonis a principio vſque ad finẽ, vere conficit. Secura ergo eſt ſimplicitas proferre iſta verba ea intentione, qua Chriſtus ea inſtituit eſſe proferenda, videlicet, quæ ex Chriſti inſtitutione ſunt de forma, vt de forma, & quæ ad reuerentiam, vt ad reuerentiam. Certum eſt tamen, ꝙ illa verba (hæc quotieſcunque feceritis) nõ ſunt de neceſſitate conſecrationis. Tum quia non ſunt de neceſſitate in conſecratione corporis, nec ponuntur ibi, ergo neque ſanguinis. Tum quia Chriſtus illis verbis dedit Apoſtolis poteſtatem conficiendi. Tum quia ibi datur præceptum de vſu conſecrationis. Præceptum autem de vſu conſecrationis non eſt forma conſecrationis. Sed dubium eſt de illis verbis (noui & ęterni &c.) vſq; illuc (hæc quotieſcũq; &c.) Si ergo quęras, ſi ante omnia verba prolata contingeret ſacerdotem mori, nunquid habendus eſt ſanguis, vt vere conſecratus? Dicit Sco. ꝙ in hoc caſu, & ſimiliter ſi ſacerdos proferret hęc verba (hoc eſt corpus meum) non prædicens verba præmiſſa, non eſt adorandum niſi ſub conditione, ſi eſt vere conſecratum. Nec imminet periculum ſacerdotis, ſi non iteretur conſecratio, nec abſolute, nec ſub conditione, ſed ſacerdos poſt communionẽ ſuã in miſſa ſua poteſt illam recipere materiam ſub intentione conditionata.

ditionata. Quarto notandum, quòd ſicut di. Sco. vbi ſupra. Sacerdos profert illa verba quaſi materialiter, quia recitat ea ſicut a Chriſto dicta. Pro cuius declaratione notanda ſunt ſecundum ipſum Scotum multa præambula. Primum eſt, quòd conceptus, qui cauſatur per orationem prolatam, non habetur per eam, niſi in vltimo inſtanti prolationis totius orationis, patet, quia ante illud inſtans non habetur conceptus omnium partium orationis. Secundum eſt. Non in eodem inſtanti prolationis, vel tempore cauſari conceptum in audiente per orationem prolatam, & veritatem illius conceptus intelligi: patet, quia ſi dicã (Deus creauit mundum) conceptus huius orationis cauſatur in vltimo inſtanti, & tamen veritas eius, ſiue vnio illorum extremorum intelligitur pro primo inſtanti temporis. Non eſt igitur idem dicere in quo inſtanti concipitur oratio, & pro quo. Tertium eſt pro illo inſtanti denotantur extrema vniri, quod ſignatur per verbum copulans extrema: nihil enim aliud ẽ ibi, quod ſignificet tempus. Quartum eſt verbum cuiuſcunque temporis poteſt ſignare tempus, vel inſtans: patet, quia alioquin non poſſet exprimi conceptus de vnione præſenti præterita, & futura: quandoque enim talis vnio non poteſt eſſe niſi in inſtanti, & quandoque non eſt niſi in tempore. Poteſt ergo dici, quòd totus intellectus complexionis, ſiue propoſitionis intelligitur pro vltimo inſtanti prolationis, & pro illo demonſtrat illud, quod tunc eſt ſub iſtis accidentibus, videlicet hoc ſingulare ens, vel ſingulorem ſubſtantiam. Verum eſt autem, quòd illud eſt corpus Chriſti, nec propter hoc erit ſenſus propoſitionis (corpus meum eſt corpus meum) immo iſta (hoc eſt corpus meum) poteſt eſſe conuerſiua, ſiue effectiua; quia ſignificatiue agit pro illo inſtanti, pro quo conuertens realiter agit, non ſic autem eſt de alia. Eſt itaque ſenſus (hoc eſt corpus meum) id eſt hęc ſubſtantia eſt corpus meum, nec eſt oratio illa effectiua, ꝙ hæc ſubſtantia ſit corpus Chriſti, ſed quia hæc ſubſtantia, quæ eſt corpus Chriſti ſit hic, vel ꝙ ſubſtantia panis conuerſa eſt in corpus Chriſti. Quinto notandum, ꝙ ſicut dicit ipſe Sco. vbi ſupra, qualitercunque logicus ſaluet iſtam propoſitionem eſſe veram, ſecundũ prædicta, tamen non eſt oratio ſacramentalis, vt vera: ſed vt tale ſignum ſenſibile inſtitutum a Deo præcedens forte tempore, & ad minus naturaliter ſuam veritatem. Non eſt ergo oratio illa cõuerſiua, neque vt vera, neque vt falſa: ſed vt neutra, & prior veritate ſua. Iſta autem prioritas ſic patet, quia omne fundamentum prius eſt naturaliter relatione accidentali, ſed propoſitio, ſeu conceptus eſt fundamentum reſpectu veritatis, quæ eſt relatio accidentalis, quia poteſt ineſſe, & non ineſſe, ſicut poteſt eſſe conformis, & difformis rei. Tenendum eſt ergo pro certo, ꝙ illa oratio, vt ſignum vocale, & vt in fieri, eſt ſignum efficax, reſpectu conſecrationis, quia eſt diſpoſitio præuia, cui Deus ex pacto aſſiſtit ad cauſandum effectum efficaciter in termino: ſufficiat itaque

que miniſtro proferre orationem illam eo modo, quo Chriſtus inſtituit eam proferendam. Si autem quærat aliquis, quare in conſecratione ſanguinis ponitur calix. Dicit Sco. quòd ideo hoc ſit, quia conſecratur ſanguis in ratione potus: liquor autem non habet rationem potus, niſi vt in vaſe. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Euchariſtia eſt ſacramentum nouæ legis, cuius materia eſt panis triticeus, & naturale vinum de vite, patet ex dictis. Ad primum arg. dicendum, quòd Euchariſtia eſt ſignum gratiæ ſubſiſtentis. Ad ſecundum di. quòd maior eſt intelligenda, prout efficere idem eſt, quòd efficaciter ſignare, & non proprie. Ad tertium dicendum, quòd licet Euchariſtia non habeat verba pro forma, tamen eius conſecratio habet aliquam formam verborum, quæ poſſunt dici verba ſacramentalia, quia ad ſacramentũ pertinent tanquam forma conſecrationis eius, quæ conſecratio eſt inceptio ſacramentalis. Ad quartum patet ſolutio ex primo notabili.

*Vtrum corpus Chriſti ſit ſub ſpecie panis, & vini.*

*Scot. 4. d. 10. q. 1. Tho. 3. p. q. 75. ar. 1. Dur. 4. d. 10. q. 1.*

SEcundo quæritur. Vtrum corpus Chriſti ſit realiter, & veraciter præſens ſub ſpecie panis facta conſecratione? Et eodem modo poteſt quæri, de ſanguine ſub ſpecie vini. Arguitur, quòd non, quia maius non poteſt contineri a minori: ſed ſpecies eſt minor, quàm corpus: igitur. Secundo. Impoſſibile eſt aliquid contineri ſub aliquo de nouo, niſi facta mutatione aqua in continente, vel in contento: ſed nulla ibi ſit mutatio, quæ valeat ad propoſitũ, nec in ſpecie, quia ſolum per conſecrationem ſit ſine ſubiecto: nec in corpore Chriſti, quod non mutat locum ſuum in cœlo. Tertio. Aut corpus Chriſti ſub illa ſpecie eſt quantum, vel non quantum. Non poteſt eſſe non quantum, quia cum ſit quantum in celo, ſimul eſſet quantum, & non quantum. Nec poteſt eſſe quantum, quia non eſt ibi modo quantitatiuo: modo enim quantitatiuo non poteſt eſſe maius in minori. Quarto. Aut ibi pars corporis eſt extra partem, aut non; ſi ſic, ergo non eſſent omnes partes ſimul ſub eadem parte hoſtiæ. Si autem non ſit pars extra partem, ergo non eſt ibi quantum. Quinto. Si corpus Chriſti ſimul eſt ſub pluribus hoſtiis, ſequitur, quòd plures hoſtiæ ſunt ſimul, quod eſt falſum. Contra Mat. xxvi. & Luc. xxii. dicit Chriſtus, hoc eſt corpus meũ. Primo notandum, quòd aliquid dicitur eſſe in loco proprie, videlicet quod continetur a loco. Aliquid vero non ſic proprie, quia videlicet non continetur a loco ſicut Deus, cœlum, & anima. Poteſt itaque aliquid eſſe in loco præſentialiter tantum, ſicut Deus, & aliquid præſentialiter, & diffinitiue, ꝙ videlicet, ita eſt in vno loco, quòd non in alio. Aliquid vero eſt in loco præſentialiter diffinitiue, & circũſcriptiue, quod videlicet coextẽdit, & cõmẽſurat loco. Ad quodlibet

libet aũt iſtorũ vbi poteſt mutatio aliqua terminari nullo abſoluto aduenıente nec in ſubiecto mutato, nec in extremo terminatiuo talis habitudinis. Et quodlibet iſtorum, vbi eſt de prædicamento, vbi & per conſequens reſpectus extrinſecus adueniens. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. aliquod quantum poteſt intelligi habere duplicem poſitionem. Vnam, quæ eſt differentia quantitatis, & eſt poſitio partium in toto partium inquam quantitatiuarum in tota quantitate, & ſecundum hanc poſitionem dicimus, ꝙ vna pars quantitatis eſt extra aliam. Alia eſt poſitio, quæ eſt diſtinctũ prædicamẽtum, quod dicitur Situs: & eſt poſitio partium quanti in loco, vel in partibus loci, ſecundum quam vna dicitur eſſe in alio ſitu, quàm alia: & iſta poſitio eſt reſpectus extrinſecus adueniens: ſecundum ergo primam poſitionem partes ordinantur in toto, & ſecundum aliam in loco. Tertio notandum, ꝙ vna eſt opinio, videlicet beati Thom. & aliorum multorum, ꝙ Deus non poſſet facere corpus ſuum præſens ſacramentaliter ſub ſpecie panis, niſi conuerteretur ſubſtantia panis in ipſum. Vnde dicunt conuerſionem eſſe præciſam rationem talis præſentiæ alias fruſtra poneretur talis conuerſio, quia fruſtra fit per plura, quod æquæ bene, aut melius fieri poteſt per pauciora. Sed contra hoc arguitur ſecundum Sco. quia reſpectus extrinſecus adueniens, poteſt poni poſito fundamento, & termino, & agente applicante vnum alteri ſine quocunq; alio: ſed hic ſine conuerſione poteſt poni fundamentum, ſcilicet corpus Chriſti, & terminus, puta ſpecies, & agens applicans, ſcilicet Deus potens cauſare talem reſpectum. Item conuerſio ſubſtantiæ panis, & acquiſitio pręſentiæ corporis Chriſti, ſunt duæ mutationes, habentes duos per ſe terminos eſſentialiter diſtinctos, quorum vnus eſt prior natura alio. Terminus enim primæ eſt ſubſtantia corporis Chriſti, terminus autem ſecundæ eſt præſentia eius ſub ſpecie: igitur. Item nõ eſt minus poſſibile Deo facere quantitatem panis cũ corpore Chriſti, manente quantitate cum ſuo modo naturali, quàm ſine ſuo modo naturali: immo videtur facilius primum, quàm ſecundum: ſed Deus poteſt facere corpus Chriſti præſens quantitati panis manenti ſine ſuo modo naturali, ſcilicet ſine inhęrentia ad ſubiectum, ergo etiam cũ ſuo modo naturali, & per conſequens ſine conuerſione panis. Dicendum ergo, ꝙ abſolute loquẽdo, poſſibile eſt corpus Chriſti eſſe pręſens ſpeciei panis ſacramentaliter ſine conuerſione panis in ipſum, nec tamen fruſtra ponitur conuerſio panis. Ex ordinatione enim diuina ponitur, vt ſit aliquid pręuium, ſicut etiam Deus poſſet cauſare gratiam ſine ſacramento, nec tamen fruſtra ponitur ſacramentum. Patet itaque, ꝙ talis præſentia corporis Chriſti poteſt eſſe ſine conuerſione panis, & econtra poteſt eſſe conuerſio panis abſque præſentia corporis Chriſti, quia conuerſio non terminatur ad eſſe pręſens corporis Chriſti ſub ſpecie, ſed tantum ad eſſe corporis Chriſti ſubſtantiale, nec tamen eſt ibi corpus

corpus Chriſti abſque mutatione, quę dici poteſt impropriè localis. Licet enim corpus Chriſti non mutet locum, loquendo de mutatione deperditiua prioris loci, vel vbi in priori loco: puta in cœlo: bene tamen mutatione acquiſitiua alterius vbi: puta ſub ſpecie in altari: quę quidem ſpecies etiam mutatur aliquali mutatione ad nouam præſentiam realem, reſpectu corporis Chriſti. Quarto notandum, quòd opinio multorum eſt, quòd licet idem corpus poſſit eſſe in pluribus locis ſacramētaliter, vel etiam in vno loco localiter, & in alio ſacramentaliter, & hoc ſicut dicunt per accidens, ſcilicet per conuerſionem alicuius alterius in ipſum: tamen impoſſibile eſt, & implicat cōtradictionem, quòd idem corpus ſimul ſit in pluribus locis circunſcriptiuè. Et ad hoc adducunt multas rationes. Prima eſt, quia ſi idem corpus ſimul poſſit eſſe in diuerſis locis, eadem ratione in infinitis, ſi eſſent, quod eſt falſum. Hoc enim eſt ſolius Dei proprium ratione ſuæ immenſitatis. Secunda eſt. Locus circunſcriptiuus, & locatum cōmenſurantur. Tertia eſt, quia ſi eſſet in pluribus locis, eſſet extra terminos proprios, & extra terminos loci ſui, qui ſunt ſimul cum terminis proprijs. Quarta eſt. Quęcunque duo vbi circunſcriptiua poſſunt eſſe per ſe termini motus localis de vno in aliud: ergo ſunt incompoſſibilia formaliter. Quinta. Si idem corpus ſit in diuerſis locis circunſcriptiuè, oportet, quòd configuretur illis: ergo idem corpus figurabitur ſimul diuerſis figuris quod eſt impoſſibile. Sexta. Si ſic: ſequeretur, quòd idem corpus poſſet ſimul mutari ſurſum, & deorſum, & ſic ſibi ineſſent vbi contraria. Septima. Si poſſet idem alimentum eſſe in pluribus locis, poſſet ſimul ſumi a boue, & aſino, & conuerti in ſubſtantiam ipſorum: & ſic materia eius informari diuerſis formis, quod eſt impoſſibile. Octaua. Si corpus eſt in diuerſis locis: aut in omnibus, habet eandem formam, quam habet in vno, aut non: non poteſt dici, ꝙ non, quia ſequeretur contradictio. Et ſi dicatur, ꝙ ſic ſequuntur contradictoria multa. Primo, quia cum in vno loco poſſit calefieri per ignem iuxta poſitum, & in alio frigefieri per aquam ſibi appoſitam, ſequitur, ꝙ ſimul poterit eſſe calidum, & frigidum, & per conſequens calidum, & non calidum, quia ad contraria ſimul ſequuntur contradictoria. iiii. Methaphiſicæ. Similiter in vno loco poterit ex intemperie aeris informari, & in alio ex conuenienti diſpoſitione ſanum eſſe, & conſequenter in vno loco mori, & in alio viuere. Nona. Impoſſibile eſt idem corpus eſſe diſtans, & propinquum ſibiipſi, quod videretur ſi idem corpus eſſet in diuerſis locis. Decima. Idem temporale non poteſt eſſe in diuerſis temporibus: ergo nec idem locale in diuerſis locis. Sed contra hoc arguitur ſecundum Sco. non implicat cōtradictionem, plures reſpectus reales diuerſorum vbi circunſcriptiuorum ſimul fundari in corpore ad plura corpora circunſcribentia, quibus ſit realiter præſens circūſcriptiuè. Quamcunq; enim

t. c. 2.

enim rationem contradictionis aſſignaueris, eadem poterit aſſignari de diuerſis reſpectibus pręſentiæ realis ad plures ſpecies ſacramentales. Secundo. Non minus poſſibile eſt Deo facere vnũ miraculum ſolum, quàm duo, ſed ponendo idem corpus in pluribus locis localiter eſt vnicum miraculum, videlicet idem corpus eſſe in multis locis. Ponendo vero corpus Chriſti eſſe ſacramentaliter in locis multis, ſunt duo miracula, vt patet. Tertio. Sicut Deus poteſt conuertere ſubſtantiã panis in ſubſtantiam corporis Chriſti, ita & quantitatem in quantitatem. Sed hoc facto, ſicut corpus Chriſti eſt in pluribus locis ſacramentaliter, quando ſubſtantia tantum conuertitur in ſubſtantiam, ita eſſet corpus Chriſti in pluribus locis localiter, quia quantitas corporis Chriſti eſſet ibi terminus primus conuerſionis. Dicit ergo Scotus, quòd certiſſima maxima eſt, ꝙ Deo eſt poſſibile omne quod non includit euidenter contradictionem, & ad quod non ſequitur neceſſario contradictio, huiuſmodi autẽ eſt idem corpus eſſe in diuerſis locis localiter, vt patebit ſoluendo rationes. Hoc etiam patet ex intellectu terminorum. Cum enim dico idem corpus localiter eſſe in diuerſis locis, nihil dico ſupra corpus, niſi quendam reſpectũ extrinſecus aduenientem fundatum in quanto ad aliud quantum circunſcribens. Talem autem reſpectum plurificari ſuper idem fundamentum ad diuerſos terminos non implicat contradictionem. Verum eſt tamen, quod hoc fieri non poteſt virtute naturæ creatę non propter incompoſſibilitatem diuerſorum vbi circunſcriptiuorum in eodem corpore locato, ſed quia prætaxatus eſt agenti naturali talis modus agendi, vt non poſſit ponere vnum corpus in aliquo loco, niſi amoueat ipſum ab alio loco priori. Pro ſolutione autẽ motiuorum alterius opinionis ponit ipſe Scotus tres propoſitiones. Prima eſt. Quæcunque ſunt priora eſſentialiter ipſo vbi, vniformiter inſunt corpori exiſtenti in diuerſis locis, ſiue in vno loco, ita ꝙ variato, vel multiplicato ipſo vbi, non variantur, neque multiplicantur. Quæ vero ſunt poſteriora ipſo vbi, vel ſimul natura variantur ſecundum varietatem ipſius vbi: patet propoſitio, quia prius eſſentialiter non mutatur propter variationẽ poſterioris, ſed bene econtra. Secunda propoſitio. Sicut paſſum exiſtens in vno vbi, recipit formam a duobus agentibus ſibi approximatis, ſic ipſum in duobus locis exiſtens patietur ab eiſdem ſibi in illis duobus vbi approximatis, quod maxime eſt intelligendum de paſſione, quæ eſt ad formam abſolutam. Licet etiam concedi poſſit in formis reſpectiuis: eadem enim ponitur potentia actiua, & paſſiua, hinc, & inde ſufficienter approximata. Tertia propoſitio. Sicut corpus in vno, vbi exiſtens ſe haberet in ratione actiui ad diuerſa ſibi approximata in illo vbi, ſic ipſum vt exiſtens in duobus vbi, ſe habet ad eadem ſibi in illis vbi approximata: His præmiſſis ad primum motiuum dicendum, quòd ex hoc non ſequeretur ima-

men-

menſitas, vel infinitas corporis, ſi eſſet in infinitis locis, non enim virtute propria eſſet in illis, neque neceſſario eſſet ibi poſitis illis locis, quemadmodum Deus eſt ibi, ſed contingenter. Ad ſecundum dicendum, quòd non oportet locum, & locatum commenſurari ſecundum diſcretum, ſiue cõnumerari, licet oporteat ipſa commenſurari ſecundum continuum. Ad tertium dicendum, quòd non ſequitur, ꝙ ſit extra terminos proprios, vel extra terminũ propriè quantitatis, qua intrinſecè, & formaliter terminatur, licet exiſtens in vno loco ſit extra terminos alterius loci. Ad quartum dicendum, quòd diuerſa vbi non ſunt per ſe termini oppoſiti motus, vel mutationis, nec ſunt incompoſſibilia, ſed termini per ſe motus, vel mutationis ſunt affirmatio, & negatio. Vnde benè impoſſibile eſt, ꝙ aliquod corpus habeat aliquod vbi, in vno loco, & moueatur ad illud vbi, vel non habeat ipſum, ſed non eſt impoſſibile, quòd cum hoc ſit in alio loco. Ad quintum dicendum, quòd ſi figura dicat aliquam formam abſolutam, puta qualitatẽ in quantitate, argumentum non concludit, dato etiam, ꝙ vnius corporis non ſit, niſi vna figura, quia per vnam figuram poteſt cõfigurari pluribus locis ſimilis figurę, Præterea non apparet contradictio quare idem corpus non poſſit ſimul figurari pluribus figuris, ſiue ſimilibus, ſiue diſſimilibus. Si autem non dicat figura aliquid abſolutum vltra quantitatem, ſed dicat ordinem partium quantitatis, hoc eſt dupliciter, vel in toto, vel in loco. Si in toto, tunc non variatur figura ad variationẽ vbi, licet vbi varientur. Si autem dicat ordinem partium in loco, ſic oportet figuram variari, quia ſequitur vbi. Ad ſextum dicendum, quòd ſimpliciter loquendo plures mutationes eiuſdem rationis poſſunt eidem ſimul inesse aliquando virtute naturæ, ſicut idem aer ſimul illuminatur pluribus illuminationibus ad plura luminaria terminatis. Poſſibile eſt igitur virtute diuina, quòd idem corpus, ſimul moueatur ad plura vbi circunſcriptiua, ſicut eſt quòd ſimul mutetur ad plura vbi ſacramentalia. Dicendum præterea, ꝙ moueri ſurſum, & moueri deorſum non ſunt mutationes incompoſſibiles, quia non ſunt ad terminos incompoſſibiles, ſed impoſſibile eſt ſimul mutari mutatione acquiſitiua alicuius loci, & deperditiua eiuſdem. Poſſibile eſt tamen idem mutari ſurſum, & deorſum ante & retro. Ad ſeptimum dicendum, quòd argumentum non concludit. Idem enim eſſet iudicium de alimento a diuerſis animalibus in diuerſis locis, ſicut in vno loco, tunc enim, vel una uirtus totaliter vinceret aliam, & ſic totum uerteret in ſuum corpus, vel eſſent uirtutes æquales, & ſic æqualiter conuerterent de alimento. Ad octauum dicendũ, ꝙ habet in omni loco ſuo formam omnẽ, quam habet in alio. Et cum dicitur in uno loco poteſt calefieri, & in alio frigefieri. Dicendum ſi caliditas & frigiditas non poſſunt ſimul ſtare, per

quamcunque potentiam, ꝙ ſicut in vno loco non poteſt ſimul caleſieri & frigeſieri, ita nec in diuerſis. diuerſa enim actiua in diuerſis locis circa idē paſſum ſimiliter agerent, ſicut in eodem loco. Dicit tamen Iohann. de Baſſo, quòd non eſt impoſſibile contraria ſimul eſſe virtute diuina, & quòd caliditas, & frigiditas poſſunt ſimul eſſe in eſſe intenſo, ſicut in eſſe remiſſo. Præterea dicendu, mdato quòd corpus poneretur in diuerſis locis, iuxta agentia contraria non oporteret ipſum aliquid pati ab ipſis, ſicut nec in vno loco, quia Deus poſſet ſuſpendere actiones illorum agentium. Ad aliud autē inconueniens de ſanitate, & ægritudine dicendum, ſicut de prædictis. Ad aliud vero de morte, & vita dicendum, quòd mors eſt priuatio vitæ. Et ambo non poſſunt ineſſe eidem in pluribus locis, ſicut nec in vno loco. Sic igitur oportet dicere eodem modo, ſicut ſi corruptiuum, & conſeruatiuum eſſent præſentia alicui in eodem loco. Ad aliud etiam inconueniens, quod ſolet adduci, videlicet quòd in vno loco ſibi poſſet caput abſcindi, & non in alio. Dicendum, ꝙ cum abſciſio capitis dicat diſcontinuationē partium, ſicut & vulneratio, quòd vbicunque haberet caput abſciſum, vel vbique non abſciſum, ſicut in vno loco tantū. Vnde tempore paſſionis corpus Chriſti in pixide fuiſſet vulneratum eodem vulnere quo in cruce, non tamen prout in pixide, ſed vt cruce, vbi conuenienter erat ad vulnerationem ſibi infligendam. Ad nonum dicendū, quòd idem corpus non eſſet diſcontinuum ſi eſſet in pluribus locis, ſicut nec oportet, quòd duo corpora cōtinuentur, dato ꝙ ſint in eodem loco. Eſt præterea dicendum, quòd non eſt impoſſibile idem eſſe ſibi propinquum, & diſtans, ſicut nec habere plura, vbi in locis diſtantibus, vel propinquis. Ad vltimum dicendum, quòd non eſt ſimile, quia plura tempora non poſſunt eſſe ſimul, ſic autem non eſt de locis. Præterea dicendum, quòd æque cōcludit contra eſſe ſacramentaliter, ſicut contra eſſe localiter. His præmiſſis, ponendæ ſunt octo concluſiones. Prima eſt. Corpus Chriſti verè, & realiter continetur ſub ſpecie panis in ſacramento. Hæc concluſio eſt articulus fidei. Secunda concluſio. Corpus Chriſti non eſt ibi circunſcriptiuè, patet, quia nō extenditur, nec commenſuratur ſpeciei, nec loco ſpeciei quantæ. Item corpus Chriſti eſt totum in tota ſpecie, & totum in qualibet parte eius. Tertia concluſio. Corpus non eſt ſub ſpecie diffinitiue: patet, quia eſſe diffinitiue eſt ſic eſſe alicubi, ꝙ non alibi, ſed corpus Chriſti ſic eſt ſub ſpecie, quòd etiam eſt alibi, ſcilicet in cœlo, igitur. Quarta concluſio. Corpus Chriſti eſt ſub ſpecie præſentialiter: patet, quia realiter præſens eſt ſpeciei. Quinta concluſio. Sic eſt ibi corpus Chriſti, quòd partes eius ſunt extra ſeinuicem: patet, quia impoſſibile eſt eſſe quantitatem non habentem partem extra partem. Hæc eſt enim ratio quantitatis continuæ, ſed corpus Chriſti eſt ibi cum ſua

quan-

quantitate, igitur. Item ſi non habet partem extra partem, ſequeretur, quòd pars eſſet in parte, & ita oculus eſſet in dorſo, & pari ratione econuerſo, & ſic eſſet confuſio maxima. Sexta concluſio. Partes corporis Chriſti non ſunt in partibus hoſtiæ ſitualiter habentes poſitionem, ſecundo modo per comparationem ad tales partes: patet, quia pars habens ſitum per comparationem ad partem loci, neceſſario æquatur ſibi, ſed impoſſibile eſt, quòd partes corporis Chriſti æquentur partibus hoſtiæ, ſed neceſſario ſunt inęquales, igitur. Patet itaque, quòd totum corpus eſt in tota hoſtia, & in qualibet parte quantitatis hoſtiæ: non eſt autem in linea, vel puncto, vel in ſuperficie propriè, quia iſta non ſunt partes quantitatis hoſtiæ, quæ eſt corporeitas, quia corpus non componitur ex ſuperficiebus, nec ſuperficies ex lineis, nec linea ex punctis. Septima concluſio. Corpus Chriſti non eſt præſens ſpeciei panis virtute conuerſionis præciſe, patet ex dictis. Octaua concluſio. Poſſet corpus Chriſti eſſe in pluribus locis non ſolum ſacramentaliter, ſed etiam localiter, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd maior eſt vera de continentia circunſpectiua, & non de vbi præſentiali. Ad ſecundum dicendũ, quòd corpus Chriſti eſt ibi per aliquam mutationem in ipſo nõ deperditiuam, ſed acquiſitiuam, vt patet ex dictis. Ad tertium dicendum, quòd corpus Chriſti ſub ſpecie eſt quantum, & eſt ibi modo quantitatiuo, quia ibi habet partem extra partem.

6. Phi- ſicorũ. t. c. 9.

Ad quartum patet ex dictis. Ad aliud negatur conſequentia, quia corpus Chriſti non eſt eadem ſimilitate, vel præſentialitate præſens diuerſis ſpeciebus, sed diuerſis reſpectibus.

*Vtrum omnia, quæ conueniunt Chriſto, poſſint eſſe in ſacramento.*

*Tho. 3. p. q. 76. ar. 1. Durand. 4. d. 10. q. 2.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum omnia, quæ ſunt, vel cõueniunt Chriſto in cœlo, vbi eſt circunſcriptiue, poſſint eidem conuenire, vel ineſſe in ſacramento. Arguitur quòd non, quia corpori Chriſti in cœlo conuenit eſſe circũſcriptiue per rationẽ quantitatis, ſed in ſacramento non eſt in loco circunſcriptiue, igit. Secundo. Si ſic, ſequeretur, ꝙ in ſacramento poſſet ſentire, & intelligere, quod eſt falſum, quia nõ eſt ibi modo requiſito ad ſentiendum, vel ad intelligendum aliquid ex ſenſibilibus, quia nõ eſt ibi dimenſiue, nec in approximatione debita ad ſenſationẽ. Tertio. Si ſic, ſequeretur, ꝙ ſub ſacramento poſſet mouere, & moueri quod non eſt verũ, quia non eſt ibi modo cõuenienti ad mouendum. Contra. Niſi ſic, ſequeretur contradictio. Primo notandum ſecundum Scot. ꝙ totus Chriſtus prius potuit eſſe ſub ſacramento, quàm in vtero virginis per incarnationem, ita quòd actualis exiſtentia prius ſibi conueniret ſub modo ſacra-

mentali, quàm ſub modo naturali. Patet, quia in hoc nulla includitur contradictio, vnus etiam illorum non dependet ab alio, ideo poteſt indifferenter primo poni ſub quocunq; illorum. Vnde etiam Deus poſſet facere corpus Chriſti exiſtere ſub ſacramẽto tantum, ita quòd alibi non eſſet modo naturali. Item ſi hoc repugnaret, hoc videretur, quia corpus Chriſti accipit eſſe ſimpliciter per generationẽ ex ſanguinibus virginis, ſed iſtud non impedit, quia potuit corpus Chriſti formari a Deo ante generationem temporalẽ ex virgine, immediate producendo ipſum de eadem materia, quia materia non fit de nouo in generatione, ergo nõ oportuit, quòd primum eſſe ſubſtantiale haberet per generationem, & per conſequens prius potuit eſſe ſacramentaliter alicubi, ꝙ naturaliter, & tamen poſtea potuiſſet formari de ſanguinibus virginis. Et ita ſimpliciter incepiſſet eſſe ſub modo ſacramentali. Secundo notandum, quòd actiones immanentes ſunt omnes operationes ſenſuum, & ſimiliter intelligere & velle, vel nolle, & ſunt omnes entia abſoluta, licet habeant reſpectum aliquem accidentalem ad obiectũ, qui manet manente obiecto, & non manet non manente. His præmiſſis, ponẽdæ ſunt ſedecim concluſiones. Prima eſt. Omnis proprietas habitualis, quæ ineſt Chriſto in cęlo, vel ineſſe, poteſt ineſt ſibi, vel ineſſe poteſt ſub ſacramento, ſiue ſit proprietas abſoluta, ſiue reſpectiua. Patet, quia niſi ſic, ſequeretur contradictio, ſcilicet affirmatio, & negatio eiuſdem de eodem ſimul. Item niſi ſic hoc videretur, quia in ſacramento eſt modo incompoſſibili ad aliquid, quod ſibi conuenit in cœlo, vel econuerſo, ſed eſſe in ſacramento, non eſt incompoſſibile alicui compoſſibili cum eſſe in cœlo, nec econuerſo, quia nec iſta ſunt ſibi inuicem incompoſſibilia, ſimul enim Chriſtus eſt in cœlo, & in ſacramento. Secunda concluſio. Non eſt neceſſitas ſimpliciter, ꝙ ſi corpus Chriſti ſub modo naturali habet partes, & proprietates quòd eaſdem habeat ſub modo ſacramẽtali, nec etiã econuerſo. Primum patet, quia poſt reſurrectionem non erit euchariſtia. Secundum patet, quia poteſt eſſe corpus Chriſti ſub modo ſacramentali, & non eſſe ſub modo naturali, vt patet ex primo notabili. Tertia concluſio. Aliqua accidentia reſpectiua, licet inſint corpori Chriſti in ſacramẽto, nõ tamen vt in ſacramento. Patet, quia ratio eſſendi in ſacramento, non eſt ratio quare ſibi cõueniant talia accidentia, nec tales reſpectus ſunt habitudines ad ſacramẽtum, nec ineſſent corpori Chriſti ſi tantũ eſſet in ſacramento, ſic enim non ſibi conueniret vbi circumſcriptum, licet poſſet habere accidẽtia abſoluta, quæ tamen etiã poſſet habere dato, ꝙ non eſſet in ſacramẽto, nec etiã in cœlo, ſed extra cœlũ. Quarta cõcluſio. Licet corpus Chriſti ſit in ſacramento cũ ſua quãtitate, poſſet tamen Deus facere, quòd corpus Chriſti eſſet quantum ſub ſacramento, & ſua quantitas non eſſet præſens, licet ſubſtãtia corporis eſſet præſens. Patet, quia pręſentia ſubſtantiæ

tiæ hic, & præſentia quantitatis eius ſunt duæ præſentiæ contingenter ſe habentes inter ſe, & reſpectu tertii quòd eſt corpus Chriſti eſſe quãtum. Deus enim poteſt facere quamlibet ſine a'ia, & econuerſo, nec vna præſuppo nit aliam, nec eſt cauſa alterius per ſe nec econuerſo: & poteſt eſſe corpus Chriſti quantum ſine qualibet iſtarum. Si enim corpus Chriſti eſſet extra cœlum tamen adhuc eſſet quantũ,& neutrum eſſet hic præſens, nec ſubſtantia, nec quantitas: ſimiliter etiam vtrunque poteſt eſſe præſens hic dato, quòd corpus Chriſti non ſit quantum. Si enim ſepararet Deus accidẽs a ſubiecto manente Præſentia eius ad ſpeciem patet, quòd ſubſtantia, & quantitas eſſent præ entes,& tamen corpus Chriſti nõ eſſet quã tum. Quinta concluſio. Omnes ſenſitiuæ operationes quæ conueniunt chriſto in cœlo vel con uenire poſſunt electiuè vbi eſt uel eſſe poteſt localiter, inſunt ſibi vel ineſſe poſſunt ſub ſacramento, poteſt iſta concluſio pro bari ſicut prima. Item potentiæ non debent ſub ſacramento carere ſuis perfectionibus actualibus. Sexta concluſio. Operationes ſenſitiuæ ſenſuum exteriorum particularium non inſunt ſibi, nec ineſſe poſſunt primo in ſacramento, quòd ſi ſolum eſſent in ſacramento non ſibi cõ uenirent. ſed ſibi conueniunt primo naturaliter, vbi eſt circumſcriptiuè. Patet, quia in ſacramento non eſt modo conuenienti ad ſenſationem ſecundum diſpoſitionem ſitus in loco: corpus enim actiuum requirit paſſiuum ſibi approximatum localiter. Septima concluſio. Operationes potentiarum ſenſitiuarũ interiorum,& appetitus ſenſitiui poſſunt ſibi ineſſe primo in ſacramento. patet, quia ad tales operationes non requiritur com menſuratio operantis ad locum exteriorem quemadmodum in ſenſatione exteriori. Octauo concluſio. Chriſtus poſſet habere naturaliter ſub ſacramẽto intellectionem, & volitionem aliquam primo,& naturaliter, & ſecundario haberet ipſam vt in cœlo. Patet, quia aliquid eſt ſibi præſens ut in ſacramento, ꝙ non vt in cœlo ſicut ipſe ſpecies ſacramentales. Cognitio autem intuitiua requirit præſentiã primi obiecti quando fit naturaliter:poſſet igitur anima Chriſti intuitiuè intelligere aliquid primo hic præſens ſibi vt in ſacramento, & non vt in cœlo, & ſimiliter econuerſo aliquid primo vt in cœlo,quòd non ut in ſacramento, Nona concluſio. Quãcunque operationem terminat corpus Chriſti in cœlo exiſtens: terminat etiam in ſacramento, & econuerſo ita, quòd ſi poteſt uideri oculo corporali in cœlo poteſt uideri in ſacramento. Et hoc ſi videri dicat tantum termi nare viſionem. patet,quia alioquin ſequeretur contradictio. Decima concluſio. Nullus viſus corporalis ſiue glorificatus ſiue non poteſt naturaliter percipere corpus Chriſti eſſe in ſacramento ſicut nec poteſt cognoſcere ipſum abeſſe. Eiuſdem enim potentiæ eſt cognoſcere obiectum abeſſe, & adeſſe. ii. de anima. Viſus percipit lucem, & tenebrã; probatur autẽ concluſio ſic, quia non eſt ibi approximatio ſiue di

ſpoſitio viſibilis vt patet ex dictis. Non videtur tamen quare intellectus Angelicus vel intellectus animæ ſeparatæ non poſſit naturaliter intelligere corpus christi eſse ſub ſacramento, & intuitiuæ videre ſi eſset ſufficienter approximatus ſicut, etiam naturaliter poſſet cognoſcere unum Angelum ibidē exiſtentem: verum eſt tamen, quòd intellectuatoris vis, non poteſt naturaliter intelligere, & euidēter corpus Chriſti eſſe ibi, ſicut nec ſenſus percipere. dependet, enim ſua intellectio ex ſenſatis. Vndecima concluſio. Quemcunque motum, vel mutationē Chriſtus, pōt habere vel elicere in cœlo poteſt habere vel elicere in ſacramento patet, quia alioquin eſſet contradictio. Duodecima concluſio. Loquendo de mutationibus tranſeuntibus corpus Chriſti, licet in ſacramento moueatur ijſdē quibus in cœlo. Iſtæ tamen mutationes non conueniunt Chriſto primo vt in ſacramento. Patet, quòd tales mutationes naturaliter non conueniunt Chriſto niſi ſecundum, ꝙ eſt in loco circunſcriptiuè, quia talis approximatio vel præſentia in loco requiritur neceſſario ad mutari vel moueri corporis ab agente naturali. Decimatertia concluſio. Quæcunque mutatio tranſiens vel motus qui eſt vel ineſſe poteſt Chriſto in cœlo primo, & ut in cœlo poteſt ineſſe ſibi vt in ſacramento virtute diuina, & ſic primo in ſacramento ſola mutatione exceptа quæ terminatur ad eſſe in loco circunſcriptiuæ, & in aliis quæ neceſſario iſtam præſupponunt. Probatur concluſio, quia corpus Chriſti vt ſub ſacramento dato, quòd tantū eſſet ibi habet omnia neceſſaria ad recipiendum vel terminandum omnem talem mutationem vel motum: non enim reſpectu virtutis diuinæ requiritur talis approximatio circunſcriptiua in loco, & ſitualis qualis requiritur reſpectu agētis naturalis. Ex dictis ſequit̄, ꝙ datoꝙ mota ſpecie moueat̄ corpus Chriſti, & fiat preſens alteri loco cui, & ipſa ſpecies fit præſēs: tñ non mouetur a mouente ſpeciem, nec per ſe, nec per accidens, ſed a Deo tantum. mouēs enim aliquid non propter hoc mouet, nec per ſe nec per accidens illud ſuper quo non habet poteſtatem mouendi, quando illud aliud, nec eſt actus moti per ſe, nec pars eius, ſed eſt tantum coaſſiſtens per ſe moto non innitens ſibi neceſſitate, ſed mera voluntate alicuius alterius. Decimaquarta concluſio. Chriſtus vt in euchariſtia non poteſt vti aliqua potentia actiua corporea ut patet, quia omnis talis potentia requirit paſſum approximatum localiter ut patet. vii. phiſicorum. Decimaquinta concluſio. Chriſtus in euchariſtia poteſt vti quacunque potentia actiua ſpirituali patet, quia illa non requirit ad actionem, quòd habeat eſſe localiter. Poſſet ergo Chriſtus in euchariſtia illuminare Angelum præſentem. Decimaſexta concluſio. Chriſtus in euchariſtia poteſt habere actionem ſpiritualem ex parte principii, corporalem tamen ex parte termini. patet, quia Angelus habet potentiam motiuam ſecundum locum non organizatā quæ poteſt eſſe principium mouen-

uendi corpus ſecundum totum, non ſecundum partes, quomodo corpus noſtrum mouetur organicæ quęcūque autem anima intellectiua talem potentiam habet. Ad primum ar. dicendū, quòd quantitas non eſt formalis ratio eſſendi in loco circunſcriptiuæ, ſed eſt ratio fundamentalis. Et vlterius patet, ꝙ Chriſtus vtrobique exiſtens eſt in loco circunſcriptiuæ ſed, vbi circunſcriptiuum nō eſt habitudo ad ſacramentum, ſed ad cœlum. Ad alia patet ex dictis.

*Vtrum tranſubſtantiatio ſit poſsibilis.*

*Sco. 4. d. 11. q. 1. Thm. 3. p. q. 75. ar. 2. Dur. 4. d. 11. q. 1.*

Quarto quæritur. Vtrum ſit poſſibilis tranſubſtantiatio qualis dicitur eſſe trāſubſtātiatio panis in corpus Chriſti. Ar. ꝙ non, quia mutatio in ſubſtantiam, non eſt niſi generatio vel corruptio ſecundum Philoſ. Secundo, In omni mutatione manet aliquod ſubiectum commune, mutari enim eſt aliquid aliter ſe habere nunc quàm prius, ſed in tranſubſtantiatione nihil commune manet, igitur. Tertio In omni mutatione termini ſunt incompoſſibiles, ſed termini tranſſubſtantiationis poſſunt eſſe ſimul. igitur. Contra Ambro. de ſacramentis. Et habetur de conſecratione di. ii. reuera. Nō eſt minus dare nouas quàm mutare naturas rebus. Ex quo concluditur, quòd ſicut Deus, poteſt dare nouas naturas rebus quæ prius non erant, ita poteſt mutare naturas earū quæ præerant, & tranſubſtantiare vnam in aliam: Primo notandum, quòd tranſubſtantiatio, vt dicit Scot. eſt tranſitio totalis ſubſtantiæ, in ſubſtantiam. Totum autē dicitur, dupliciter. Vno modo dicitur integrum ex partibus Alio modo ſumitur pro qualibet parte cathegoricè, & ſincathegoricè. Primo modo dicitur, tranſitio totius in totum quando vni toti ex partibus ſuccedit aliud totum ex partibus. Et hoc modo dicit Ariſto. primo de generatione, ꝙ generatio eſt tranſmutatio totius in totum. Non ſic autem eſt in alteratione, quia totum per ſe vnum quod præceſſit alteratione manet in termino alterationis. Bene ergo dictum eſt in diffinitione tranſſubſtantiationis, quòd eſt tranſitio non totius, ſed totalis ſubſtantiæ in ſubſtantiam. totalis in quàm ſubſtantiæ ſicut termini deſinentis totaliter eſſe in ſubſtātiam ſicut in terminum totaliter incipientem eſſe. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Sco. in iiii. diſt. xi. propriè loquendo tranſſubſtantiatio non eſt mutatio vt patet ſatis ex primo, & ſecundo argumentis in pede quæſtionis: poteſt tamen dici mutatio extendendo nomen mutationis: ſicut enim ſecundum Philoſophū triplex eſt mutatio ſcilicet de nō ſubiecto in ſubiectum, & a ſubiecto in non ſubiectum, & a ſubiecto in ſubiectum. Et accipitur ibi ſubiectum pro ente poſitiuo, & non ſubiectum pro priuatione eius, ſic poteſt conuerſo extendendo ad mutationem ſupernaturalem diſtingui vt illa quæ eſt a non ſubiecto in ſubiectum dicatur creatio: quæ autem a ſubiecto in non ſubiectum annihilatio. quæ uero a ſubiecto in ſubiectum tranſſubſtantiatio.

Margin notes: 5. Phi. teſ. c. 7. — Phi. 5. t. c. 7.

Hic

His præmiſſis ponẽdæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Tranſſubſtantiatio eſt poſſibilis virtuti diuinæ patet quia in poteſtate Dei eſt totale eſſe vel non eſſe ſubſtantię creatæ, ergo ĩ eius poteſtate eſt conuerſio vnius in aliam. Secunda conclu. Tranſſubſtantiatio non eſt poſſibilis, virtuti creatæ. patet, quia nulla creatura poteſt agere ad ſubſtantiam niſi præcedente motu, vel mutatione diſpoſitiua ad terminum illius actionis habendum, vt uidetur, ſed ad terminũ trãſſubſtantiationis habendum non requiritur talis diſpoſitio. igitur. Tertia concluſio. Tranſſubſtantiatio non eſt propriè loquendo mutatio patet ex dictis. Et ſi ar. quia omnis tranſitus a contradictorio in contradictorium eſt propriè mutatio. Dicendum, quòd non omnis tranſitus a contradictorio in contradictorium eſt vere mutatio, immo requiritur, quòd ſit actus alicuiuus ſubiecti, vel materiæ manentis ſub vtroque termino. Præterea dicendum, quòd eſſe, & non eſſe panis non ſunt per ſe termini tranſſubſtantiationis, ſed eſſe panis, vel alterius tranſſubſtantiati, & eſſe termini in quem tranſſubſtantiatur aliquid. Quarta concluſio. Tranſſubſtantiatio ſiue conuerſio eſt eadem eſſentialiter ipſi termino ad quem. Conuerſum enim eſſe poteſt dici dupliciter. Vno modo pro termino a quo conuerſionis, & ſic accipitur communiter. Alio modo pro termino ad quem: & ſic conuerſum eſſe non eſt niſi eſſe terminans conuerſionem, ſicut dicimus generatum eſſe terminans generationem, & creatum eſſe terminans creationem. Et tunc quantum ad totum illud, quòd eſt poſitiua conuerſio paſſiua nõ eſt aliud quã terminus ad quẽ. Cõnotat tamen ſecundũ impoſitionẽ nominis terminatio vt definẽtem eſſe terminum a quo de nouo in aliud in quòd conuertitur ſicut creatio, & creatum eſſe ſunt idem: tamen creatio connotat non eſſe creati præcedens immediatè. Et ita non dicitur, ſemper res creari Et ſic non dicitur, ſemper eſſe conuerſio, vel aliquid conuerti quamdiu manet illud in quòd aliquid conuertitur, ſed in inſtanti defitionis illius, quòd in aliud conuertitur. Ad primum, & ſecundum ar. patet ex dictis. Ad tertium dicendũ, quòd licet termini trãſſubſtantiationis non ſint incompoſſibiles in eſſendo abſolutè, ſunt tamen ſimpliciter incompoſſibiles circa idem numero.

*Vtrum poſſit quodlibet ens cõuerti in quodcunque.*

*Scot.4.d.11.q.2. Dura.4.d.11.q.2. Tho.3.p.q.76.ar.4.*

Quinto quæritur. Vtrum poſſit quodlibet ens conuerti in quodcunque. Ar. quòd ſic, etiam creatura in deitatem, quia non repugnat perſonæ diuinæ terminare aliquam actionem realem ut patet in incarnatione cuius terminus erat verbum, ergo a ſimili in propoſito. Contra. Tunc natura diuina poſſet conuerti in aliud, quia termini illius mutationis poſſunt mutuo eſſe termi. Notandum ſecundum Scot, ꝙ aliquid aliquando eſt impoſſibile

ratione

ratione vnica, & aliquid duabus rationibus aut pluribus ut quantitas nequit eſſe qualitas ex vnica ſua propria ratione. In ente eius tantum conueniunt quantitas vero continua ex duabus, quæ autem ſunt impoſſibilia ex duobus dentur magis impoſſibilia quam quæ ſunt impoſſibilia ex vno. Sic igitur corpus nõ habet tot impoſſibilitates ut in corpus conuertatur, quot ſunt ut conuertatur in ſpiritum. Et ita vnum dicitur, impoſſibile, & reliquum poſſibile nõ ſimpliciter, ſed reſpectiuè, licet vtrunque ſit poſſibile Deo. Et hoc modo intelligendum eſt, quòd dicit. Aug. vii. ſuper gen. Et Boe. lib. de duabus naturis, ꝙ nullo modo conuerti poteſt corpus in ſpiritum, nec econuerſo. His præmiſsis ponenda eſt talis concluſio. Nõ poteſt creatura conuerti in deitatem, nec econtra, ſed in creaturis conuerti poteſt quodlibet in quodlibet. Primũ patet, quia nihil intrinſecum Deo ſubeſt diuinæ potentiæ cũ ſit neceſſe eſſe. Potentia autem diuina non reſpicit pro obiecto niſi poſſibile. Secundum patet, quia vtrum, ꝙ extremum in creaturis ſubeſt diuinæ potentiæ, & quantũ ad totale eſſe, & quantum ad totale non eſſe. Et ſi inſtetur, quia ſi abſolutum conuertatur in reſpectiuum, tunc reſpectus erit ſine fundamento, & termino. Dicendum, ꝙ nõ ſequitur, quia quodcunque conuertatur in aliud ſem per poſterius habebit ſuum proprium modũ exiſtendi, ſicut terminus a quo cõuerſionis habuit ante conuerſionem ſuum proprium modum. Ad argu. dicendum, ꝙ uerbum eſſe terminum alicuius actionis de genere actionis, ſed vnionis quæ relationem importat naturæ humanæ ad verbum.

s.d.36. q 1.

*Vtrum panis conuerſus in Chriſti corpus in Euchariſtia annihiletur.*

*Scot. 4. d. 11. q. 3. 4. Tho. 3. p. q. 75. ar. 3.*

## QVAESTIO SEXTA.

Sexto quæritur. Vtrum panis cõuerſus in Chriſti corpus in euchariſtia annihiletur. Arguitur primo, ꝙ non conuertatur panis in Chriſti corpus, q̃a dicit Auguſt. iii. de tri. Chriſti corpus dicimus quod ex fructibus terræ acceptũ ſumimus, ſed non eſt aliquid acceptum a fructibus terræ niſi panis vel vinũ. Secundo. Corpus Chriſti non accipit eſſe per iſtam actionem, quia tunc frequenter acciperet eſſe, ſed in omni mutatione poſitiua terminus ad quem accipit eſſe. Ergo corpus Chriſti, non eſt hic terminus alicuius mutationis ſeu actionis poſitiuæ. Tertio arg. ꝙ panis annihiletur, quia quòd præfuit, & nihil eius manet annihilatur: ſed panis præfuit, & nihil eius manet, quia nec materia, nec forma. igitur. Quarto. Quòd nihil eſt in ſe nec in alio, & præfuit, aliquid annihilatur. ſed panis poſt conuerſionem eſt huiuſmodi. igitur. Cõtra. quantum ad primum dicit Ambro. de ſacramentis. Et habetur de cõſ. diſt. ii. Panis eſt i altari.

tari. Vbi autem acceſſit conſecratio de pane ſit corpus Chriſti. Et quantum ad ſecundum ar. quòd panis conuertitur in corpus Chriſti, ergo non annihilatur. Primo notandum, ꝙ ſicut recitat Innocentius de officio Miſſæ. parte. iii. Circa ſacramentum euchariſtię tres fuerunt opiniones. Vna, ꝙ panis manet, & cum illo vere eſt corpus Chriſti. Alia, ꝙ panis non manet, & tamen non conuertitur, ſed deſinit eſſe, vel per annihilationem, vel per reſolutionem in materiam, vel per corruptionem in aliud. Tertia, ꝙ panis transſubſtantiatur in corpus, & vinum in ſanguinem. Quælibet autem iſtarum opinionum voluit ſaluare, ꝙ vere ibi eſt corpus Chriſti, quia iſtud negare, eſt plane contra fidem. Sed nunc tenet ſancta mater eccleſia tertiam opinionem, ſicut habetur manifeſte extra de ſum. tri. & fi. ca. firmiter credimus. Vbi dicitur, ꝙ corpus Chriſti, & ſanguis ſacramento altaris ſub ſpeciebus panis, & vini veraciter continetur. Et ſtatim ſequitur tranſubſtantialis pane in corpus, & vino in ſanguinem virtute diuina. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Sco. ad tranſſubſtantiationem vnius in aliud non plus requiritur, niſi quòd vterque terminus ſit ſubſtantia, & ſit in plena obedientia agentis, quantum ad totalem eſſe, & quantum ad totale non eſſe. Primus autem terminus iſtius mutationis non eſt materia ſola, nec materia ſub quantitate, quia tunc nó eſſet tranſubſtantiatio, ſed transaccidentatio, nec compoſitum ex materia, & anima intellectiua, quia in triduo fuiſſet eadem res huius ſacramenti, ſi ſacramentum tunc manſiſſet, & tamen anima erat ſeparata a corpore, ſed compoſitum ex materia, & forma corporeitatis, quæ manſit eadem realiter in Chriſto viuo, & mortuo, quæ eſt tanquã formale rei primo contentæ ſub euchariſtia ſemper, ex quo fuit euchariſtia inſtituta. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Iohannes de Baſſo, ad hoc quòd aliquid annihiletur, requiritur primo, quòd nihil per ſe intrinſecũ ſibi maneat in re. Secundo requiritur, quòd non maneat potentia paſſiua alicuius ſubiecti, de quo ipſum ſit educibile, vel forma eius. Vnde ſi aliqua forma manet in potentia ſubiecti, de qua poſſit educi per tranſmutationẽ illa non annihilatur. Tertio requiritur, vt actio per quam aliquid debet annihilari per ſe terminetur, ſicut ad terminum ad quem ad negationem ſimpliciter extra genus. Et per hoc patet quòd corruptio non eſt annihilatio, quia terminatur ad negationem in genere, vel ſubiecto, videlicet ad priuationem formæ in materia, & non ad negationem ſimpliciter. Quarto notandũ, ꝙ ſicut dicit Sco. iſtæ propoſitiones non ſunt veræ, panis eſt corpus Chriſti, aut panis ſit, vel factus eſt corpus Chriſti. Aut panis potuit, vel poteſt eſſe corpus Chriſti, aut econuerſo. Sed ſi vera debet eſſe prædicatio, oportet alterum extremum in obliquo accipere, denotando ordinem extremi ad extremum. Et hoc poteſt eſſe dupliciter. Vel cum hac præpoſitione ex, vel de, addita termino a quo, dicendo, ex pane vel de pane ſit corpus Chriſti.

4.d.41. q.1.

Alio

Alio modo addendo termino ad quem hanc prępoſitionem in, dicendo: vere panis tranſit in corpus Chriſti. Et omnes aliæ locutiones vere de virtute ſermonis ad alteram iſtarum reducuntur. Secunda autem eſt magis propria, quæ non denotat aliquod commune manere, ſicut aliquo modo denotat prima. Nulla autem propoſitio accepta cum mutatione, vel moueri etiam ponendo vnum extremum in obliquo vera eſt; vtpote panis mutatur in corpus, quia non eſt hic mutatio, vt ſupradictũ eſt. Tranſire autem ſeu verti abſtrahunt a ratione mutationis, quia ponunt habitudinẽ termini ad terminum, non denotando ſubiectum commune manere. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Omnino tenendum eſt non manere ſubſtantiam panis in hoc ſacramento, patet, quia ita tenet eccleſia, vt patet ex primo notabili. Ad hoc autem adduci poteſt congruentia talis, quia non eſt congruum, quòd illud maneat in ſacramento, quod per ſe non pertinet ad rationem ſacramenti: ſed ſubſtantia panis dato, quòd maneret non pertineret per ſe ad ſacramentum, quia non eſt per ſe ſenſibilis, ſed per accidẽs. Secunda concluſio. Panis conuertitur in corpus Chriſti: patet per Dam. li. iiii. dicentem expreſſe: ipſe panis, & vinum tranſit in corpus, & ſanguinem Chriſti. Tertia concluſio. Panis poſt conuerſionem non eſt aliquid, ſed nihil, patet, quia per conuerſionem totalem eſſe panis deſinit etiam totaliter. Quarta concluſio. Panis per conuerſionem non annihilatur: patet, quia per ſe terminus ad quem conuerſionis eſt aliquid poſitiuum: terminus autem per ſe annihilationis eſt negatio extra genus. Item, illud non annihilatur, quod non deducitur ad non eſſe ſimpliciter extra genus per mutationẽ, vel quaſi mutationem per ſe terminatam ad tale non eſſe, vt patet ex tertio notabili: ſed panis licet ex iſta conuerſione deducatur ad tale non eſſe, non tamen per aliquam mutationem per ſe terminatam ad tale non eſſe, ſed per conuerſionem per ſe terminatam ad eſſe corporis Chriſti, ſicut ad per ſe terminum ad quẽ, licet concomitãter habeatur tale non eſſe panis. Item, illud nõ annihilatur, cui ſuccedit aliquid poſitiuum reale per mutationẽ, vel quaſi mutationem, cum qua incipit non eſſe, ſed pani ſuccedit aliquod ens poſitiuum, ſcilicet corpus Chriſti virtute conuerſionis, cum qua panis incipit non eſſe ſimpliciter: igitur. Quinta concluſio. Panem prius conuerſum in corpus Chriſti, poſſet Deus reparare eundem numero, non de corpore Chriſti, ſed de nihilo: patet, quia quicquid vere eſt nihil ſimpliciter, & præfuit, Deus poteſt ipſum reparare de nihilo, vel non de aliquo, ſicut antequam eſſe potuit id creare de nihilo, ſed panis poſt conuerſionem eſt ſimpliciter nihil, & non ens, ita vere, ſicut ſi fuiſſet annihilatus, quòd autem nõ poſſit reparari de corpore Chriſti: patet, quia ſi panis reparatẽ primo de corpore Chriſti: aut hoc eſt per creationem, aut per conuerſionem, aut per generationem. Non per generationem

tionem, quia non præexiſtit materia panis illi reparationi. Nec per creationem, quia creatio eſt non de aliquo. Si ergo panis repararetur de corpore, non eſſet creatio. Nec per conuerſionem, quia ſicut nihil non poteſt conuerti in aliquid: immo oportet, quòd conuerſum prius fuerit ens etiam duratione antequam conuertatur: ita oportet, quod id in quod conuertitur ſit præexiſtens ſaltem ordine naturæ illi conuerſioni, quia aliquid non tranſſubſtantiatur in nihil, ſed in ens. Sexta concluſio. In panem ſic prius reparatum, poſſet Deus corpus Chriſti conuertere, patet ſatis ex dictis in quarta, & quinta concluſione. Septima concluſio. Si de corpore Chriſti repararet Deus eundem panem, non primo, ſed conuertendo corpus in panem iam reparatum hoc non poſſet eſſe ſine mutatione, vel quaſi mutatione corporis. Patet, quia conuerſio corporis in panem, non poteſt eſſe niſi corpus deſinat eſſe, quod non poteſt eſſe ſine mutatione, & tranſitu ab eſſe in non eſſe. Ad primum argumentum dicendum, quòd ſicut panis dicitur collectus ex granis: ita ſpecies remanentes dicuntur collectæ, quia ſunt aliquid ipſius collecti, & ita exponit Auguſtinus. Ad ſecundum dicẽdũ eſt, ꝙ hic eſt trãſſubſtantiatio non qua terminus accipit eſſe ſimpliciter, ſed qua accipit eſſe hic. Ad tertium dicendum, ꝙ oportet addere illi maiori, ꝙ ſimpliciter nihil ſuccedat, vt per ſe terminus. Ad quartum patet per idem.

*Vtrum accidens poſſit eſſe in ſacramento altaris ſine ſubiecto.*

*Sco. 4. d. 12. q. 1. & 2. Thom. 3. p. q. 75. art. 5.*

## QVAESTIO VII.

SEptimo quæritur. Vtrum accidens poſſit eſſe in ſacramento altaris ſine ſubiecto. Ar. ꝙ non, quia eſſe in alio per ſe cõuenit accidenti. Secundo ar. Poſterius eſſentialiter non poteſt ſine priori, ſed accidens eſt poſterius eſſentialiter ſubſtantia. ex. vii. Metha. igitur. Tertio. Dicit philoſophus in prædicamentis, ꝙ album, & albedo idem ſignificant, quia album ſolam qualitatem ſignificat, ergo eodem modo quantitas, & quantum, ſed impoſſibile eſt quantum eſſe, niſi cui quantitas conuenit, ergo impoſſibile eſt quantitatem eſſe ſine ſubiecto. Contra ſunt auctoritates ſanctorum. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. hoc vocabulum accidens poteſt accipi pro per ſe ſignificato: vel pro eo, quod denominatur ab iſto per ſe ſignificato, & hoc iterum dupliciter. Vel pro abſoluto, vel pro reſpectiuo ſiue reſpectu accidentali. Habentur ergo tria membra. Primum eſt de accidente quantum ad per ſe rationem accidentis. Secundum eſt de eo, quod denominatiue dicitur ab accidẽte, & eſt abſolutum. Tertium eſt de eo, quod denominatiue dicitur accidens, & eſt reſpectiuum.

*4. d. 12. q. 1. & 2.*

ſpectiuum. Secundo notandū, ꝙ inhærentia accidentis non eſt per ſe paſſio eius, ſed eſt accidēs per accidens. Et.n. inhærētia eſt reſpect⁹ quidā extrinſecus adueniens, & hoc ſaltem verum eſt de inhærentia cuiuſcunque accidentis abſoluti, quia dicit actualem vnionem illius abſoluti ad aliud abſolutum. Omnis autem talis vnio eſt reſpectus extrinſecus adueniens, non enim neceſſario conſequitur fundamentum etiam poſito termino. Poteſt enim Deus ſine contradictione ſeparare vtrunque, & ſeparatim conſeruare. Et ſi inſtetur, quærendo de illa inhærentia cū ſit accidēs per accidens, qua inhærentia inhæret accidenti. Vel.n. ipſa eſt eadē ipſi inhęrentię albedinis, & pari rōe fuit ſtandum in primo, vel illa inhęrentia inhęrentię eſt alia a ſuo fundamento, & ſic erit proceſſus in infinitum. Dicendum, quòd illa eſt eadem inhærētiæ albedinis, & ibi eſt ſtatus. Illa enim relatio eſt eadem fundamento, ſine qua fundamentum eſſe includit contradictionem. Contradictio autem eſt inhęrentia albedinis ad ſuperficiem eſſe, quin fundamentum ipſius inhærentiæ ſit, videlicet ipſa albedo, & etiam ipſa inſit huic fundamento, quia reſpectus non poteſt eſſe quin inſit fundamento. Propter rationem autem oppoſitam nulla inhęrentia formæ abſolute eſt ſibi eadem, quia non eſt ſimpliciter repugnantia illā formam ſimpliciter eſſe, & non eſſe. Tertio notandum, quòd aliqui dixerunt ſolam quantitatem in euchariſtia eſſe, & poſſe eſſe ſine ſubiecto. Si enim ſine quantitate eſſet albedo, eſſet quātitas ſpiritualis, quia indiuiſibilis. Alia autem eſt opinio, quòd nullum accidens poteſt eſſe ſubiectum alicuius accidentis, & ſic in euchariſtia quodcunque accidens eſt ſine ſubiecto. Accidens enim, vt dicit philoſophus iiij. Meth. non accidit accidenti, niſi quia ambo accidunt eidem ſubiecto. Sco. autem mediando inter opiniones prædictas diſtinguit de ſubiecto. Eſt enim ſubiectum vltimate terminans dependentiam alicuius, & ſubiectum terminans illam dependentiam proxime, licet non vltimate. Primo modo planum eſt, quòd nihil poteſt eſſe ſubiectum accidētis niſi ſubſtantia. Secundo modo poſſibile eſt aliquod accidens eſſe ſubiectum accidentis, & poſſibile eſt quodcunque accidens abſolutum eſſe vtroque modo ſine ſubiecto, ſed accidens relatiuum non eſt poſſibile eſſe ſine ſubiecto ſecundo modo, quia non eſt poſſibile, quòd ſit reſpectus inter duo, quin ſit alicuius, & ad aliquid. Non poteſt autem eſſe reſpectus alicuius ad aliquid, niſi inſit ei, cuius eſt reſpectus. Qui autem dicunt quantitatem eſſe aliam eſſentiam abſolutam ab eſſentia ſubſtantiæ corporeæ, & qualitatis, ſicut dicit communis opinio, habent dicere quantitatem hic eſſe ſine ſubiecto, ſed non qualitatem, eo, quòd qualitas eſt in quantitate, qualitas enim eſt extenſa, & non niſi per accidens tantum, ſcilicet ratione quantitatis. Qui autem dicerēt, quantitatem ſubſtantiæ corporeæ non eſſe aliud ab eſſentia talis ſubſtantiæ, & quantitatem coloris non eſſe aliud a colore dicerent qualitatem

tem hic non eſſe in quantitate, immo magis ponerent quantitatem qualitatis. His pręmiſſis, ponendæ ſunt nouem concluſiones. Prima eſt. Loquendo de per ſe ſignificato accidentis, contradictio eſt ipſum intelligere non eſſe in ſubiecto, & hac intelligendo vniformiter, ſcilicet ſi actu, actu: ſi aptitudine, aptitudine, patet, quia per ſe ſignificatū huius nominis accidens eſt quidam reſpectus ad id cui accidit. Et forte idem reſpectus quem importat, hæc dictio inhærens, ſed impoſſibile eſt accidentia eſſe, & inhærentiam non eſſe ſi actu actu, & ſi aptitudine aptitudine. igitur. Vnde ſequitur, ꝙ id, quod per ſe ſignificat hoc nomen accidens, eſt reſpectus extrinſecus adueniens. Non enim poteſt intelligi ratio eius ad ſe, nec tamen neceſſario conſequitur poſitionē extremorum, nec eſt inconueniens, quod id, quod eſt determinati generis denominet plura genera. Secunda cōcluſio. Loquendo de eo, quod denominatur a per ſe ſignificato accidentis, & eſt per ſe reſpectus contradictio eſt, quod ſit actu ſine ſubiecto, patet, quia reſpectus eſt eſſentialiter habitudo inter duo extrema: ideo reſpectus, vt reſpectus requirit ſubiectum, & fundamentum. Tertia concluſio. Illud, quod denominatur a per ſe ſignificato accidentis, & eſt quid abſolutum poteſt poni in eſſe, & non in eſſe actualiter, licet inſit neceſſario aptitudinaliter, patet, quia accidens abſolutum, vt abſolutum non requirit terminum, ergo ſi requirit ſubiectum oportet, quod ſit propter aliam eſſentialem dependentiam ad ipſum, ſed nulla eſt dependentia ſimpliciter neceſſaria alicuius abſoluti ad aliquid, quod nō eſt de eſſentia eius, niſi enim ad cauſam extrinſecam ſimpliciter primam, ſcilicet ad Deum: ſubiectum autem non eſt de eſſentia accidētis, quia tunc homo albus non eſſet ens per accidens, quod eſt contra philoſophum. c. de ente. Et. c. de vno. & c. vlt. Quarta concluſio. Virtute diuina poſſibile eſt omnem ſubſtantiam eſſe ſiue quocunque ſuo accidente, ſiue abſoluto, ſiue reſpectiuo: patet, quia quod eſt prius alio tempore non implicat contradictionem poni, vel manere ſine illo: ſed ſubſtantia, reſpectu accidentis ſui, eſt huiuſmodi, vt habetur vii. Methap. licet enim de facto ſubſtantia non ſemper ſit prior duratione ſuo accidente, tamen quantum eſt ex ratione ſubſtantiæ non repugnat, ꝙ ſit prior duratione: & certum eſt, ꝙ prior eſt natura, igitur. Item poteſt prima cauſa facere omnem effectū abſolutum ſine eo, quod nullo modo habet rationem cauſę, reſpectu illius, ſed accidens alicuius ſubſtantiæ nullam habet cauſalitatem ſuper ipſam. Cauſa enim prior eſt natura ſuo effectu, ſubſtantia vero prior eſt accidente. Quinta concluſio. Omne accidens abſolutum poteſt ſeparari a ſubiecto, & eſſe realiter ſine illo, patet, quia inhærentia accidentis abſoluti ad ſubiectum, eſt accidentalis, ſed poteſt eſſe ſubſtantia ſine accidente: igitur. Sexta concluſio. Accidens abſolutum ſeparatum a ſubiecto, nō habet nouum eſſe ſibi datum a Deo, patet, quia illud eſſe nouū eſſet ſubſtantia, vel accidens. Non

*Met. 5*
*Met. 7*
*Met. 7 t. c. 15.*

Non poteſt dici ſubſtantia, vt patet, nec accidens, quia ſicut primum accidens ſeipſo non exiſtebat, ita nec illud ſeipſo exiſteret, & ita eſſet proceſſus in infinitum. Septima concluſio. Quando accidens ſeparatur, non datur ſibi virtus aliqua ſupernaturalis, immo nihil nouum ſibi confertur, patet, quia vel illa virtus eſſet ſubſtantia, vel accidens. Nō ſubſtantia, vt patet. Nec accidens, quia tunc non plus per illā ſubſiſteret, quàm per ſeipſum, & eſſet proceſſus in infinitum. Dicendum itaque, ꝙ accidēs habet propriū eſſe actualis exiſtentiæ, ſicut & propriam eſſentiam diſtinctam ab eſſentia ſubiecti. Vnde ſeparare accidens a ſubiecto nihil aliud eſt, quàm corrumpere, vel annihilare, i. non conſeruare inhærentiam, quam habet ad ſubiectum: per iſtam ergo ſeparationem nihil acquiritur, ſed deperditur inhærentia. Octaua concluſio. Impoſſibile eſt ſimpliciter accidētia reſpectiua eſſe ſine ſubiecto, patet, quia illud cui eſſentialis inhærentia ad ſubiectum, vel fundamentum non poteſt ſine contradictione ſeparari ab illo, ſed inhęrentia accidentis reſpectiui ad ſubiectum, vel fundamentum eſt ſibi eſſentialis. igitur. Ex prædictis ſequitur, quòd intellectio, & viſio, & omnia talia poſſunt eſſe ſine ſubiecto, quia nominant actus abſolutos, ſed motus, & mutatio cum ſint reſpectus non poſsunt eſse ſine ſubiecto. Nona concluſio. In euchariſtia ſola quātitas eſt ſimpliciter ſine ſubiectō, patet, quia quantitas non poteſt habere aliud ſubiectum, quàm ſubſtantiā panis, vel materiā eius, quæ non manet, ſed conuertitur. Alia vero accidentia ſunt ipſa quantitate ſicut in ſubiecto. Ad primum arg. dicendum, quòd antecedens verum eſt ſi ſumatur eſſe in alio aptitudinaliter, ſcilicet pro inhærentia aptitudinali. Ad ſecundum dicendum, quòd poſterius naturaliter non poteſt eſſe ſine priori vniformiter accipiendo actualiter, vel aptitudinaliter, ſed ſi accipiatur, quòd poſterius ſecundum aptitudinem non poſſit eſſe ſine priori actualiter, ſic maior illa non eſt vera, quod enim eſt prius aptitudinaliter, ſi non ſit, non eſt prius actualiter. Et dato etiam, quòd ſit, & tollatur dependentia poſterioris ad ipſum per aliquod prius vtroque, nec ſic eſt actualiter prius, & hoc modo eſt in propoſito. Accidens enim non eſt naturaliter poſterius ad ſubſtantia panis ſed tantum aptum natum eſt eſſe poſterius ad illud tanquam ad aptitudinaliter prius. Ad tertium dicendum, quòd album poteſt intelligi dupliciter. Vno modo, vt importat formam talem ſub tali modo ſignificādi, & hoc per ſe ſignificat. Vnde ſecundum philoſophum in prædicamentis album ſolam qualitatem ſignificat, quod verum eſt, tamen ſub alio modo ſignificandi, quàm albedo. Alio modo, vt communiter concipimus per album, & huiuſmodi concrete totum compoſitum ex ſubiecto, & forma. Si primo modo argumentum habet maiorem euidentiam. Nam de ſecundo modo patet, quia nō oportet ſi albedo ſit, quòd albū ſit. Sed & de primo modo dicendum, quòd de virtute ſermonis non oportet concedere, quòd ſi

albedo eſt, quòd album ſit, quia & ſi forma ſit, quæ apta nata eſt inhærere ſubiecto, non oportet tamen, ꝙ ſit ſub tali modo eſſendi, ſcilicet ſub actuali inhærentia ad ſubiectum. Album autem ſignificat ipſam ſub tali ratione actualiter inhærentis.

*Vtrum accidentia manentia in hoc ſacramento poßint habere omnem actionem, &c.*

*Scot.4.d.12.q.3.Tho.3.p.q.73.ar.2.*

## QVAESTIO OCTAVA.

OCTAVO quæritur. Vtrum accidentia manẽtia in hoc ſacramento poſſint habere omnem actionem, ſicut prius quando erant coniuncta ſubſtantiæ panis? Arguitur quòd non, agere enim per ſe eſt ſuppoſiti
*1. Metaphiſi.* ſecundum Philoſophum, ſed accidentia illa non habent rationẽ ſuppoſiti, nec ſunt in aliquo ſuppoſito, igitur. Secundo. Si
*Lib. de Ebdomadib.* ſic, ſequeretur, ꝙ in creatura idem eſſet quod ageret, & quo ageret, quod eſt cõtra Boetium. Tertio. Quantitas ſeparata eſt quantitas mathematica, in ma-
*3. Met.* thematicis autem non eſt bonũ, neque motus. Et ita quantitas ſeparata nõ eſt principiũ agẽdi, igitur. Contra. Forma manens eadem in eſſe, manet eadem in virtute, ſed accidens ſeparatum, manet idem ſecundum eſſe, vt patet ex præcedenti quæſtione, igitur. Notandum, ꝙ aliqui dixerunt accidẽtia ſeparata in hoc ſacramento omnem actionem poſſe habere quam poſſent habere coniuncta cum ſubſtantia panis. Dicunt enim accidens eſſe immediatũ principiũ cuiuſcunque actionis, & de accidentibus ſeparatis, dicunt ꝙ retinent idẽ poſſe. ſed contra hoc arguitur. Primo ſic. In generatione vniuoca principium per ſe generationis eſt aliquid, in quo vniuocantur generans & genitum, & in quo aſſimilantur. ſed planum eſt, ꝙ generantur vniuocæ ab alio vniuocantur ſibi per ſe in ſubſtantia, & non in accidente, igitur. Item accidens eſt ſimpliciter aliquid imperfectius, & ignobilius quàm ſubſtantia, ergo non poteſt eſſe totalis cauſa ſubſtantiæ. Et ſi dicas, ꝙ accidens eſt principium generationis ſubſtantiæ non virtute propria, ſed in virtute ſubſtantiæ, quæro quid intelligis per iſtam virtutem. Aut intelligis aliquid formaliter receptum in accidente ab ipſa ſubſtantia, aut virtutẽ, vel naturam ſubſtantiæ, aut ſubordinationem accidentis ad ſubſtantiam, vt poſſit talem effectum cauſare, ſicut inſtrumentũ ſubſtantiæ. ſi intelligis aliquid receptum in accidente, aut illud eſt ſubſtantia, vel accidens. Non ſubſtantia, quia non recipitur ſubſtantia in accidente, nec accidens, quia illud eſſet ſimpliciter ignobilius ſubſtantia. Et ita non plus poſſet accidens per illud in talẽ effectum, quàm per ſeipſum. Et iterum quæreretur de illo accidente, & ſic in infinitum. Nec potes intelligere per iſtam virtutem ipſam naturam ſubſtantiæ, quia iam haberetur contra te, ꝙ ſubſtantia tanquam vera cauſa haberet actionem. ſi autẽ intelligas per illam virtutẽ ſubordinationem accidẽtis ad ſubſtantiam in cauſando, vt inſtru-

menti ad agens principale, vel cauſæ ſecundæ ad primã. Ex hoc etiã haberetur propoſitum contra te. Non enim minus eſt prima cauſa principium alicuius operationis ſibi conuenientis, quàm cauſa ſecunda ſuæ. Item contra illud, quod dicunt de accidentibus ſeparatis ſic arguitur. Virtute illius, quod non eſt, non poteſt aliquid agere, ſed ſubſtantia panis poſtquàm conuerſus eſt non eſt, ergo in eius virtute non poſſunt iſta accidentia aliquid generare, aut corrumpere. Verum eſt tamen, ꝙ accidens in virtute propria poteſt alterare, & diſponere ad generationẽ alterando, & ſic etiã calor vocatur inſtrumentum animę a philoſopho, accipiendo inſtrumentum impropriè ꝓ agẽte diſpoſitiuo, ſed diſpoſitione facta ipſa ſubſtantia generantis elicit generationem ipſam, & actum ſubſtantiæ genitę productiuum. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. Omnem actionem, vel operationẽ, quàm poſſunt habere accidentia coniuncta circa aliquid poſſunt habere quando ſunt ſeparata in ſacramento, loquendo de actione, vel operatione, cuius ipſa ſunt cauſa totalis: patet, quia poſita cauſa totali alicuius actionis ſub modo conuenienti, & ſuſceptiuo illius actionis diſpoſito ſine impedimẽto poteſt poni illa actio, ſed in accidentibus ſeparatis poſſunt omnia prædicta inueniri, igitur. Minor patet, quia nihil aufertur ab iſtis accidentibus ſeparatis, niſi reſpectus inherentiæ quantitatis ad ſubſtantiam: talis autem reſpectus non eſt ratio agendi. Item ſubiectum præcedens iſtorum accidentium in nullo eſt cauſa talium actionum, quarum iſta accidẽtia ſunt principia totalia, vt patet. Similiter nec quarum ſunt partialia principia cum alijs a ſubiecto, vt patet, ergo ſubiecto deſtructo poteſt poni talis operatio, vel actio, cuius accidens eſt cauſa totalis, vel etiam partialis, ad quam tamen non concurrit ſubiectum talis accidentis. Secunda concluſio. Illam actionem, vel operationem, quam non poſſunt habere accidentia coniuncta, illam non poſſunt habere ſeparata: patet, quod non ſe habet aliter ſecundum actum primum, quàm prius non poteſt in actum ſecundum plus, quàm prius, ſed accidentia ſeparata non ſe habent aliter ad actum primum, quàm prius, quia non ſibi confertur aliqua virtus noua, igitur. Item ſi poſſent generare ſubſtantiam, vel corrumpere, aut hoc eſſet virtute propria, quod non eſt poſſibile, vt iam ſatis patet. Aut in virtute ſubſtantiæ, cuius fuerunt. ſed hoc non, quia illa ſubſtantia non eſt, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd non oportet omnem actionem eſſe ſuppoſiti, nec hoc dicit philoſophus, ſed dicit. Actiones ſunt circa ſingularia, & ſingularium. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt inconueniens in creatura idem eſſe agens, & quo agit quando illud eſt principium totale actionis. Ad tertium dicendum, quòd quantitatis hic ſeparata nõ eſt mathematica, ſed phiſica, quia videlicet naturalibus qualitatibus affecta.

*De anima libro 2.*

*Vtrum accidentia poſſint transmutari.*

*Scot. 4. d. 12. q. 4. Thom. 3. p. q. 75. art. 7.*

## QVAESTIO NONA.

NONO quæritur. Vtrum accidẽtia in euchariſtia poſſint accidẽtaliter tranſmutari, ſicut poterant coniuncta ſubſtantiæ panis? Arguitur ꝙ non, quia motus, vel mutatio de neceſſitate requirit ſubiectum, ſed accidentia ſunt ibi ſine ſubiecto, igitur. Contra. Non omnia accidentia ſunt in euchariſtia ſine ſubiecto ſaltem aliqua poſſunt tranſmutari, & patet ad ſenſum, quia ſpecies illæ poſſunt frangi, & moueri. Notandum, quòd mutatio, vel variatio accidentalis circa accidentia, vel ſpecies intelligi poteſt, vt dicit Iohãnes de Baſſo. pro quacũq; variatione terminata ad aliquid, quod inuenitur ibi, & innouatione facta circa ipſa. Et tunc, vel talis variatio pertinet ad vbi, ſicut ad terminum, vel fit ſecundum qualitatem, ſicut eſt alteratio, vel pertinet ad quantitatẽ, ſicut eſt augmentatio, vel diminutio, vel ad aliquam relationem, ſicut aſſimilatio. Hoc præmiſſo, ponende ſunt ſeptem cõcluſiones. Prima eſt. Accidentia in ſacramento poſſunt tranſmutari localiter ab agente naturali, ſicut quando erant coniuncta, patet, quia quantitas in ſacramento eſt in loco circunſcriptiue, & naturaliter, ſicut prius. Nihil enim poſitiuum ſibi confertur per ſeparationem, igitur. Et ex eodem ſequitur, quòd poſſint frangi, & diuidi, ſicut prius. Secunda concluſio. Virtute agentis naturalis poſſibilis eſt circa ſpecies euchariſtiæ alteratio, ſiue variatio qualitatis, quam non concomitatur aliqua mutatio circa quantitatem. Patet, quia quantitas ſeparata eſt ſubiectum alterabile naturaliter cum ſit naturaliter ſuſceptiua qualitatis, & poteſt approximari alteratiuo naturali non impedito, igitur. Dubium eſt autem de alteratione, quam concomitatur aliqua variatio quantitatis, cuiuſmodi eſt rarefactio. Rarefactio enim, & condenſatio non ſunt per ſe motus ad quantitatem, ſed magis ad qualitatem. Raritas enim, & denſitas ſunt qualitates; ipſas tamen concomitatur duratione, vel tempore variatio quædam quantitatis. Rarefactum enim eſt maioris quantitatis, quàm prius, & condenſatum minoris. Dicunt ergo aliqui, quòd agens naturale in talem alterationem non poteſt circa accidentia in euchariſtia, quia eadem ratione poſſet in variationem quantitatis concomitantem, quæ eſt ibi ſine ſubiecto, igitur. Et ita poſſet aliquid annihilare, vel creare, quod eſt inconueniens. Alijs autem videtur, ꝙ immo agens naturale poſſit in talem alterationem, quia per ſe terminus formalis huius alterationis non eſt niſi qualitas quædam: puta raritas, quæ eſt ibi in ſubiecto, ſcilicet in quantitate. Et ita de ipſa poteſt ipſam educere. Variationem autẽ quantitatis concomitantem poteſt Deus ſupplere, & illa variatio prior eſt ſecundum naturam, quia terminatur ad ſubiectum rarefactionis,

vel

vel condenſationis, videlicet quantitatem ipſam, quæ naturaliter præcedit in maius, vel in minus raritatem, vel denſitatem & rarefactionem, vel condenſationem, ſicut ſubiectum præcedit motum, & formalem terminum motus. Tertia concluſio. Quantitas ſeparata non poteſt variari in maius, vel minus, nec deſinere eſſe, vel incipere eſſe de nouo, ſiue quantum ad ſe totam, ſiue quantum ad aliquam eius partem virtute agentis naturalis. Patet, quia impoſſibile eſt, quòd agens creatum aliquid agat, vel corrumpat, niſi de ſubiecto, vel in ſubiectum reducendo, ſicut impoſſibile eſt, quòd creet, igitur. Quarta concluſio. De variatione terminata ad aliquem reſpectum vniformiter dicendum eſt ſicut de eorum fundamentis, & terminis. Et hoc per eaſdem, uel conſimiles rationes. Quinta concluſio. Virtute agentis naturalis non poteſt eſſe uariatio quantitatis ſeparatæ, qua deſinat ibi eſſe corpus Chriſti: patet ex dictis, quia videlicet agens naturale non poteſt deſtruere, vel producere quantitatem ſeparatam. Sexta concluſio. Tandiu manet corpus Chriſti, quãdiu manet quantitas panis, dum tamen maneant etiam qualitates conformiter. Et ita diceretur de ſanguine, & ſpeciebus vini. Patet, quia agens naturale, licet poſſit augmentare, vel minuere quantitatem per appoſitionem ſubiecti quanti, non tamen poteſt in variationem, ad quam ſequatur deſitio corporis, vel ſanguinis Chriſti. Et hoc præciſe, quia manere poteſt præcedens quantitas cum ſuis qualitatibus, niſi forte per appoſitionem alicuius liquoris diuideretur illa quantitas ſeparata in partes ita paruas, quòd non eſſent ſenſibile ſi hoc poſſit fieri. Septima concluſio. Agens naturale poteſt in aliquam variationem qualitatum, qua poſita deſinit eſſe corpus Chriſti non virtute agentis naturalis, ſed virtute, & ordinatione diuina: patet, quia ſi apponatur aliquid illis ſpeciebus, vel admiſceatur. quo facto corrumpantur qualitates, vel etiam corrumpantur per alterãs extrinſecum, & aliæ inducantur ſimpliciter alterius rationis, vel etiã aliæ numeraliter deſinit ibi eſſe corpus, & ſanguis, ſicut deſineret ibi eſſe deſinente quantitate, quia non minus ſunt ſignificatiue per qualitates ſenſibiles, & ſic non minus pertinent ad rationem ſacramenti, quàm quantitas. Ex dictis apparet regula generalis, quòd quæcunque appoſito illis ſpeciebus ſemper manet ſanguis Chriſti ſub partibus quantitatis vini conſecrati manentibus qualitatibus ipſius vini cõſecrati intenſis, vel remiſſis. Non manet autem ſi nõ maneat quantitas, vel manente quantitate ſi corrumpantur qualitates. Ad argumentum dicendũ, quòd non quæcunq; variatio accidentalis requirit ſubiectum. Poteſt enim Deus circa omnia prædicta quicquid per ſe ex terminis non implicat cõtradictionem. Præterea dicendum, ꝙ non omnia accidentia ſunt ibi ſine ſubiecto, vt dictum eſt ſupra, & circa illa poteſt fieri variatio ab agente naturali.

*Vtrum ex ſpeciebus ſacramentalibus poſſit aliquid generari.*

*Scot. 4. d.12. q.6. Thom.3.p. q.77. art.7.*

## QVAESTIO DECIMA.

Decimo quæritur. Vtrum ex ſpeciebus ſacramentalibus quãdo corrumpuntur, euchariſtia non manente poſſit aliquid generari? Arguitur q̄ non, quia generatio non poteſt eſſe, niſi ex materia, ſed ibi nulla eſt materia, quia nulla ſubſtantia, igitur. Secundo. Generatio vnius eſt corruptio alterius, ſed ibi nulla eſt corruptio ſubſtantiàlis, quia nec ipſa quantitas poteſt ibi corrumpi etiam accidentaliter, vt videtur, ſed tantum annihilari, igitur. Tertio. Si aliquid eſt poſsibile generari ibi ſubſtantialiter. Aut illud idem, quod fuiſſet generatum per corruptionem ſubiecti, aut aliud. Non idem, quia non reuertitur eadem materia, quæ prius fuit conuerſa. Non enim poteſt reuerti, niſi per conuerſionẽ materię corporis Chriſti in ipſam, nec aliquid aliud, quia multominus videtur aliqua materia adeſſe. Contra. Per ſumptionem iſtarum ſpecierum homo nutritur. Et expertum eſt, quòd per putrefactionem ſpecierum generantur vermes, ſicut ſi ſubſtantia panis maneret. *Lib. de officio Miſſæ, cap. de Fractione.* Notandum, quòd Innocentius dicit, quòd ſubſtantia panis redit deficiente corpore Chriſti eſſe ſub ſpeciebus, quando iam ſcilicet non habent rationem conuenientis nutrimenti corporalis, nec ſubſtantia panis, etiã ſi eſſet ibi, eſſet conueniens nutrimentum corporale. Nec eſt ibi nouum miraculum, quia eadem voluntate ordinatum eſt hoc, qua a Deo ordinatum eſt euchariſtiam eſſe, & accidentia manere ſine ſubiecto, quandiu manet euchariſtia. Ordinauit enim accidentia nunquàm eſſe ſine ſubiecto, niſi in euchariſtia. Sed contra hanc opinionem arguit Scotus, quærendo quando redit ſubſtantia panis. Aut hoc eſt in vltimo inſtanti, quando generatur noua ſubſtantia. Et tunc ſequitur, quòd ſimul ibi ſit panis, & non panis. Quando enim generatur aliud, panis corrumpitur. Aut ante vltimum inſtans, & tunc ſequitur, quòd non tandiu manet euchariſtia, quandiu manent ſpecies non corruptæ, vel ſimul manebit ibi euchariſtia, & ibi erit ſubſtantia panis cum corpore Chriſti; dimiſſa ergo prædicta opinione, & multis modis dicendi aliorum. Dicendum cum Scoto, quòd tranſmutationum poſſibilium circa euchariſtiam, quædam ſtant cum euchariſtia manente, & quædam non. Omnes autem primæ non requirunt ſubſtantiam redire, nec actione diuina, nec actione agentis naturalis, nec in illis de facto eſt materia. Secundæ autem requirunt aliquam ſubſtantiam redire, non tamen actione agentis creati. His præmiſsis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Manente euchariſtia, non eſt neceſſe ſubſtantiam redire ad hoc, vt fiat tranſmutatio circa ſpecies. Patet, quia omne agẽs potens in tranſmuta-

mutationem aliquam poteſt in terminum eius ſi habet ſuſcepti uum non magis repugnans termino,quàm motui. Sed in tranſmutationibus in quibus manet euchariſtia, agens naturale poteſt in totum motum, & ſuſceptiuum non magis repugnat termino,quàm motui. Minor patet, quia non poteſt hic poni ſuſceptiuum niſi quantitas, quantitati autem non magis repugnat vnus gradus qualitatis ad quem fieri poteſt tranſmutatio, quàm alius gradus imperfectior: nec quantitas ſecundum ſui rationẽ determinat ſibi aliquem gradum qualitatis. Secunda concluſio. Manente euchariſtia nulla ſubſtantia de facto redit, patet quia dum manet euchariſtia non eſt ibi ſubſtantia,niſi corpus Chriſti. Tertia concluſio. Tranſmutatio corruptiua euchariſtiæ dũ tamen maneat. ibi eadem quantitas, quæ ſit ſubiectũ tranſmutationis non neceſſario requirit ſubiectum redire: probari poteſt, ſicut prima concluſio.

Quarta concluſio. Siue per alterationem, ſiue per motum in quantitate corrumpatur euchariſtia redit de facto ſubſtantia, & hæc eſt ſubſtantia compoſita, cui talia accidentia conuenirẽt. Et hoc in inſtanti corruptionis, & immediate a Deo. Prima pars probatur, quia Deus ſtatuit illas ſpecies manentes eſſe ſine ſubiecto in euchariſtia præciſe, & non alibi: ergo ceſſante euchariſtia non ſunt,ibi ſpecies ſine ſubiecto. Secunda pars probatur: quia non redit, ibi ſubſtantia, quæ non eſt capax illorum accidentium. Tertia pars probatur: quia nullum aliud agens a Deo habet virtutem actiuam ad hoc ſufficientem. Ad primum argu. dicendum, quòd licet non ſit ibi materia ante inſtans generationis: tamen eſt in illo inſtanti. Ad ſecundum dicendum,quòd reſpectu diuini agentis non oportet aliquam corruptionem concomitari generationem. Ad tertium dicendum, quòd reuertitur eadem materia, quæ prius, & generatur id quod generaretur ex pane ſi manſiſſet, nec oportet, quòd reuertatur materia per conuerſionem aliquam,ſed per creationem,ſeu reparationem ex nihilo.

*Vtrum omnis ſacerdos poſſit euchariſtiam conficere.*

*Sco.4.d.13.q.2. Tho.3.p.q.82.art.1. Duran.4.d.13.q.4.*

## QVAESTIO XI.

Vndecimo quæritur. Vtrum omnis ſacerdos, & ſolus ſacerdos poſſit euchariſtiam conficere? Arg. primo quòd nõ. Omnis ſacerdos, quia de malis ſacerdotibus dicitur Malach.ij. Maledicam benedictionibus veſtris. *Mal.2* Secundo, j. q. c. quod quidam opponitur: ſuſpenſo, vt depoſito ſacerdote nulla ei relinquitur poteſtas. Tertio virtus miſſæ principaliter in ſacramento euchariſtiæ conſiſtit: ergo ſi malus ſacerdos poteſt conficere, ſicut bonus æque valeret miſſa mali ſacerdotis, ſicut, & boni. Quarto. Laicus poteſt ſumere euchariſtiam. ſumptio autem eſt finis conſecrationis, & per conſequens aliquid ſimpliciter melius, & nobilius: ergo

poteſt laicus conficere. Quinto. Beatus Laurentius ſanguinem Chriſti diſpenſauit, vt patet ex verbis eius ad beatum Sixtum, cui commiſiſti Dominici ſanguinis diſpenſationem. Et hoc probatur per illud quod habetur diſt.xciii. Cumque diacones: diaconus euchariſtiam corporis Chriſti populo ſi neceſſitas cogit, iuſſus erogat. Contra, ꝙ malus ſacerdos non poſſit conficere, quia apud ipſum remanet caracter indelebilis, ſuper quo fundatur poteſtas conficiendi. Et prima q.j. Quod quidam ſacramentorum ſanctitatem in peruerſis hominibus, ſiue qui intus ſunt, ſiue qui foris ſunt, conſtat impollutam, atque inuiolabilem permanere. Et quòd ſoli ſacerdotes poſſint celebrare, & diſpenſare euchariſtiam, probatur per illud quod habetur diſt.xciii. Diacones. Non oportet diacones panem dare, id eſt corpus Chriſti ſecundum glo. Notandum, ꝙ conficere euchariſtiam, poteſt alicui competere dupliciter. Vno modo ſicut cauſæ principali, & ſic ſoli Deo conuenit. Secundo modo vt cauſę inſtrumentali, vel magis proprie, vt miniſtro: & ſic poſſe conficere, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo abſolute ita ſcilicet, quòd ſi attendat facere, facit quod intendit. Alio modo ordinate. Et iſta diſtinctio generalis eſt in omnibus ſacramentis, quòd videlicet, plus requirit ordinate miniſtrari in eis quàm ſimpliciter miniſtrare.

His pręmiſſis, ponendę ſunt quattuor concluſiones. Prima concluſio. Quicunque ſacerdos rite ordinatus ſiue bonus, ſiue malus, ſiue fidelis, ſiue hæreticus, aut ab eccleſia præciſus, ſiue excommunicatus, ſuſpenſus, interdictus, vel degradatus, potens proferre verba conſecrationis ſuper materiam debitam cum intentione debita. faciendi quod facit eccleſia, poteſt hoc ſacramentum de facto conficere. Et ſi facit factum eſt, patet, quia apud talem ſemper remanet caracter ſacerdotalis indelebilis. Deus.n. non inſtituit miniſtros ad amouendum talem caracterem, ſicut ad largiendũ. Hoc etiam patet per hoc, quod habetur j.q.j. Quod quidam: vt ſupra dictum eſt. Secunda concluſio. Solus ſacerdos poteſt de facto conficere: patet per illud extra de ſumma trini. & fide catholica. Hoc ſacramentum nemo poteſt conficere, niſi ſacerdos, qui rite fuerit ordinatus.

Tertia concluſio. Non omnis ſacerdos poteſt rite, & ordinate conficere hoc ſacramentum: patet de excomunicatis, & degradatis, & huiuſmodi. Vnde dicendũ, ꝙ ſolus ſacerdos carens omni impedimento tam ex parte ſui, quàm ex parte aliorum concurrentium ad rite celebrandum, poteſt rite & ordinate conficere. Quarta concluſio. Solis ſacerdotibus conceſſum eſt regulariter hoc ſacramentum diſpenſare, vel aliis miniſtrare. In caſu tamen neceſſitatis cõceſſum eſt hoc diaconibus in abſentia ſacerdotum, & non ſolum de ſanguine, cuius ſpecies non oportet tangi in miniſtrando, ſed etiam de corpore, patet per illud, quod habetur diſtinct.xciii. Diacones. Laicis vero, vel aliis clericis, non eſt conceſſum in aliquo caſu, patet de laico, de conſe.diſt.ii. peruenit. Congruentia autem ad iſta ſunt.

Tum

Tum, quia ſacerdotes ſunt principales ad policiam eccleſiæ pertinentes: tum, quia ſolis ſacerdotibus conuenit habere poteſtatem ſuper corpus Chriſti miſticum, & non minus ſuper corpus Chriſti verum. Ad primum arg. dicendum, quòd illud eſt intelligendum de malis ſacerdotibus inquantum ſunt mali: puta inquantum adulando benedicunt malis, quibus Deus veraciter maledicit: ſed ſacerdos in Euchariſtia non benedicit tanquam malus: ſed habens intentionem eccleſiæ. Ad ſecundum di. quòd illud eſt verum de poteſtate ordinate conficiendi. Ad tertium di. quod antecedens verum eſt quantum ad dignitatem, & veritatem miſſæ: ſed non quantum ad efficaciam meriti, aut impetrationis in his, quæ ibi dicuntur per modum orationis. Ad quartum dicendum, ꝙ licet ſumere ſit in ſe nobilius, tamen eſt magis neceſſarium: ideo pluribus competit. Ad quintum, patet ex concluſione.

*Vtrum hoc ſacramentum poſſit a non ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortale manducari.*

*Scot. 4. d. 8. q. 3. Tho. 3. p. q. 80. ar. 4. & 8.*

DVodecimo quęritur. Vtrum hoc ſacramentum poſſit a non ieiuno, & ab exiſtentibus in peccato mortali manducari? Arguitur, ꝙ ſic, quia Chriſtus poſt cœnam dedit ſuis diſcipulis euchariſtiam. Secundo. 1. ad Cor. i. Si quis eſurit domi mãducet. Vbi videtur apoſtolus *1. Cor. 1.* innuere, ꝙ prius poſſit homo manducare in domo ne immoderate ſumeret de ſpeciebus illis. Tertio ar. ꝙ exiſtẽs in peccato mortali licite poſſit illud ſacramentũ mãducare, quia vnuſquiſque ad hoc tenetur. Nullus autem peccat faciendo id quod tenetur: igitur. Item de conſe. diſt. ii. relatum. dicitur, ꝙ ſacerdos, qui conſecrauit, tenetur communicare, ſed poteſt contingere, ꝙ tunc eſt in peccato mortali: igitur. Contra primum eſt conſuetudo, & ordinatio eccleſiæ. Et contra ſecundum eſt apoſtolus primæ ad Corinth. xi. Qui manducat, & bibit indigne &c. *1. Cor. 11* Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. in iiii. diſt. viii. hoc ſacramentum poteſt recipi quadrupliciter. Primo modo poteſt recipi non ſacramentaliter, ſicut cum quis recipit hoſtiam conſecratam omnino non diſcernens eam a communi cibo ſiue ex infidelitate, ſiue ex cõtemptu, ſtante etiam fide. Secundo modo recipi poteſt ſacramentaliter, ſed non ſpiritualiter, ſicut cum quis recipit ſacramentum credens ſe recipere communionem corporis Chriſti ſecundum intentionem eccleſiæ, ſed ille eſt in peccato mortali non contritus: talis enim non recipit effectum ſpiritualem ad quem ordinatur huiuſmodi ſuſceptio, videlicet nutritionẽ ſpiritualem animæ per gratiam a Chriſto datam. Tertio modo ſacramentaliter, & ſpiritualiter ſicut cum fidelis peccato mortali carens recipit hoc ſacramentũ. Quarto modo ſpiritualiter, & non ſacramentaliter: ſicut cum bonus homo deuotionem habet ad hoc ſacramen-

ſum, & tamen propter reuerentiam, vel aliquam infirmitatem abſtinet, vel forte, quia non poteſt habere miniſtrum: talis enim nutritur ſpiritualiter. Secundo notandum ſecũdum Sco. vbi ſupra, quòd duplex eſt ieiunium, ſcilicet naturæ, & eccleſiæ. Ieiunium eccleſiæ non ſoluitur niſi per aliquam refectionem extraordinariam præter morem eccleſiæ. Vnde propter ſpecierum ſumptionem, vel medicinalium, vel per potum ſaltem poſt prandium non ſoluitur ieiunium eccleſiæ. Sed ieiunium naturæ eſt carentia cibi ſuſcepti in ſtomaco, vel in via ad ſtomachum, ita quòd non intret ſtomachum in illo die. Tertio notandum, ꝙ aliquem percipere hoc ſacramẽtum in peccato mortali, poteſt cõtingere tripliciter. Primo modo in actu, quia videlicet tunc peccat actualiter, et patet de iſto, quòd peccat mortaliter, quia recepit indigne. Secundo modo, quia recipit ſacramentum poſt mortale peccatum, de quo non pœnituit, nec pœnitet. Et de iſto dicendum, quòd ſi eſt negligẽtia pœnitendi, vel ignorantia ſupina, vel craſſa, vel affectata, quòd ſibi non licet ſuſcipere ſacramẽtum, quia talis ignorantia non excuſat. Tenetur enim quis ſuã conſcientiam examinare, & probare. Si autem non ſit negligentia craſſa, puta quia præceſſit examinatio ſufficiens, nec occurrit illud peccatum, licet ei communicare. Tertio. Si ſuſcipiens ſacramentum de peccato præterito pœnitet, & pœnituit, & tamen de illo non eſt confeſſus. Dicendum ergo de iſto, quòd ſi occurrit opportunitas, prius tenetur confiteri. Et ratio eſt, quia hoc eſt ſacramentum vnitatis eccleſię, ideo oportet ſumentem prius reconciliari eccleſię. Si autẽ non occurrat opportunitas confitendi, & poteſt vitare ne communicet abſq; ſcandalo actiuo, adhuc non licet ei communicare, ſed tenetur differre. Si autem ſine ſcãdalo abſtinere non poſſit, licet ſibi communicare cum contritione, & propoſito confitendi, vt ſcãdalum euitetur, nec eſt obligatus ad confitendum pro tũc, nec peccat, niſi forte in talem neceſſitatem ſcienter, & aduertenter ſeipſum induxiſſet. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Regulariter nõ poteſt quis ſacramentum illud ſuſcipere, niſi ieiunus ieiunio naturæ. Ratio huius eſt ordinatio eccleſiæ, vel etiam ipſius Chriſti reuelata ipſi eccleſię per apoſtolos: quæ quidem ordinatio eſt congrua propter reuerentiam ſacramenti, quæ minor eſt regulariter in pranſo, quàm ieiuno. Et de hoc habetur de conſecr. diſt. ii. Si quidem. Et ſumitur ab Augu. ad inquiſitiones ianuarii. Placuit ſpirituiſancto in honorem tanti ſacramenti, vt prius in os Chriſtiani Dominicum corpus intraret, quàm alii cibi. Et ideo vbiq; mos iſte ſeruatur. Secunda concluſio. In caſu neceſſitatis, vel præcepti maioris, quam ſit præceptum de percipiente ieiuno poteſt aliquis hoc ſacramentum percipere non ieiunus, nec ieiunio naturæ, nec eccleſiæ, patet in caſu neceſſitatis, quia alicui conſtituto in graui infirmitate, q̃n probabiliter timetur de morte, non eſt neganda euchariſtia, infirmo etiam prãſo cum ſit viaticum:

ſum : & ideo dandum eſt ei, qui de hoc mundo egreditur, vt per ipſum ducatur ad terminum. Patet etiam in caſu maioris præcepti, in quo videtur diſpenſatum eſſe de minori, quia ſi ſacerdos percipiat in perceptione ſpecierum ſanguinis poſitum fuiſſe aquam, & non vinum, licet perceperit totam illā aquam, vel partem: & ita fit non ieiunus, tenetur tñ ſacramentum cōplere, & facere vinum apponere: de nouo conſecrare, & conſecratū ſumere. Quod probat Sco. quia quando ſunt duo præcepta ordinata præceptum ſuperioris magis ligat. Eſt aūt præceptum Chriſti, & ex ipſa rōne ſacramenti, quod ſacrm̄ quando conficitur, percipiatur integrum, ergo quocunq; alio præcepto eccleſiæ poſito, quod non reſpicit eſſentialem rationem ſacramenti ſemper tenetur neceſſario celebrās ad iſtam integritatem ſeruandā: ergo qui iam percipit aquam ſimpliciter tenetur ad complendum illud, quod prætermiſit: nec in hoc peccat nouo peccato. Patet aūt manifeſte, quòd ieiuniū non eſt cōditio, ita neceſſaria in ſuſcipiente, quia in die paraſceues particula poſita in calice percipitur cū vino non conſecrato, & veriſimiliter eſt, quòd vinum citius deſcēdit in ſtomachū, quàm illa particula. Nec oportet propter integritatem ſacramenti, quòd ſacerdos i die paraſceues recipiat ſanguinem, quia illud præceptū non eſt niſi quando percipiens conſecrat. Et ſi obiiciatur, quòd ſcandalum eſſet, ſi populus percipiat illū ſecundo conficere ſanguinē. Vna reſponſio eſt ſecundum Sco. vbi ſupra, ꝙ ſi ſcandalizetur eſt ſcandalum phariſæorum acceptū & non datū, quia factum in ſe bonū eſt, & neceſſariū. Et debet quilibet iudicare, ꝙ ſacerdos habet bonā cauſam. Tertia concl. Quicunq; actualiter peccans, mortaliter recipit hoc ſacrm̄ mortaliter peccat alio nouo peccato. Nō tamē oīs mortale peccatū habēs, de quo ſpecialiter nō pœnituit: patet ex. iii. not. Præterea notādæ ſunt duodecim conditiones, ad ſciēdū qui apti ſunt, & qui nō ad ſumendū corpus Dominicū, quas ponit doctor egregius frater Laudulphus, vel Radulphus, ſeu Lodulphus: idem .n. ſignificāt hæc tria nomina. Prima eſt. Mulier in menſtruo ſumere poteſt corpus Dominicum, ſicut poſtquam peperit, patet diſtinct. v. cap. i. Si tamen abſtinet, laudanda eſt: ſed ſi recipit, non eſt iudicanda : eadem diſtinct. cap. vlt. Secunda cōditio. Pollutio ex crapula mortali proueniēs ſi homo ſcit, aut probabiliter dubitet de neceſſitate abſtrahit a celebratione, & perceptione. Si autem pollutio ex crapula veniali prouenit cum turpi imaginatione, abſtrahit ab vtroque non neceſſario, ſed congrue. Si vero pollutio prouenit ex ſuperfluitate naturæ non impedit ab vtroque. Si vero ex turpi cogitatione mortali, prohibet de neceſſitate ab vtroque. Si vero ex turpi cogitatione veniali prohibet de congruo, niſi neceſſitas appareat. De his patet diſt. vi. Si vero proueniat pollutio tantum ex illuſione diaboli de congruo impedit ab vtroque, quia videtur, quòd propter aliquam culpam diabolus huiuſmodi fœda permittatur prouocare in dormiēte.

Si

Si autem probabiliter appareret ꝙ fructum ſpiritualem in nobis diabolus impedire vellet non eſt abſtinendum, vt patet di.vj. non eſt peccatum. Tertia conditio. Sceleratis condemnatis ſuſpendio poteſt euchariſtia dari, ſi petant pure confeſſi, patet.xiii. q.ii.ca. Quæſitum eſt, & ca.vl. Nec talibus eſt neganda ſecundum Hoſti. ſepultura eccleſiaſtica ſi iudices permittant. Quarta conditio ab euchariſtia excōmunicati ſunt excepti, & ſacerdos dans eis hoſtiam deponendus eſt, vt patet.xii.q.ii. Qui, & humanis, niſi forſan ſacerdos probaret ſe ignoraſſe illum fuiſſe excommunicatum, puta & fuit extra prouinciam. Tamen lxxxvi.di.c. Tanta. videtur Gregorius diſpenſare, quòd in articulo mortis ſi ſatiſfecerit, poteſt ei communio dari. Quinta conditio. Furioſo a natiuitate ſi aliqua lucida interualla habeat facta confeſſione debita, poteſt euchariſtia dari. Si vero a natiuitate, non eſt furioſus, & præſumitur eſſe ī peccato mortali quouſque confiteatur, non eſt danda. Extra de Ba.& eius effec. Maiores. Sexta conditio. Extraneus de cuius conſcientia non cōſtat ab euchariſtia excipitur, patet de conſecratione. di. ii. tribus gradibus. Septima conditio. Hyſtriones ſani ad euchariſtiam non ſunt admittendi; patet de conſec.diſt.ii. Pro dilectione. Et ratio eſt, quia tales ſunt infames. iiii.q.i.c.i. Et ſecundum Ioan. In glo. ſuper illo c. Pro dilectione. nulli exiſtenti in notorio crimine puta ſi publice & enormiter peccauit eſt danda ſtatim euchariſtia quouſque appareat aliqua emenda poſt confeſſionem. Et ſi dicas quòd Chriſtus dedit hoſtiā Iudæ. Dicēdum ꝙ Iudas erat peccator occultus, cui non eſt publice coram aliis euchariſtia deneganda quia infamaretur. patet de conſe.diſt.ii. Non prohibeat. Tali tamen peccatori occulto ſi ſacerdos cognoſcit nunquam eſt in occulto euchariſtia danda. patet ex hoc quod dicitur Matth. vii. Nolite ſanctum dare canibus. Octaua conditio. Non eſt danda hoſtia pro purgatione furti puta quādo in monaſterio ſunt calices furtim ablati: licet vnum decretum videatur dicere quod ſic.ii.q.v.c. Sæpe. Dicit enim ꝙ danda eſt euchariſtia in hæc verba Corpus Domini ſit tibi ī probationem hodie. ſed iſtud hodie eſt ſimpliciter abrogatum patet extra de purgatione vulgari. c. dilecti. Nona conditio. Qui debet communicare debet ſaltem tribus diebus ab vxore abſtinere patet de conſe.diſt.ii. Omnis homo. Nota tamen ꝙ iſtud eſt conſilium & non præceptum nec intelligitur de reddēdo debito ſed de petendo. Decima conditio. Nullis in morte poſitis vere pœnitentibus & confeſſis deneganda eſt euchariſtia. patet diſtin.l. Pœnitentes. Vndecima conditio. Euchariſtia non debet recipi ab exiſtentibus in mortali patet ex tertia concluſione principali ſuperius poſita. Duodecima conditio. Euchariſtia recipi poteſt ab aliquo exiſtente in peccato mortali ſed ignoranter. patet ex eadem conditione. Ad primum argumentum reſpōdet Aug. quòd dominus dedit diſcipulis euchariſtiam poſt cœnā, vt vehementius commendarent alti-

altitudinem tanti miſterij in fine
collati, quo autem ordine ſume-
retur deiceps apoſtolis per quos
eccleſias diſpoſiturus erat reſerua
uit docendum. Ad ſecundum di
cendum,quòd per verba apoſto-
li non eſt intelligendum, ꝙ man-
ducandum ſit ante ſumptionem
euchariſtię,ſed poſt. Ad tertium
dicendum,quòd aliquis non pec-
cat faciendo id ad quod tenetur
ſi faciat eo modo quo tenetur.
Ad aliud patet ex dictis.

*De pœnitentia.*

*Vtrum pœnitentia neceſſario requira-
tur ad deletionem peccati, poſt
baptiſmum commiſſi.*

*Scot.4.d.14.q.1. Thom.3.p.q.86.
artic.2.*

## QVAESTIO I.

DEinceps inquiren-
dum eſt de ſacra-
mento pęnitentię.
Circa quod pri-
mo quæritur. Vtrū
pœnitentia neceſſario requiratur
ad deletionem peccati poſt ba-
ptiſmum commiſſi? Argu. quòd
non. quia ceſſante actu interiori
& exteriori ceſſat peccatum. igi-
tur ſtatim ſine pœnitentia dele-
tur. Antecedēs patet quia pecca
tū non eſt niſi deordinatio in a-
ctu. Secundo. Homo offenſus po
teſt remittere offenſam abſque
hoc quòd offendens pœniteat. er
go multomagis Deus qui eſt ſum
me miſericors. Tertio, Augu. in
ome. ſuper illud Lu.vj. Eſtote mi *Luc.6.*
ſericordes. loquens de damnatis
dicit. Erit tunc pęnitentia ſed ta
men infructuoſa. Quod probat
per illud ſapientię v. Pęnitentiā *Sap.5.*
agentes &c. Item eſt auctoritas
Hieronymi de pœnitentia. di.3.
Nihil Iudæ profuit egiſſe pęniten
tiam per quam ſcelus emendare
non potuit. Quarto. Pœniten-
tia eſt bonum finitum, peccatum
autem mortale eſt malum infini
tum: quia vt dicit Anſel. libro.
Cur deus homo, Tantum malū
eſt peccatum,quantus eſt ille qui
offenditur.ergo per pęnitentiam
non deletur. Contra. Dicit ſal-
uator. Luc.xiij. Niſi pęnitentiam *Luc.13.*
egeritis: omnes ſimul peribitis.
Et Matth.iiij. Pęnitentiam agite: *Mat.4.*
appropinquabit enim regnū cœ
lorum &c. Primo notandum ꝙ ſi
cut dicit Sco.in iiij.diſt. xiiij. Ni
hil reale abſolutum vel reſpecti-
uum eſt in anima ceſſante omni
actu peccati a quo dicatur ani-
ma peccatrix, ſicut aliquis dici-
tur peccator poſt actum tranſeū
tem. Et ſi dicatur aliquid dereli
ctum ab actu manere illud non
eſt formaliter peccatū quia po-
teſt manere in iuſtificato ſicut ha
bitus vitioſus vel diſpoſitio. Sed
tantummodò manet quædam re
latio rationis inquantum pecca-
tor eſt obiectum intellectus vel
voluntatis Dei quia poſtquam cō
miſit peccatum Dei voluntas or-
dinauit ipſum ad pœnam corre-
ſpōdentē peccato, & intellectus
præuidet etiam pro omni tēporē
donec pœnitentia ſit ſoluta. Hoc
probatur per Auguſt. ſuper il-
lud pſal. Beati quorum. dicen-
tem. In Deo videre peccata eſt
ad pœnam imputare. Hæc au-
tem ordinatio ad pœnam, vt eſt
diſcon-

diſconueniens animæ dicitur macula, ſicut per oppoſitum dicitur pulchritudo, vt autem eſt obligatio formaliter ad illam pœnã, dicitur reatus. Et vt eſt actus voluntatis diuinæ, in quo eſt tota illa realitas, per quem actum ordinatur ad talem pœnam dicitur offenſa. Nihil enim aliud eſt offendi, vel iraſci in Deo, quàm velle vindicare. Et licet dicatur communiter figuratiue Deus offenſus, vel iratus. Tamen accipiendo iraſci pro velle vindicare, excluſa concomitante paſſione, Deus formaliter eſt iratus, quia formaliter eſt volens vindicare. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. vbi ſupra, tripliciter poteſt intelligi pœnam eſſe voluntariam. Primo modo, quia contra eam non remurmurat voluntas, ſed patienter ſuſtinet. Secundo modo, quia voluntarie acceptat. Tertio modo, quia voluntarie cauſat. Et hoc dupliciter. Vel vt cauſa proxima partialis non intendẽs illum effectum. Vel vt cauſa remota principalis, & intendens illum effectum. In duobus primis modis triſtitia eſt tantummodo obiectum volitionis. In tertio eſt effectus tantum, & non obiectum. In quarto eſt obiectum, & effectus, niſi aliud impediat. Patet autem ordo, quia ſecundum addit ſupra primum, quantum ad rationem voluntarii, & tertium ſupra ſecundum, & quartum ſupra tertium. Patet autem ad pœnis exterioribus, quomodo poſſunt eſſe volũtarie, quocunque iſtorum quatuor modorum. Patet etiam de triſtitia, quæ poteſt etiam eſſe patienter tolerata, & patienter acceptata in ordine ad aliquem finem. Poteſt eſſe etiam cauſata a voluntate, tanquam a cauſa partiali. Cauſatur enim naturaliter triſtitia ex actuali nolitione alicuius exiſtentiæ, & ex actuali apprehenſione illius exiſtentię, iuxta illud Auguſti. de ci. libr. xiiii. Triſtitia eſt diſſenſio animi ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Quicquid ergo eſt cauſa nolitionis, eſt cauſa partialis ipſius triſtitiæ, licet non intendat per nolitionem cauſare triſtitiã, nec oportet intendere. Ex iſto autem tertio declaratur quartũ, quia ex quo triſtitia, vt effectus naturalis ſequitur actualem nolitionem alicuius, & conſiderationem actualem exiſtentiæ illius noliti, licet iſtæ duæ cauſæ proxime multipliciter poſſint concurrere, tamen nihil vnum poteſt eſſe cauſa triſtitiæ, loquendo de naturali cauſatione, niſi poſſit eſſe cauſa concurſus iſtorum duorũ. Volũtas aũt põt eſſe hmõi cauſa, vt imperãs actũ cõſiderationis, & actũ nolitionis eiuſdẽ obiecti. Et hoc in ordine ad ſm finem intentum. ſ. vt ſequatur triſtitia puniens. Patet itaque quõ prima pęna. ſ. triſtitia poteſt eſſe ſumme voluntaria. Et ſi inſtetur, quia omnis pœna dicitur inuoluntaria. Dicendum, quòd verum eſt ſm ſe, & hoc comparando ad voluntatem ſequentem affectionem cõmodi. Poteſt tamen eſſe voluntaria voluntate antecedente. ſ. ex voluntaria applicatione cauſarum, ad quas ſequitur. Poteſt etiam eſſe voluntaria voluntate acceptante, & hoc voluntate ſequende affectionem iuſtitiæ. Tertio notandum ſecundum eũdem Sco. quòd quadruplex diffinitio aſſignari põt eius, quod eſt

pœnitere.

pœnitere. Prima eſt. Pœnitere eſt uelle vindicare peccatũ a ſe cõmiſſum, ſiue punire, & patet, quo modo eſt ibi pœnã tenere, quod eſt ethimologia illius uerbi pœnitere. Secunda eſt, pœnitere eſt deteſtari, vel odire peccatum a ſe commiſſum, ſiue diſplicentiã habere de ipſo. Tertia eſt. Pœnitere eſt pœnã inflictam pro peccato commiſſo gratanter acceptare, & poteſt hoc intelligi de acceptare formaliter, vel virtualiter, ſcilicet in aliqua alia acceptatione in qua iſta virtualiter includitur ſicut uolitio entis ad finem includitur in volitione finis. Quarta. Pœnitere eſt pœnam pro peccatis inflictam patienter ſuſtinere. His præmiſſis ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Illud quod remanet in peccatore poſt actum peccati poteſt deleri, & quandoque deletur. Patet per illud ſymboli. Remiſſionem peccatorum. Et hoc probatur ſic, quia prædeſtinatus, quandoque labitur in peccatum mortale, ſed nullus beatificatur remanens obligatus ad pœnam ſoluendam. igitur. Secunda concluſio. Deus non remittit peccatum ſine pœna, vel aliquo æquiualenti in acceptatione diuina, patet, quia per quodcuuque peccatum offenditur Deus. Offenſa autem Dei, eſt velle uindicare, ſiue uelle punire: ergo regulariter tollitur culpa per pœnam, ſicut obligatio ad aliquid per ſolutionem eius licet, quandoque tollatur per aliud a pœna æquiualens in acceptatione diuina, quod ſic patet, quia poſſibile eſt aliquem, vſque ad inſtans a: exiſtentem in mortali ab inſtanti a neceſſitari toto corde, ad inſiſtendum circa actus diſtrahentes a cogitatione de peccato commiſſo, ut patet de ſtatim expoſito altiſſimo martyrio. Nullus autem excluditur a regno cœlorum, quia facit illud, quod ſimpliciter eſt neceſſarium: ergo poterit peccatum deleri abſque triſtitia, ſiue diſplicentia de peccato. Item non eſt eſſentialiter idem Deum remittere culpam, & punire eam: ergo poteſt eſſe vnum ſine alio. Tertia concl. Ad deletionẽ peccati regulariter requiritur pœna, vel punitio volũtaria: patet quia per aliquã punitionẽ deletur peccatũ, vt dictũ eſt, & per aliquã nõ deletur: vt patet de punitione damnatorũ. Non eſt aũt ita probabilis differentia inter punitionẽ deletiuam, & non deletiuã, ſicut de voluntario, & inuoluntario. igitur. Ex hoc ſequitur correlarium, quõ dupliciter ordinatur culpa per pęnam. aliquando. n. deletur: aliquando vero non. Culpa enim manens non deletur per eam. Culpa autem, quæ ordinatur per pęnam voluntariam deletur per eam. Quarta concluſio. Ad deletionem peccati regulariter requiritur pœnitentia, patet, quia ad hoc requiritur punitio voluntaria, vt patet ex præcedenti concluſione. Sed punitio voluntaria ſiue voluntas puniendi non poteſt eſſe ſine pœnitentia, vt patet ex tertio notabili. igitur. Eſt autem intelligenda iſta cõcluſio de pœnitentia actuali, quæ eſt actus puniendi, & hoc indiſtincte accipiẽdo ad quodcũq; quattuor ꝓdictorũ ĩ tertio notabili. Hẽc ſic probatur cõclu. quia peccatũ auertit a fine, & conuertit ad creaturam, ergo

ergo rationabile eſt, vt non deleatur niſi per motum oppoſitum auertentem a peccato ſiue a creatura, vt circa illam fuit peccatum & conuertentem ad Deũ. Ad primum argumentum patet ex primo notabili. Ad ſecũdum dicendum quòd non probat niſi de potentia abſoluta Dei. Et ſi dicas, quòd de potentia ordinata poteſt homo iratus remittere ſine pœna. Dicit Sco. quòd remiſſio Dei non eſt per mutationem voluntatis eius, quia voluntas eius ſemper manet vniformis. Et per conſequens ſi in æternitate vult aliquem puniẽdum eſſe pro aliquo tempore ſemper vult illud puniendum pro illo tempore niſi aliquid in creatura mutetur non ſic autem eſt de voluntate hominis nati qui mutatur quo ad actum volendi & nolendi. Ad tertium dicendum quòd non quicunque actus pœnitendi ſufficit ad deletionẽ peccati, ſed oportet quòd ſit actus debite circunſtantionatus maxime ex circunſtantia finis. Ad quartum dicendum quòd peccatum non eſt malum infinitum niſi obiectiue. Et ſic etiam dici poteſt bonum infinitum actus pœnitendi propter Deum.

*Vtrum actus pœnitendi requiſitus ad deletionem peccati mortalis, ſit actus alicuius uirtutis.*

*Sco. 4. diſt. 14. q. 2. D. Tho. 3. p. q. 85. ar. 2. Dur. 4. d. 14. q. 1.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Verum actus pœnitendi requiſitus ad deletionem peccati mortalis ſit actus alicuius virtutis. Arg. non, quia penitere eſt paſſio quæ de ſe non eſt laudabilis. Dicitur enim ij. Ethic. quòd paſſionibus non laudamur. igitur. Secundo. Virtutes fuiſſent in ſtatu innocẽtiæ, & remanebunt in patria: ſed nec in innocentia, nec in patria poteſt eſſe pœnitentia, quia non eſt ibi aliquod malum cui debeatur punitio voluntaria. igitur. Tertio. Actus pœnitendi non eſt actus electiuus. Electio enim non eſt reſpectu impoſſibilis: præteritum autem non fuiſſe eſt impoſſibile: actus autem virtutis eſt electiuus. igitur. Quarto. Quia aut eſt actus virtutis acquiſitę aut infuſę. Nõ primum, quia acquiſita poteſt manere cum peccato mortali & etiam actus eius. Actus autem pœnitẽtię nõ, quia delet mortale. Nec poteſt dici ſecundum, quia virtus infuſa, ſeu theologica & actus eius habet immediate Deum pro obiecto. Non ſic autem actus pœnitendi. ſed peccatum. igitur. Contra eſt auctoritas Magiſtri in iiii. diſtin. xiiii. Notandum quòd ſicut dicit Sco. actum aliquem humanũ requiri ad deletionẽ peccati poteſt dupliciter intelligi. Vno modo vt diſpoſitionem præuiam. Alio modo vt concomitantem. Primo modo ſufficit actus informis, immo ſemper eſt informis, quia ſemper eſt ſine gratia. Secundo modo vero requiritur actus formatus. Nam in illo inſtanti in quo deletur peccatum charitas ineſt. Hoc præmiſſo ponendæ ſunt duodecim concluſiones. Prima eſt. Pœnitere ſecundum primam ſignificationẽ poſitam in præcedenti quæſtione valet, prout dicitur velle vindicare

peccatum

peccatum commiſſum eſt actus virtutis: patet, quia eſt actus cõformis recte rationi. Vnde in tali actu vnuſquiſque eſt miniſter Dei, ferendo ſententiam legis in ſeipſum pro peccatis, quæ commiſit. Tale quippe m niſterium commiſſum eſt vnicuique. Non eſt tamen intelligendum, quòd pęnitere hoc modo ſit ſemper actus virtutis, id eſt elicitus a virtute, ſed virtutis, id eſt natus elici a virtute, vel generare virtutẽ. Secunda concluſio. Pœnitere hoc modo, eſt actus ſpecialis virtutis: patet, quia habet ſpeciale obiectum, & ſpeciales circunſtãtias, quæ conueniunt actui, vt recta ratione tendenti in tal e obiectum, ſcilicet finem, modum, & huiuſmodi. Tertia concluſio. Pœnitere hoc modo, non eſt actus virtutis intellectualis, patet quia eſt imperare intellectui, vt conſideret, & voluntati, vt deteſtetur, vt patet ex præcedẽti quæſtione. Hoc autem imperare non conuenit niſi voluntati. Quarta concluſio. Pœnitere hoc modo eſt actus iuſticiæ: patet, quia non eſt actus appetitiuæ virtutis ordinantis ad ſeipſum: cuiuſmodi ſunt temperãtia, & fortitudo: ergo eſt virtutis ordinantis ad alterum, cuiuſmodi eſt iuſtitia, prout in generali dicitur iuſticia virtus ordinatiua ad alterum. Vnde per pœnitentiam ordinatur homo ad ſeipſum, non niſi vt ad alterum, ſcilicet vt miniſter iudicis in reum contra legẽ in quam commiſſa eſt ſibi auctoritas a iudice. Quinta concluſio. Pœnitere hoc modo eſt actus iuſtitiæ punitiuæ: patet ſatis, quia idem eſt velle vindicare, & velle punire. Sexta concluſio. Pœnitere ſecundum ſecundam deſcriptionem poteſt eſſe actus virtutis, patet, quia poteſt eſſe actus electiuus concors rectæ rationi. Ratio enim recta, ſicut dictat complacendum eſſe in bono, & honeſto: ita dictat diſplicendum eſſe in malo, & inhoneſto. Septima cõcluſio. Pœnitere hoc modo non eſt actus alicuius ſpecialis virtutis, ſed poteſt eſſe cuiuſcunq; virtutis appetitiuæ: patet, quia quæcunque virtus inclinat ad complacendum in bono honeſto, inclinat etiam ad deteſtandum malum oppoſitum, & diſplicendum de eo. Octaua concluſio. Pœnitere tertio modo dictum poteſt eſſe actus virtutis, non vnius tantum, ſed multarum appetitiuarum. Prima pars patet, quia poteſt eſſe concors rationi rectæ. Secunda pars patet, quia per diuerſas virtutes poteſt acceptari aliud, & aliud obiectum in ordine ad quod poſſit pœna inflicta pro peccato acceptari. Si enim ex charitate amatur Deus, ex charitate poteſt acceptari pœna, inquantum eſt reductiua ad diuinam amicitiam. Et ſi ex amicitia honeſta ad ſeipſum diligit aliquis innocentiam ex illa poteſt acceptare pœnam, quæ ſoluit reatum, qui infuit. Nona concluſio. Pœnitere quarto modo dictum eſt actus ſpecialis virtutis; ſcilicet patientiæ: patet ſatis de ſe. Decima concluſio. Pœnitere, vt actus vnius determinatæ virtutis non requiritur ad deletionem peccati: patet, quia ad hoc ſufficit pœnitere ſecundum quamcunque quattuor ſignificationum prædictarum. Actus autem primus eſt iuſtitiæ, & vltimus patientiæ, &

duo intermedij cuiuſcunque vir tutis appetitiue. Vndecima con cluſio. Ad deletionem peccati non requiritur pœnitere, vt actus cuiuſcunque virtutis, talis, vel talis indifferenter: patet, quia ſine virtute genita poteſt haberi actus æque perfectus ſecundum omnes circunſtantias morales, ſicut virtute iam genita, quia ſecundum perfectum dictamen intellectus de aliquo agibili poteſt eſſe perfecta electio circunſtantionata omnibus circunſtantijs, quæ ſit primo generatiua virtutis. Actus autem æquę perfectus eſt, ęquæ acceptus Deo ad deletionem peccati, ergo non oportet, quòd actus deletiuus peccati ſit virtutis iam exiſtentis. Duodecima concluſio. Actus requiſitus ad deletionem peccati, vt diſpoſitio præuia eſt informis, requiſitus vero vt diſpoſitio concomitans eſt formatus, patet ex notabili. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ licet triſtitia ſit paſſio, tamen imperare eam eſt actus. Ad ſecundum dici poteſt, quòd in ſtatu innocentiæ non fuiſſet neceſſitas habendi virtutes, quæ pro obiecto habent malum, cuiuſmodi eſt pœnitentia. Aliter dici poteſt, quòd pœnitentia eſt habitus inclinans ad facile vindicandum in ſe reum. Beatus autem & innocens poſſunt habere habitum promptum vindicandi in alium reum, ergo & in ſe, vt in alium, ſi tamen reatus ineſſet, ad aliud dicendum, quòd non eſt virtus theologica. Non enim habet Deum pro obiecto pœnitere, ergo eſt actus virtutis moralis, vt patet ex dictis, & poteſt eſſe informis. Et ſi arguatur per Auguſtinum dicentem. Sine charitate non poteſt eſſe vera pœnitentia. Dicendum, quòd illud eſt intelligendum quantum ad finem pœnitentię attingendum, ſed tamen ex naturalibus poteſt præſentia innaſci, licet non habeat fructum ſuum, niſi in vltimo inſtanti, quãdo eſt cum charitate. *Lib. de pœnitẽtia.*

*Vtrum pœnitentia virtus ſit tantũ vnius pœnæ inflictiua.*

*Scot. 4. d. 14. q. iii.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum pœnitentia virtus ſit tantum vnius pœnæ inflictiua?

Arguitur quòd ſic, quia infligit pœnam, vt ordinatiuam culpæ: vnius autem culpæ eſt vna pœna ordinatiua, ſicut vnius deordinationis eſt vna reordinatio, igitur. Contra. Iohelis 3. Scindite corda veſtra, &c. Et Iac. vlt. Confitemini alterutrum peccata veſtra. Et Matth. 3. Facite fructus dignos pęnitentiæ. *Iohelis 3. Iacob. vlt. Matth. 3.* Notandum, quòd pęnitentia poteſt habere duplicem regulam, vt dicit ſcotus. Vnam habet regulã non naturaliter notã, ſcilicet, quòd peccatum eſt deteſtandum tanquàm malum, & rectitudini contrarium. Aliam habet regulam non naturaliter notam, ſed ex reuelatione, puta, quòd peccatum eſt deteſtandum inquantum offenſiuum Dei, vel impeditiuum gratię, & gloriæ, vel inductiuum pęnæ æternæ, quæ omnia non ſunt creaturæ naturaliter nota. Hoc præmiſſo, ponendæ ſunt duæ concluſiones.

nes. Prima eſt. ſecundum regulam naturaliter notam pœnitentia eſt tantum vnius pœnę inflictiua pro peccato: patet, quia eſt tantum inflictiua mentalis triſtitiæ, quę nata eſt, ſequi in appetitu paſſibili ad diſplicentiam de peccato. Ex quo patet, quòd hoc intelligitur de pœnitentia primo, vel ſecundo modo dicta, videlicet vindicatiua, vel deteſtatiua, quia acceptatiua, & ſupportatiua non infligunt triſtitiam, vel pœnam, ſed magis eam pręſupponunt. ſecunda concluſio. Pœnitentia vt habens regulam reuelatione notam eſt plurium pœnarũ inflictiua pro vno peccato: patet, quia tot eſt inflictiua pœnarum, quot ſunt reuelatę per ſcripturam ſufficere ad peccatum expiandum. Et ſi arguatur, ꝙ pœnitentia eſt virtus naturaliter acquiſibilis, ergo nõ habet regulam ſupernaturaliter notam. Dicendum, quòd non valet conſequentia: ſic enim eſt de paupertate, & virginitate, & obedientia euangelica, ꝙ enim omnia temporalia ſint abijcienda propter Deum, & omnes carnales delitię, & quod in omnibus ſit homini obediendũ propter Deum, non eſt naturaliter notum, ſed ex reuelatione tantum, & tamen iſtę ſunt virtutes naturaliter acquiſibiles ſuppoſita notitia ſuarum regularum. Ad argumentum dicendum, ꝙ pœna ordinans peccatum ſecundum ſe poteſt eſſe vna vnius, ſed ordinans in ordine ad illum, quem offendit culpa eſt multiplex ſecundum voluntatem illius offenſi.

*Vtrum per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa.*

*Scot. 4. d. 14. q. 4. Thom. 3. p. q. 86. ar. 4.*

## QVAESTIO QVARTA.

Qvarto quęritur. Vtrum per ſacramentum pœnitentiæ deleatur culpa. Arguitur quòd non, quia dicitur in Pſal. Dixi confitebor, &c. Vbi dicit Caſſiod. Magna pietas Dei ad ſolam promiſsionem peccatũ dimittit, votum enim pro operatione iudicatur. ſecundo. Dicit Auguſtinus ſuper Iohan. Nemo poteſt confiteri, niſi ſuſcitatus. Et hoc probat tripliciter. Primo, quia prius eſt ſuſcitatus Lazarus, quàm de monumento eductus. ſecundo per illud Eccleſiaſtici 17. A mortuo velut qui non eſt, perit confeſsio. Tertio per illud Pſal. Nunquid medici ſuſcitabunt, & confitebuntur tibi. Tertio. si per ſacramentum pœnitentię dimittitur peccatũ, cum ſacerdos miniſtrat ſacramentũ, requireretur ꝙ ſacerdos dimitteret peccatũ, ſed hoc eſt falſum. Vnde dicit Hier. ſuper Matth. 16. Tibi dabo claues, &c. Hunc locum non intelligentes quidam accipiunt de ſupercilio Phariſęorum, vt damnare in noxios, vel ſoluere ſe putant noxios, cum apud Deum non ſententia ſacerdotis, ſed reorum vita quæratur. Et huius probationem innuit ſubdens in Leuitico ſe oſtendere ſacerdotibus leproſi iubentur, quos illi non faciunt leproſos, vel mundos, ſed dixerunt, qui mundi ſunt, & immundi, ita & hic.

*Augu. ſuper Iohan.* *Eccleſ. 17.* *Hieronimus ſuper Matt. 16.*

*Matt. 16.* *Io. 20.* Contra. Matth. 16. Quodcunq; ſolueris, &c. Et Iohan. 20. Quorum remiſeritis peccata, &c. Primo notandum, quòd Scotus ponit talem rationem pœnitentiæ. Pœnitentia eſt abſolutio hominis pœnitẽtis facta certis cum debita intentione prolatis a ſacerdote iuriſdictionem habente ex inſtitutione diuina, efficaciter ſignificãtibus abſolutionem animæ a peccato. Notanter dicitur iuriſdictionẽ habente, quia ſententia a non ſuo iudice lata non valet. Poteſt autem hoc ſacramentum a ſolo ſacerdote diſpenſari. Sicut habetur extra de ſum. Trin. & fi. ca. Vnde confeſſio facta laico, nihil valet virtute operis operati, nec illa reuelatio eſt ſacramentalis. *4.d.18. cap. 6.* Secundo notandum, ꝙ opinio Magiſtri videtur eſſe, ꝙ in ſoluendis culpis, & retinendis, ita operatur ſacerdos. euangelicus, ſicut olim ſacerdos legalis in illis, qui erant contaminati lepra, quæ peccatũ ſignificat, & adducit dictum Hieronymi, quod præmiſſum eſt. Sed illud videtur nimis derogare ſacramento pœnitentiæ. Nam ſecundum hoc per ſacramentum pœnitentiæ nunquàm deleretur peccatum, ſequeretur etiam, ꝙ ſacramentum pœnitentiæ nunquam poſſet eſſe ſecunda tabula, quia non liberaret naufragium a periculo ſubmerſionis. Dicendum igitur, ꝙ ita Deus requirit diſpoſitionẽ de congruo, vt peccatori conferat gratiam, & hoc non vt alliget potentiã ſuam ſacramentis, vt tamen ſine illa diſpoſitione pœnitentia, quæ ſufficeret, conferat per ſacramentum gratiam. Et hoc eſt maioris miſericordiæ duplicem viam inſtituere, per quam iuſtificetur peccator, quàm ipſum ad vnã viam arctare, ſicut etiam adultus præuiam gratiam delentem originalem habere poteſt duplici via, ſcilicet ex bono motu diſponente de congruo, & ex ſuſceptione baptiſmi, ita in propoſito. Non ſolum ergo attritus per aliquod tempus vſque ad certum inſtans in vltimo inſtanti recipit gratiam tanquàm per virtutem meriti de congruo, ſed etiam non habens talem actum, qui ſufficiat ad meritum de congruo, ſed habens tantummodo voluntatem recipiendi ſacramentum Eccleſiæ ſine obice peccati mortali actuali parum tamen attritus, licet attritione non ſufficiente ad meritũ de congruo ſuſcipit non ex merito, ſed ex pacto diuino effectum illius ſacramenti. Tertio notandum ſicut dicit Scotus, quòd illa affirmatiua eſt vera, ſicut ſacerdos legalis oſtendebat leproſos mundatos, ſic ſacerdos euangelicus peccatores iuſtificatos, ſed negatiua, ſcilicet ꝙ non aliter ſe habet ſacerdos euangelicus ad leproſos ſpiritualiter, quàm legalis ad leproſos corporaliter falſa eſt. Et ratio huius eſt, quia non dedit Deus in lege veteri aliquam purificationem, cui miniſtrate a miniſtro idoneo aſſiſteret regulariter ad mundandum lepram corporalem. Dedit autem in lege noua ſacramentum, cui ex pacto regulariter aſſiſtit ad mundandam lepram ſpiritualem, niſi ſit obex contrariæ voluntatis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Per ſacramentum pœnitentiæ regulariter deletur culpa, & confertur gratia, patet ex dictis.

Ad

Ad primum argumentum concedendum eſt, quòd quandoque ante ſuſceptionem ſacramenti dimittitur peccatum, nec tamen ſequitur, quòd per ſacramentum dimitti non poſſit, quia & ſi illa alia dimiſſio quandoq; non aſſit iſta non deficit, quę minus requirit, vt patet. Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de confeſſione laudis, & non fraudis, ſiue peccati. Dicendum tamen, quòd ante perceptionem dignam pœnitentiæ, oportet ſuſcitari, vel ſimpliciter. Et tunc per pœnitentiæ ſacramentum non deletur peccatum. Sed gratia, quæ infuit augetur, vel ſuſcitari ſecundum quid, ſcilicet vt habeat aliquam diſplicentiam de peccato, & propoſitum cauendi de cætero, & velit ſuſcipere ſacramentum pœnitentiæ, in quo attritio fit contritio. Et tunc per ſacramentum ſimpliciter ſuſcitatur a peccato, & confertur gratia. Cum autem arguitur de Lazaro, dicendum, quòd reus obligatur debito pœnę æternæ, quo vinculo ſoluto obligandus eſt ad pœnam temporalem. Prius autem ſuſcitatur, quàm obligatio prima commutetur in ſecundam, vel quod verius eſt prius ſuſcitatur, quàm ſoluatur a ſecunda obligatione. Ad vltimum dicendum, quòd miniſtrans ſacramentum dicitur cauſare effectum ſacramenti non principaliter, ſed miniſterialiter, quia aliquid facit, ad quod ſecundum pactionem Dei regulariter ſequitur effectus ſacramenti.

*Vtrum cuilibet peccato mortali correſpondeat propria ſatiſfactio.*

*Scot. 4. d.15. q.1.*

QVinto quæritur. Vtrum cuilibet peccato mortali correſpõdeat propria ſatisfactio? Arguitur quòd non, quia tunc poſſet ſatisfieri de vno non ſatisfaciendo de alio, quod eſt falſum. Item contritio quandoque eſt tanta, quòd totam pœnam delet, ergo poteſt eſſe communis ſatisfactio pro quocunq;. Contra. Satisfactio eſt ſolutio pœnæ & determinatæ culpę correſpondet propria pęna eius reordinatiua. Item Apoca. 18. dicitur. Quantum glorificauit ſe, & in delitijs fuit: tantum datę ei tormentum, & luctum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus. Satisfactio vno modo accipitur generaliter, & alio modo ſtrictè, & propriè. Satisfactio autem generaliter ſumpta eſt redditio voluntaria æquiualentis alias indebiti. Notanter dicitur voluntaria, quia ſi eſſet inuoluntaria, non eſſet ſatisfactio, ſed ſatiſpaſſio. Notanter etiã dicitur alias indebiti, quia ſi eſſet alias debitum non ſatisfaceret pro iſto, quia tam non eſſet correſpondens iſti ſecundum iuſtitia, ſed alij. Iſta autem ratio ſatisfactionis communis eſt ad contractus, & obligationes qualcunque. Hoc enim modo recipiens beneficium poteſt benefactori ſatisfacere, & dilectus diligenti dilectionem ęqualem recompenſando. Et ita de alijs multis. Secundo notandum, quòd aliqui dixerunt non eſſe poſſibile homini ſatisfacere Deo pro peccato, quia per peccatum aufertur honor Deo debitus. Nihil autem ęquiualens

honori Dei poteſt reddi ſibi a nobis. Sed contra hoc arguit Scotus, quia ſatisfactio eſt redditio æquiualentis pro æquiualenti, ſed quantum malum fuit peccatum auertens a Deo, tantum bonum eſt conuerſio ad Deum ex charitate, quãtum etiam bonum natũ fuit in eſſe actui meo, tantum bonũ, & non plus abſtulit peccatum meum, & tantum bonum ineſſe poteſt actui meo, ergo per ipſum omnino redditur æquiualens. Si dicas, quod actus bonus non poteſt eſſe ſic æquiualens niſi ex gratia, ſed prima gratia non daretur peccatori, niſi ex paſſione Chriſti, propter quod etiam dicunt aliqui, quòd non poteſt peccator ſatisfacere, niſi virtute paſſionis Chriſti. Contra. Paſſio Chriſti fuit bonũ finitum & accepta ſecundum totam rationem meriti in ea alias non eſſet bonum creatum, ergo non acceptatur a Deo infinitæ ex parte obiecti, ergo etiam poſita paſſione Chriſti non poſſet fieri ſatisfactio ſi infinitas in peccato prohiberet ſatisfactionem poſſibilem. Poteſt ergo dici, quòd de potentia abſoluta poteſt Deus dare gratiam peccatori poſt attritionem, per quam attritio fieret contritio, & per actum illum reddentem Deo æquiualens illi bono, quod peccatum abſtulit, fieret ſatisfactio. Poſſet enim actus iſte alias indebitus, quia licet quicquid poſſumus debeamus Deo, tamen ex miſericordia ſua conſiderans noſtrã fragilitatem noluit nos regulariter obligari, niſi ad Decalogum. De potentia tamen ordinata diſpoſuit Deus non dare peccatori gratiam, niſi in virtute meriti illius, qui erat ſine peccato, ſine qua gratia nõ poteſt eſſe ſatisfactio, quia nec æquiualens aliquo modo, nec ſimpliciter, nec in diuina acceptatione. Tertio notandum, ꝙ ſatisfactio hoc modo ſumpta magis conſiſtit in actibus pœnalibus, vel paſſionibus voluntarijs, quàm in alijs, licet quandoque poſſit per aliquem bonum actum non pœnalem ſatisfieri, quia poteſt Deus actum magnũ charitatis accipere, & acceptare pro punitione debita vni culpæ. Iſti autẽ actus pœnales, vel paſſiones voluntariè in genere reducuntur ad actum interiorem diſplicentiæ, vel paſſionem triſtitiæ, & ad actum exteriorem confitendi proprium peccatum, quod eſt valde pœnale, vel paſſionem concomitantem, ſcilicet verecundiam, & ad actum ſimpliciter exteriorem, vel paſſionem, ſcilicet macerando carnẽ, quod pertinet ad ieiunium, vel eleuando mẽtem ad Deum, quod fit per orationem, vel temporalia erogando, quod fit per eleemoſinam. Quarto notandum, quòd ſatisfactio ſtrictè ſumpta (vt dicit Scotus) eſt operatio exterior laborioſa, voluntariè ſumpta ad puniendum peccatũ commiſſum a ſe, & hoc ad placãdum diuinam offenſam. Illud autẽ eſt multum ſtrictius, quàm ſatisfactio primo modo, quia illa poteſt conſiſtere in actu pœnali, vel paſſione voluntaria interiori, vel exteriori. Satisfactio autem propriè dicta non conſiſtit, niſi in his tribus, ſcilicet ieiunio, oratione, & eleemoſina, vel in paſſionibus voluntarijs concomitantibus iſta

tria

tria difficilia. His præmiſſis ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Loquendo de ſatisfactione generaliter dicta cuilibet peccato non correſpondet ſatisfactio propria, ideſt determinata ſecundum ſpeciem, aut numerum: patet, quia communiter correſpondere poteſt huic peccato, & illi, & quòd non ſecundum ſpeciem: patet, quia contritio poteſt correſpondere huic & illi, & illa eſt eadem ſecundum ſpeciem maximè ſi peccata ſunt eadem ſecundum ſpeciem, quòd autem non ſecundũ numerum: patet, quia contritio de pluribus in generali poteſt, ſimul correſpondere vna pluribus, ſed tunc oportet ad hoc, ꝙ ſit ſatisfactio totalis, quòd aliquid eius ſufficiat pro vno peccato, & aliquid pro alio. Aliquid inquam non de partibus integralibus in actu, ſed de gradibus intentionis poſſunt etiam plures ſatisfactiones, vel totales, vel partiales correſpondere vni peccato. Patet, ergo quòd non cuicunque peccato correſpondet propria ſatisfactio, quæ ſcilicet nulli, alij correſpondeat, nec aliqua, alia iſti: ſed cuilibet peccato correſpondet ſatisfactio pro tunc propria, vel vt in ſe diſtincta: vel, ut aliquid virtualiter incluſum in tali ſatisfactione.

Secunda concluſio. Non poteſt peccator ſatisfacere Deo de vno peccato ipſo remanente in alio: patet, quia totalis ſatisfactio reconciliat ſatisfacientem ei, quẽ offendit. vel, ergo ei eſt implacabilis, quod eſſet contra miſericordiam, vel ſi placabilis per nihil magis placari poteſt, quàm per ſatisfactionẽ hoc modo dictam. Sed impoſſibile eſt aliquẽ reconciliari Deo, & tamen remanere in aliquo peccato mortali. igitur. Verum eſt tamen, quòd dum actu ſatisfacit de vno, non oportet ſemper ipſum actu ſatisfacere pro alio, immo poteſt ſatisfactio huic propria ſeparari a ſatisfactione propria alteri, quantum ad effectum, licet non quantum ad affectum ſaltem in hábitu. Tertia concluſio. Loquendo de ſatisfactione ſtrictè ſumpta peccatis in genere diſtinctis correſpondent de congruo propriè ſatisfactiones in genere, ſcilicet peccato carnis, maceratio carnis: peccato ſuperbiæ, oratio, quæ humiliat ſpiritum, & peccato cupipitatis, erogatio elemoſinarum. Ratio eſt propter maiorem correſpõdentiam pœnę ad culpam. Quarta concluſio. In caſibus ſpecialibus non neceſſario, uel etiam de congruo cuicunque peccato correſpondet propria ſatisfactio: patet, quia pauperi qui furatus eſt non competit dare elemoſinas: ideo congruum eſt pro tunc aliquid, aliud ſibi imponere. Et ſic in alijs caſibus. Vel etiam ſi omnino nullam ſatisfactionem velit peccator recipere: & tamen dicit ſe habere diſplicentiam de peccato, & propoſitum non recidiuandi abſoluendus eſt, ne cadat in deſperationem, & nuncianda eſt ſibi ſatisfactio, quæ eſſet pro peccatis agenda, & quòd eam in ſe, vel æquiualentem ſtudeat adimplere, alioquin ſoluet ad plenum in purgatorio. Quinta concluſio. Loquendo de ſatisfactione exteriori, poteſt quis ſatisfacere pro vno peccato ipſo remanente in alio. Probat Scot. quia

quia qui ſemel pœnituit,& recepit ſatiſfactionem condignam quandoque recidiuat antequam impleat illam ſatiſfactionem. Et tunc implendo illam ſatiſfactionem ſatiſfacit pro peccato pro quo fuit iniunctum cum ſoluat, quod iniunctum eſt ei ab eccleſia.igitur.Verum eſt tamen quòd talis non eſt ſatiſfactio placatiua ſiue reconciliatiua,ſed tamē eſt acquietatiua, quod patet ex actibus humanis, quia ſi offenſæ in regem reſpondet præciſe ſecundum legem abſciſio manus ſi iſti etiam inuito abſcinditur manus ſatis patitur, & tunc ſufficit regi, nec debet pœnam vlteriorem exigere.Et tamen nó recipit eum in gratiam. Ex dictis videtur ſequi, quòd ſi talis propter nouum peccatū in quo recidiuat damnasetur antequā compleuiſſet pœnam ſibi impoſitam puniretur in inferno temporaliter pœna correſpondente illi,quæ non fuit hic ſoluta,ſicut & moriens in veniali ſimul cum mortali non puniretur æternaliter pro veniali,vt inferius dicetur. Ad primum argumentum: patet ex dictis. Ad ſecundum dicendum,quòd contritio includit aliquam ſatiſfactionem ſaltem in voto,& licet contritio intenſa quandoque ſufficiat pro tota pœna,tamen regulariter contritio non eſt niſi ſatiſfactio partialis. Ad primum in oppoſitum concedendum eſt, quòd aliqua pœna correſpondeat æquiualenter iſti culpæ, vt pœna diſtincta in ſe, vel pœna virtualiter contenta in alia pœna, & ita eſt ſatiſfactio propria iſti, vel actualis, vel virtualis: ſic inquam propria, quòd nulla alia nunc correſpondet loquendo de ſatiſfactione totali, licet alia poſſit correſpondere. Ad auctoritatem Apoſt. dicendum, quòd loquitur de pœna damnatorum, vbi valde præciſe commenſuratur pœna culpæ,ſed non ſic eſt de pœna pœnitentiali.

*Vtrum iniuſte retinens rem alienam poſſit vere pœnitere abſque reſtitutione.*

*Scot.4.d.15. q.2.*

SExto quæritur. Vtrum iniuſte retinens rem alienam poſſit vere pœnitere abſque reſtitutione. Arguitur,quòd ſic,quia reſtitutio nihil eſt pœnitentiæ. Non enim contritio: nec confeſſio: nec ſatiſfactio. Satiſfactio enim eſt redditio alicuius alias indebiti. Reſtitutio autem alias debiti. Si enim homo non peccaſſet,& haberet rem alienam tenetur illam reſtituere. Secundo.Nullus tenetur ad impoſſibile,ſed quandoque impoſſibile eſt alienum reſtituere illi, cuius eſt puta quando neſcitur cuius ſit. igitur. Tertio. Bonum commune eſt pręferendum bono particulari, vt dicitur.j. Ethicorum, ſed poſſibile eſt reſtitutionem faciendam Petro eſſe damnoſam Paulo reſtituenti, & in hoc magis dānoſa reipublicæ, quia Paulus eſt magis neceſſarius reipublicæ,quàm Petrus, ergo in hoc caſu non tenetur reſtituere. Quarto. Quilibet tenetur magis diligere ſe,quàm proximum, ergo quando reſtitutio eſt ſibiipſi damnoſa,vt ſi eſt in extrema neceſſitate tenetur ſibi magis il-

lud

lud retinere, quàm alij reſtituere. Quinto. Adultera concipiẽte ex adultero filius putatiuus mariti defraudat verum hæredem hęreditate. & tamen non tenetur ſibi hęreditatem reſtituere, quia non poſſet ſine diffamatione ſui, ad quam nullus tenetur, & ſequeretur forte vxoricidium ſi maritus ſciret crimen: igitur. Contra. Augu. ad Macedonium quandiu res propter quam peccatum eſt non redditur, ſi reddi poteſt non agitur pęnitentia, ſed fingitur & cauſa. xiiii.q.vi.Si res. Non dimittitur peccatum niſi reſtituatur ablatum. Primo notandum, quòd hic ſupponenda ſunt ea, quæ ſuperius in tertio tractatu, vbi quærebatur de fraudulentiis, & vſuris dicta ſunt de diſtinctione dominiorum, & de tranſactionibus rerum qualiter iuſte, aut iniuſte fiãt. Et vltra illas iniuſtitias partiales in contractibus, vel commutationibus: de quibus ibi dictũ eſt. Eſt vna iniuſtitia generalis quando quis vſurpat rem alienam domino ſimpliciter inuito, & hoc tam domino proximo, quàm remoto, ſcilicet legislatore, qui prohibet illam rem occupari, ſicut in furto, & rapina, & huiuſmodi. Et iſta iniuſticia eſt manifeſtior quacunque alia. Secundo notandum, quòd ſicut dicit Sco. hæc eſt communis maxima. Quicunque abſtulit, vel detinet alienum, tenetur reſtituere. Contingit autem auferre alienum, aut detinere multipliciter. Pro cuius declaratione notandi ſunt iſti duo verſus. Iuſſio, conſilium, conſenſus, palpo, recurſus. participans, mutus, non obſtans, non manifeſtans. Auferre.n.põt aliquis, vt cauſa ſuperior, ſcilicet pręcipiendo, vel vt cauſa proxima immediate auferens, vel vt cauſa coadiuuans, vt ſocius in auferendo: vel ut inducens ſi cõſulit, vel fauet, vel adulatur tali conſilio, fauore, vel adulatione propter quam fit ablatio, & ſine qua non fieret. Conſimiliter de detinente, qui immediate detinet, vel cuius imperio detinetur poſitiue, vel priuatiue, ſiue interpretatiue, vt videlicet, quia non facit reſtitui cum hoc ex officio ſibi competat, vel auxilium ſeu fauorem præbendo, vel ſi tacet requiſitus in iudicio vbi poſſet ſententialiter res reſtitui domino ſuo: & tñ dicendo veritatẽ nõ immineret ſibi periculum ſtatus, vel perſonæ. Vnde breuiter omnis obligatio ad reſtitutionẽ reducitur ad auferre, vel detinere, & hoc vel vt cauſa principalis, vel vt proxima, vel vt coadiuuans, vel vt inducens, vel non impediens quando eius impedimentum eſſet ad bonum reip. & ſine periculo perſonæ. Et reducuntur omnia iſta ad conſenſum efficacẽ verum, vel interpretatiuum. Quilibet ergo omnium iſtorum tenetur ad reſtitutionem inſolidum: ſed vno reſtituente, alii liberantur a debito in cõparatione ad illum damnificatum. Tñ tenentur pro rata portionis, quæ eos contingit illi, qui pro omnibus ſatis fecerit. Tertio notandum, quòd non ſolũ reſtituenda eſt res ablata, vel vſus eius, ſed etiam tenetur auferens, vel detinens ad intereſſe & damnũ reddendum. Ac etiam ad fructum perceptum de re, ſi res erat fructifera, ſed non fructum eius, qui prouenit ex induſtria eius, qui vtitur illa re: vt

dicit

dicit sco. Quarto notandum ſecundum eundem sco. cui facienda eſt reſtitutio, videlicet damnificato, ſi tamen ſit poſſibile: puta ſi nouit eum, & ſi habet eum præſentem, vel habere poteſt. Et ſi ſibi mittatur ſine maiori incommodo, quàm id quod mittēdum eſt eſſet vtile ei cui mittitur. Et intelligendum eſt de ipſo, vel de aliquibus eius propinquis, ſi mortuus eſt, vel abſens, quia præſumitur lege naturæ, ꝙ magis velit reſtitutionem fieri propinquis ſuis. In duobus ergo caſibus, nec ſibi, nec ſuis eſt reſtituendum: vtpote ſi neſcitur cui vel ſcito, cui tamen eo mortuo, neſciunt eius propinqui. In alio aūt caſu ſi maiores ſumptus eſſet ponendi immittendo, quàm illud valeat illi cui mittitur, nec ſperatur quandoque haberi pręſentia perſonę. Et ſi quæras in iſtis caſibus cui eſt reſtituendū. Dicendum ꝙ pauperibus. Cui enim non pōt reddi tēporaliter, reddatur ſpiritualiter. Redditio autem ſpiritualis fit maxime tradendo pauperibus pro illo. Quinto notandū quando facienda eſt reſtitutio. Dicendum cum Sco. ꝙ nō licet aliquo tempore retinere alienum inuito domino, id eſt, nolente: & ſecū dum rectā rationem nolle debente, & ſic regulariter reſtitutio eſt ſtatim facienda, ſicut ſtatim ceſſandum eſt ab actu cuiuſcunque peccati. Quandoque tamen in aliquibus caſibus licet differre reſtitutionem exteriorem poſitą tamen interiori voluntate reſtituendi dum occurrent circunſtantiæ oportune. huiuſmodi autem caſus vniuerſaliter continētur ſub hac maxima. Licet detinere rem alienam quando ille cuius eſt debet velle rationabiliter eam detineri: puta quando eſt in præiudicium communitatis, vel etiam ipſius recipientis. Debet enim velle bonum ſuum & bonum commune. Quando etiam eſſet in præiudicium & infamiam reſtituentis. magis enim debet velle famam proximi quā cauere modicum incommodum vel forte nullum in illa dilatione reſtituendi. Et ſi inſtetur ꝙ non tenere alienū eſt actus præcepti negatiui, ergo ad hoc tenetur quilibet ſemper & pro ſemper. Dicendum ꝙ quando quis habet voluntatem reſtituēdi pro tempore oportuno ex tunc non tenet alienū inuito domino ſimpliciter, ſed domino volentē, & ſi non actu elicito, tamē actu debito, quia debet velle ꝙ qui ſuū habet teneat quouſque poſſit oportune reddere, Eſt alius caſus ſpecialis, quādo videlicet ablatio fuit occulta: tunc. n. non tenetur ablator ſe prodere nec per conſequens per ſe ipſum reſtituere, ſed per aliam perſonam ſecretam & fidelem. Alius etiam eſt caſus quando eſt impotens reddere tunc enim non tenetur, ſed tenetur poſtquam peruenerit ad pinguiorem fortunam. His præmiſſis ponende ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Neceſſario facienda eſt reſtitutio. Probat Sco. quia ſicut auferre alienū eſt peccatum mortale, ita & tenere alienum ergo ſicut neceſſarium eſt ſeruare precepta negatiua, ita etiam neceſſarium eſt non tenere alienum inuito domino. Et per conſequens vel actu oportet ſtatim reddere vel ſtatim velle reddere cum fuerit oportunitas. Secunda concluſio. Reſtitutio non

eſt

eſt pars ſatisfactionis neque generaliter accepte neque ſtricte. Patet primū quia ſatisfactio generaliter accepta reddit equiualens ei in quem peccatum eſt cōmiſſum: non ſic autem reſtitutio quia abſq; omni redditione pro peccato poſſet proximo reſtitui quod ſuum eſt. Secundum patet quia reſtitutio requiritur ante omnem partem pœnitentiæ ſicut ceſſatio ab actu peccati. Sed ſatisfactio ſtricte ſumpta ſequitur alias partes pœnitentiæ, ſcilicet contritionem & confeſſionem vt iniuncta eſt a ſacerdote. Reſtitutio autem non iniungitur a ſacerdote ſed a lege diuina. Tertia couclusio. Quicunque iniuſte abſtulit vel detinet rem alienam, vere pœnitere non poteſt abſque reſtitucione, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum quòd licet reſtitutio non ſit pars pœnitentiæ, tamen neceſſario præcedit pęnitentiam ſicut ceſſatio ab actu peccandi. Ad ſecundum patet ex dictis. Ad hoc autem quod adducitur de neſcientia domini rei inuente dicendum cum Sco. quòd res inuēta debet alicui perſone publice tradi cuſtodienda & in locis publicis proclamari vt ſic dominus qui amiſit eam poſſit ad eā pertingere. Si autem poſt talem proclamationem nullus appareat dominus: tunc res inuenta diſtribuenda eſt pauperibus. Ad tertium di. quòd ſi perſona occupās rem alienam ſit multum neceſſaria reipublice & ſit in neceſſitate arta & alia perſona cui res debetur. ſimiliter tunc argumentum habet aliquam euidentiam. Sed ſi illud iniuſte detentum a perſona multum neceſſaria reipublice, non ſit ſibi neceſſarium ſimpliciter, ſed tantum ad ſeruādum ſtatum. ſuum ſolennē dicendum, ꝙ non licet alicui ſtatum ſuum ſolennem tenere de bonis alterius, nec tantum ualet reipublice ſtatus ſolennis iſtius, quem tenet per non reſtitutionē quantum ualet fidelitas eius, & iuſtitia communis. Ad quartum dicendum, ꝙ ſi detinens eſt in extrema neceſſitate: non autem ille cuius res eſt tunc ſicut dicit Sco. iſta res fit illius detinentis iure politico. Si autem uterque eſt in extrema neceſſitate ſi prius deuenerit Dominus ad illam neceſſitatem, quam detinens oportet rem reddi domino duplici iure. Tum quia prius ſuum. Tum quia iam ex iſta neceſſitate factum eſt ſuum. Si uero prius deuenit detinens factum eſt ſuum: & Domino poſtea deueniēti ad iſtam neceſſitatem, non debet reddi: quia ceſſauit dominium illius in re iſta & facta eſt alterius iure politico. Si autem ambo ſimul deueniant debet res reddi Domino: quia ille nunquam decidit a dominio. Et cum arguitur, ꝙ magis debet quis ſe diligere, quam proximum. Dicendum ꝙ magis debet diligere vitam ſuam ordināte, ut eſt diligibilis ad uitam eternam, quod non poteſt fieri niſi reſtituendo unicuique quod ſuum eſt. Sed forte quæris ſi poſt extremam neceſſitatē deueniat detentor ad pinguiorem fortunam nunquid tenetur reſtituere. Dicendum cum Scot. quòd ſi ante extremam neceſſitatem rem illam occupauit per extremam quidem neceſſitatem aduenientem obligatio reddendi eſt ſopita: ſed non extincta: immo

immo tenetur poſtea veniens ad pinguiorem fortunam reddere æquiualens. Sed ſi non ante extremam neceſſitatem occupauit: tunc iuſte occupauit etiam rem ſuam, nec ad aliquam tenetur reſtitutionem. Ad aliud omiſſis variis modis dicendi dicendum cum Scoto, quòd mulier non debet ſe exponere periculo diffamationis, vel mortis, vel diſcordiæ, quæ vt in pluribus eſſent euentura propter incertum bonũ hæreditatis reſtituendæ. Dicit igitur Sco. quòd mulier debet laborare quantum in ſe eſt, non exponendo ſe diffamationi, ſed ex aliis cauſis honeſtis, vt hæreditas reddatur vero hæredi: filium ſpurium quantũ poteſt inducendo, vt dimittat hæreditatẽ. Vnus modus honeſtus eſt, vt intret religionem. Alius vt fiat clericus, & recipiat eccleſiaſtica beneficia, & his quaſi ſufficientibus contentus hæreditatem dimittat alii fratri. Si autem per nullam honeſtam perſuaſionem põt mater flectere cor filii ſpurii, non videtur, quòd debeat ſe prodere illi ſpurio, quia non eſt certa, ꝙ talis ſic imperſuaſibilis in aliis honeſtis propter illud flecteretur: immo forte tenacius teneret concipiens infamationem ſui. Tunc ergo debet mulier aliunde laborare reſtitutionem fieri vero hæredi quantum poteſt ſecundum correſpondentiam iuſtitiæ. Nec dico, quòd teneatur ad reſtituendum æquiualens toti hęreditati: nam multum diſtat inter habere, & prope eſſe. Iſte nunquam habuit hæreditatem: licet prope fuerit ſecundũ iuſtitiam.

*Vtrum damnificans aliquem in bonis perſona, vel fama, reſtituere teneatur. &c.*

*Scot. 4. d. 15. q. 3. & 4.*

## QVAESTIO VII.

Septimo quæritur. Vtrum damnificãs alium in bonis perſonæ, vel famæ reſtituere teneatur ad hoc, quòd poſſit vere pœnitere? Arg. ꝙ non, quia nullus tenetur ad impoſſibile: ſed damnificans in bonis animæ, non poteſt reddere bonum ſpirituale æquiualens: ſimiliter nec damnificans in corpore auferendo membrum, vel occidendo reddere poteſt æquiualens: igitur. Secundo. Retrahens aliquem a religione damnificat illum ſpiritualiter: etiam damnificat religionem, & tamen nõ tenetur ad reſtitutionem, quia non poteſt: igitur. Tertio. Extra de calumniatoribus. c. j. & .ij. Infamis eſt denunciator, vel accuſator falſi criminis: ergo negans verum crimen ſibi impoſitum iniuſte infamat accuſantem: quia oſtendit eum accuſatorem falſi criminis, & tamen ille negans tale crimen ſibi impoſitum, non tenetur reſtituere accuſanti: igitur. Quarto. quilibet debet magis zelare pro fama propria, quàm pro aliena: ſed accuſatus in publico de crimine occulto, non põt famam ſuam cuſtodire illæſam, niſi indirecte alium diffamando, negando ſcilicet crimen ſibi impoſitum: & ita denotando eum delatorem falſi criminis: ergo iſte ſecundum rectam rationem tenetur illum diffamare: licet indire

ac

ſte, & per conſequens non tenetur reſtituere: quia in primo actu non egit iniuſte. Contra dicit Auguſt. Non dimittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum: ſi reſtitui poteſt. Primo notandum, quod ſicut dicit Sco. nullus poteſt in bonis naturalibus animæ alium damnificare cum ſint incorruptibilia: ſed bene in bonis moris acquiſitis, vel acquirendis. Non quidem directe damnificando, quia peccatum adeo eſt voluntarium, quòd ſi non eſt voluntarium, non eſt peccatum, ſecundum Auguſt. de vera religione: ergo ſola voluntate propria poteſt aliquis ſic damnificari. Sed poteſt aliquis alium indirecte damnificare, inducendo eum ad actus vitioſos: & tunc tenetur modo ſibi poſſibili reſtituere, inducendo eum efficaciter ad pœnitentiam, & ad actus virtuoſos: & ſi ſola inductio non ſufficit eo quòd facilius ẽ peruertere, quàm conuertere, tenetur per ſe orando, & per orationes aliorum impetrare ſibi conuerſionem: ac etiam per alios perſuaſores efficaciores: dum tamen illis non pandat peccatum occultum illius alterius. Et hoc patet quantum ſit periculum ſollicitare alium ad peccatum. Secundo notandũ, quòd damnificatio in corpore, vel eſt ad mortem, vel citra mortem. Et hæc duplex. Vel irremediabilis, vt mutilatio. Vel remediabilis: vt vulneratio. Dicit autem Sco. quòd in omnibus iſtis, ſi lex talionis ſtatueretur iuſta eſſet: quia non eſt facile, ꝙ pro damno tali illato fiat recompenſatio æqualis per aliqua bona fortunæ, quæ non æquiualẽt: hæc autem lex talionis regulariter in multis cõmunitatibus ſtatuta eſt pro primo, & maximo damno, ſcilicet pro vitæ ablatione: & hoc rationabiliter, quia non ſolum hoc conſonat legi Moyſi: ſed etiam rationi naturali. Et approbatum eſt a lege euangelica a Chriſto. Omnis qui gladio occidit, gladio peribit. Si autem alicubi non ſit hæc lex ſtatuta, nullus debet pœnam illam ſibi inferre, quia nullus debet eſſe homicida ſui ſine præcepto ſpeciale Dei. Sed expedit ſibi, quòd exponat vitam ſuam in cauſa iſta, vtpote contra inimicos eccleſiæ pro reſtitutione facienda illi, cuius vitam abſtulit. Si autem tantam reſtitutionem nolit facere, tenetur ad reſtitutionem ſpiritualem faciendam æquiualentem vitæ quam abſtulit, ſicut poteſt eſſe æquiualentia in talibus. Nec hoc ſolum ſed ſi interfectus ſuſtentabat aliquos, tenetur interfector omnibus illis ad tãtam reſtitutionem quantam vtilitatem illis abſtulit per interfectionem. De mutilatione autem enormi, vel non enormi communiter in eccleſia non eſt ſtatuta reſtitutio, niſi pecuniaria, quę debet correſpondere non ſolum damno, quod incurrit aliquis propter mutilationem pro tempore futuro, ſed etiam expenſis expoſitis in curatione, & vltra etiam placationi ipſius læſi, quæ etiam requireretur ſi non eſſet talis mutilatio, & conſolationi ipſius afflicti, quia perpetua eſt ſibi deſolatio de mutilatione. Tertio notandum, quòd ſicut di. Sco. in genere poteſt quis alterũ tripliciter diffamare. Vno modo falſum crimen ſibi imponendo in publico. Secundo modo verũ crimen

Ad Macedon. ep. ſt. 1.

Math. 26.

crimen occultum, tamen ſibi imponendo in publico. Tertio modo verum crimen occultum ſibi impoſitum in publico negando, quia in hoc negans, notat imponentem de calumnia. His pręmiſſis,ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Damnificans alium in bonis animæ inducendo ad peccatum, vel a bono retrahendo,tenetur ad reſtitutionem modo ſibi poſſibili, vt dictum eſt in primo notabili: patet concluſio, quia bona animæ multo meliora ſunt bonis fortunæ:ſed damnificans in bonis fortunæ, tenetur ad reſtitutionem: ergo multomagis damnificans in bonis animæ. Secunda concluſio. Damnificans alium in bonis corporis tenetur ad reſtitutionem: patet per eandem rationem: de modo autem dictum eſt in ſecundo notabili. Circa quod aduertendum eſt, ꝙ illud, quod dictum eſt ibi de lege talionis, non eſt ſic intelligendum, quòd haberet virtutem lex talionis a lege Moſayca, quia hoc eſſet iudaizare: ſed ex auctoritate inſtituentis ſub lege noua. Tertia cõcluſio. Quilibet iniuſte damnificans alium in fama, tenetur ei ad reſtitutionem etiam cum detrimento famæ,ſi aliter fieri non poteſt: patet,quia bonum famæ maius eſt quàm fortunæ: iuxta illud Sap. Curã habe de bono nomine. Melius eſt.n nomen bonũ quàm diuitiæ multæ: ergo plus lædit aliquis proximum in fama quàm in fortuna, ſed pro bonis fortunæ,tenetur ad reſtitutionẽ: igitur. Quarta conclu. Diffamãs alium primo mõ poſito in tertio no ab.tenetur læſo ad reſtitutionem famæ retractando verbum ſuum: ita quòd in publico, ſicut dicit in publico: patet, quia alias non ſeruaret iuſticiam reddendo alteri, quod ſuum eſt: puta famam,quam iniuſte abſtulit. Si dicas, quod talis lęderet famã propriam. Dicendum cum Sco. quòd fama propria non eſt diligenda contra iuſtitiam, iniuſtũ eſt autem, quòd ſeruet ſibi famã indebitam, non reſtituendo alterí famam ſibi debitam, ſic enim accuſans alium publice mentiendo radicaliter, & virtualiter ſeipſum infamat. Tunc autem cum reſtituit alteri famam non proprie ſeipſum diffamat, ſed magis amouet a ſeipſo falſam laudem, qua indignus eſt poſt talem accuſationem: ſicut etiam qui fornicatur coram duobus, vel tribus, ſi illi poſtea accuſant eum: non diffamant eum,ſed lęſionem dignitatis,quam ipſe ſibimet fecit publicant: ipſe enim ſeipſum infamat, ſic in publico faciendo peccatum ſuum. Si autem quęras de illo, qui non imponit in publico tale crimen alii, ſed tamen murmurat, vel indiſcrete loquitur, vel alicui coram multis narrat: non tamen tãquam ſibi certum, ſed dicens ſe ſic audiuiſſe: nunquid tenetur ad reſtitutionẽ: Reſpondet Sco. Rara fides, ideo eſt, quia multi multa loquuntur. Et ideo dicens ſe tantum audiuiſſe, niſi ex modo dicendi oſtẽdat aliquam certudinem maiorem, quàm ex communi relatione nõ aufert ex natura actus in opinione aliorum famã illi, quia ſi iſti firmiter cõcipiunt illum, de quo eſt ſermo criminoſum eſſe leues ſunt. Veruntamen,quia a ſcandalo puſillorum cauendum eſt, & multi tales ſunt. Ideo periculo-

ſum

ſum eſt talia audita ex relatu eis referre. Et ſi hoc fiat intentione lędendi famam eius, hoc fit contra charitatem, & ſic eſt peccatũ mortale. Si autem ex inconſideratione, vel leuitate quadam peccatum eſt veniale, quia lingua in lubrico poſita eſt, & qui non offendit in verbo hic perfectus eſt vir. Iac.ii. Quinta concluſio. Diffamans alium ſecundo modo non tenetur retractare verbum ſuum, quod propoſuit in publico, patet, quia hoc faciendo mentiretur, ſed tenetur aliquo modo licito reddere famam læſo, vtpote ſic dicendo. Non credatis illũ eſſe talem: male enim dixi, & fatue dixi, & hec quidem verba vera ſunt, quia non ſeruato ordine iuris propoſuit in publico, quod non eſt verum publicum. Et iſta perſuaſio bona eſt, videlicet: non reputetis ipſum eſſe talem, quia quilibet præſumendus eſt, bonus donec probetur contrarium.

Sexta concluſio. Diffamans aliũ tertio modo non tenetur retractare negationem ſuam, quia negauit in publico verum crimen ſibi impoſitum, patet, quia non tenetur aliquis ſtanti in iudicio confiteri ſe reum nondum conuictus. Tenetur tamen per verba ſobria reſtituere famam illi accuſanti, quem indirecte notauit de calumnia: dicendo. Nõ habeatis eũ pro calumniatore, quia credo, quòd habuit bonam intẽtionem proponendo, vel forte credidit ſe probare ſuum intentum & deceptus fuit. Dato autem, ꝙ lædat alium in fama aliquo modo, tamen imponens debet ſibiipſi imputare, & magis ſeipſum infamat ex indebito modo imponendi, quã iſte negãs. Si quæris. Nonne iſte negans tale crimen verum peccat mortaliter mentiendo pernicioſe contra rẽpublicam, quæ per eius mendacium publicum impeditur a punitione iuſta. Et etiã contra perſonam accauſantem, quæ per hoc notatur de calumnia. Dicẽdum cum Sco. quòd reſpublica nõ debet omnia mala punire, ſed tantum illa, quæ coram iudice reipublicæ poſſunt ſufficienter probari, & ideo non læditur reſpublica ſi aliqua reſeruantur diuino iudicio. Neque etiam eſt ibi mendacium pernicioſum contra accuſantem: immo ipſemet ſibi pernicioſus eſt proponendo aliquid eo modo quo non debet: imputetur ergo ſibi ſi infamia ſequitur, quia ipſe eſt cauſa nõ autem ille negans, quia defendit innocentiam ſuam in publico, vbi non eſt nocens, nec habẽdus eſt pro nocente, donec fuerit conuictus. Sed remanet difficultas, ſi peccat mentiendo pro ſe. Non enim apparet, quòd iſte, ſecundum rectam rationem debeat cõfiteri coram iudice: ipſe enim plus, quàm quicunque alius accuſans auferret ſibiipſi famam, quia confitenti contra ſe in iudicio creditur. Dicendum, quòd cauta eſt reſponſio iuriſtarum, videlicet nego propoſita, vt proponuntur. Et hoc quidem dici poteſt ſine mendacio, quia proponuntur in publico, vt publica & publice probanda: ſic autem ea negare poteſt, qui ſcit ea non poſſe probari in publico. Si autem iudex vrgeat eum, vt confiteatur propoſita, vel vt publice neget. Reſpondere poteſt, quòd ipſe reſpondit ſufficienter, ſicut moris eſt iuriſperitis reſpondere

nec

nec ab illa reſponſione vult declinare. Faciat ergo iudex erga accuſantem illud quod intereſt. Sed quæris ſi neget, intendens tantum negare illud, vt ibi propoſitum eſt, ſcilicet vt publicum ſicut ſacerdos facit de cõfeſſo dicens. Nihil mali ſcio iſtum feciſſe, quia loquitur vt in publico. Numquid tenetur iſte, qui negauit de iſta negatione pœnitere? Dicendum, quòd bonarum mentium eſt culpam timere, vbi culpa non eſt. Et ideo vbi dubitatur an ſit culpa, & qualis culpa bonæ mentis eſt, & tutum eſt poſt talem negationem pœnitere indiſtincte, videlicet tanquam de mortali ſi mortale eſt; vel tanquam de veniali, ſi veniale eſt. Ad primum argumentum patet ex duobus primis notabilibus. Ad ſcundum dicendum, quòd ſi abſtraxit aliquem iam obligatũ ad religionem: videlicet iam profeſſum tenetur agere ad reſtitutionem, ſcilicet vt ille redeat: ſed ſi aliquem diſpoſitum ad intrandum retraxit ne intraret, quia intereſt inter habere, & prope eſſe non tenetur ad tantam reſtitutionem: ſed ad aliqualem inductionem illius, aut alterius aliqualiter æquiualentis ad ingreſſum illius religionis, quod eſt intelligendum ſi illum retraxit intentione damnificandi religionem. Si autem intentione conſulendi vtilitati propriæ ſine fraude non tenetur illi religioni: ſed tenetur perſonæ, quam retraxit in perſuaſionibus, & aliis bonis ſpiritualibus ad æquiualentiam bonis illis, in quibus eum in retrahendo damnificauit. Ad tertium patet ex ſexta conclusione. Ad quartum patet ibidem.

*Vtrum iſta tria, contritio, confeſſio, & ſatiſfactio ſint partes pœnitentiæ.*

*Sco.4.diſt.16.q.1. D.Tho.3.p.q.90. ar.3. Dur.4.d.16.q.1.*

OCtauo quæritur. Vtrum iſta tria contritio: confeſſio: & ſatiſfactio ſint partes pœnitentiæ? Ar. quòd non: quia peccatum eſt ſimplex defectus: ergo ſibi competere poteſt ſimplex remedium. Contra. Dicit Magiſter in iiij. ſen. diſt. xvj. ad perfectionem pœnitentiæ requiruntur iſta tria. Notandum q̃ quæſtio poteſt intelligi de pœnitentia virtute vel actu virtutis & de pœnitentia ſacramento. Hoc præmiſſo ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Iſta tria non ſunt partes pœnitentiæ virtutis nec pœnitentiæ actus: patet quia ille ſunt qualitates ſimplices non habentes partes integrales: ſunt etiam habitus vel actus formaliter in voluntate exiſtentes. Non ſic autem oris confeſſio & exterior ſatisfactio. Item virtus pœnitẽtiæ eſt aliquid permanens, ſed confeſſio & ſatisfactio eſt aliquid ſucceſſiuum. igitur. Secunda concluſio. Iſta tria non ſunt partes pœnitentiæ ſacramenti. Probat Sco. quia pœnitentia ſacramentum eſt abſolutio ſacramentalis facta certis verbis &c. Huiuſmodi autem nulla pars eſt cõtritio quę eſt quoddam ſpirituale in anima: neque confeſſio quia nihil eſt ipſius ſententiæ ſacramentalis ſed eſt actus rei accuſantis: neque ſatisfactio quia ſequitur illam abſolutionem ſacramentalem: & poteſt dici fructus pœnitentiæ. Hæc tamen

men tria ad ſacramentum pœnitentiæ requiruntur ad hoc vt digne recipiatur. debet enim præcedere confeſſio, quia ſacerdos non abſoluit arbitratiue reum niſi prius ſe accuſauerit in foro illo. Non eſt etiam vtilis abſolutio niſi præcedat in confitente aliqua contritio, vel attritio. Satisfactio autem debet ſequi ſacramentum pœnitentiæ ad hoc vt habeat efficaciam, & hoc in re, vel in voto niſi iudex poſſit perpendere pœnas præcedentes in contritione & confeſſione ſufficere ad totalis pœnæ ſolutionem. Tertia concluſio. Aliquo modo iſta tria poſſunt dici partes pœnitentiæ. patet quia ad iſtos tres actus conſequitur triplex pœna correſpondens æquiualenter ſecũdum iuſticiam vindicatiuam ipſi peccato punibili. Nam ad deteſtationem interiorem ſequitur triſticia: ad confeſſionem erubeſcentia: & ad ſatisfactionem pœnalis, vel corporalis afflictio. Iſte autem tres pœnæ integrant vnam pœnam totalem adæquatam peccato, & punitiuam eius, quæ poteſt dici pœnitentia quaſi paſſiue ſecundum triplicem pœnam vel paſſionem. Illi autem tres actus ad quos ſequuntur iſte tres pœnæ poſſunt dici partes integrales actus totalis punitiui peccati ſecundum correſpondentiam adæquatam: & poteſt ille actus dici pœnitentia actiue. Ad arg. dicendum quòd non valet conſequentia quia iuſte poteſt legiſlator ſtatuere multas pœnas partiales correſpondere tãquam vnam vindictam integram vni peccato.

*Vtrm in iuſtificatione peccatoris ſit vna muta'io, vel duæ. &c.*

*Scot. 4. d. 16. q. 1. & 2.*

## QVAESTIO IX.

Nono quæritur. Vtrum in iuſtificatione peccatoris, quæ fit per pœnitentiam remiſſio, vel expulſio culpæ, & infuſio gratiæ ſint vna ſimplex mutatio, vel duæ. Ar. ꝙ duæ, quia in moralibus expulſio vitii, & inductio virtutis ſunt duæ mutatiões, ergo ſimiliter ĩ propoſito. Secundo. Dicit Augu. de vera & falſa pœnitentia. Dolendum eſt peccatori non ſolum, quia peccauit, ſed etiam quia virtute ſe priuauit. Ex quo habetur, quòd nõ eſt idem peccare, & virtute ſe priuare: ergo ſimiliter non eſt idem peccatum remittere, & virtutem vel gratiam reſtituere. Tertio. Alia eſt mutatio ad diſpoſitionẽ, & alia ad formam, ſed expulſio culpæ eſt diſpoſitiua ad infuſionem gratię, quia per expulſionẽ culpæ fit peccator non inimicus: & per infuſionem gratiæ eſt amicus. igitur. Contra. Si ſunt duæ mutatiões, oportet ibi dare duos terminos poſitiuos, & duos negatiuos, quod non poteſt eſſe, quia culpa non dicit aliquid poſitiuum: igitur. Notandum, ꝙ remiſſio culpæ, vt dicit Scot. ſecundum ſe non eſt realis mutatio, quod patet, quia nullum habet terminum poſitiuum, nec terminum a quo, quia culpa non eſt aliquid poſitiuum: nec ad quem, quia non eſſe culpæ eſt ad quod terminatur iſta remiſſio nihil poſitiuum dicit. Et ſi inſtetur, quia non eſt tranſitus de con

 tradictorio

[illegible]dictorio in contradictorium ſi[illegible] mutatione aliqua,ſed quãdo remittitur culpa, eſt talis tranſitus,qu[illegible] antequam culpa remittatur,iſte eſt dignus pœna,& poſtea non eſt dignus pœna. Dicendum, quòd minor eſt falſa. Non enim in propoſito eſt talis tranſitus, neque ex parte diuinæ voluntatis, quia non eſt ibi ſucceſſio actus ad negationem actus, vel econuerſo. Quicquid enim eſt in Deo, eſt æternum ſi ſit ibi ex natura rei,vel etiam per opus ſui intellectus, vel volũtatis, nec ex parte obiecti voliti, vel etiam illius, cui remittitur peccatum. Nam in tota æternitate obiectũ vniformiter ſe habet, pro iſto nunc ad voluntatem diuinam,& pro alio etiam vniformiter. Ad cuius euidentiam notandum eſt cum Scot.aliquid de noſtra voluntate creata: & poſtea applicandum ad propoſitum. Voluntas enim creata poteſt velle eidẽ contradictoria pro ſimul,ſeu pro eodem inſtanti diuerſis actibus ſibi inuicem ſuccedentibus. Similiter ſi poſſit habere plures actus volendi ſimul, poteſt ſimul velle cõtradictoria non pro eodem inſtanti,ſed pro diuerſis.Et primo modo planum eſt, quòd non eſt neceſſarium aliquam mutationem realem poni in obiecto, ſed eſt realis mutatio in voluntate, in qua vnus actus realiter ſuccedit alteri. In ſecundo autem modo non oportet eſſe realem mutationem, nec in voluntate, quia in ea vnus actus nõ ſuccedit alteri, ſed ambo ſunt ſimul,vt poſitum eſt: nec in obiecto,quia voluntas noſtra non eſt omnipotens cauſans in re, quod ipſa vult per ſuum velle. Et ita non oportet ſic fieri, vel ſuccedere oppoſita realiter in obiecto,ſicut ipſa vult.Et dato etiam quòd volibilia eſſent cauſabilia a voluntate, ſi tamen non ſint cauſabilia in re extra, ſed tantũ in eſſe rationis,adhuc non oporteret in obiecto eſſe mutationẽ realem. Ad propoſitum de voluntate diuina dicẽdum,ꝙ quæcunque obiecta ordinatæ volibilia voluntas creata, poteſt velle alicui, ſiue ſimul ſiue non ſimul, ſiue pro ſimul,ſiue pro nõ ſimul, ſiue vno actu,ſiue pluribus, voluntas diuina poteſt eadem velle ſimul, & eodem actu eidem, ſiue pro ſimul,ſiue nõ pro ſimul. Et hoc eodem actu illimitato. Ideo immutabiliter omnino ſe extendit ad omnia talia cuicunque volita, & quocunq;.Et hoc etiam ſine omni mutatione reali ex parte illius, cui vult cõtradictoria pro diuerſis inſtantibus, vel temporibus ſi volita nõ ſint cauſabilia in re, ſed ſicut entia rationis tantum, ſicut vult aliquem eſſe dominum pro inſtantia, & nõ eſſe dominum pro inſtanti b. Præterea dato, ꝙ affirmatio illa volita alicui,& negatio ſua eſſent cauſabiles in re extra a diuina voluntate adhuc nõ oporteret in illo, cui iſta eſſent volita pro diuerſis inſtantibus eſſe realem mutationem ſi volitio non eſſet efficax, & abſoluta, ſed conditionata, quia conditio poſſet non ſtare. In propoſito autem voluntas imputando peccatum pro inſtãti peccati, & pro toto tempore habito vſque ad inſtans remiſſionis vult peccatorem eſſe puniendum, ſiue dignũ puniri, & hoc voluntate abſoluta: puniendum etiam de facto,

cto, & in re non voluntate abſoluta, ſed conditionata ſi pro tunc indicetur, vel fiat in termino. Illud autem quod eſt eſſe dignum pœna, non dicit aliquid reale cauſabile, ſed tantum reſpectum rationis. Punitio autē illa, licet ſit aliquid cauſabile in re, & oppoſitum eius ſit volitum iſti pro inſtanti remiſſionis, & pro toto tempore habito, vſque ad inſtans noui peccati, non eſt tamen volitum volitione abſoluta, ſed conditionata: puta ſi pro tunc fiat in termino. Et ideo dicendum, quòd nec volitio diuina de punibilitate, & non punibilitate circa eundem pro diuerſis temporibus, vel inſtantibus, nec etiam volitio de puniendo, & non puniendo arguit in eo aliquā mutationem realem, nec inter iſta eſt tranſitus realis in effectu, nec per conſequens mutatio, ſed velle affirmationis, & velle negationis ſtant ſimul in æternitate, nec voluntas diuina aliter ſe habet ad iſtū pro diuerſis inſtantibus, quibus vult iſtum eſſe punibilem, & non punibilem, quia in æternitate, iſta eſt vera: Petrus eſt punibilis pro inſtantia, & ſimiliter iſta: Petrus non eſt punibilis pro inſtanti b: nec iſta ſunt contradictoria, ſimul, nec ſuccedentia ſibi ineſſe obiectiuo volitionis, licet inſtantia, pro quibus affirmatio, & negatio denotantur ineſſe, apprehendantur vt ſuccedentia ſibi inuicem realiter. Patet itaque, quòd ibi non eſt mutatio realis. ſed forte quæris an aliqua mutatio rationis. Dicit Scotus, quòd non. Quod declarat dicēs, quia vbi actus, in quo obiectum habet eſſe rationis, poteſt eſſe terminus mutationis realis ibi poteſt obiectum mutari mutatione rationis. Sicut lapis poteſt fieri de non intellecto intellectus a me, quia intellectio mea poteſt eſſe noua reſpectu lapidis. Sed vbi actus nullo modo eſt terminus mutationis realis ibi obiectum, vt in actu non poteſt mutari mutatione rationis. Huiuſmodi autem eſt velle diuinum, ergo Petrus vt eſt obiectum illius actus, non habet rationem nouiter obiecti, ſed vniformiter in æternitate. Et ita videtur nullo modo eſſe concedenda mutatio, nec rei, nec rationis in Petro, quando dicitur culpa ſibi eſſe remiſſa. Concomitatur tamen ibi quædam mutatio realis de potentia ordinata, ſecundum quam nulli remittit Deus peccatum, quin tunc gratificet illum. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Infuſio gratiæ, & expulſio culpæ, ſiue eius remiſſio, non ſunt ſimpliciter vna mutatio: patet, quia idem ſimpliciter non poteſt plurificari ſimul, & non plurificari, ſed remiſſio culpæ frequēter plurificatur propter pluralitatem culparum, & tamen infuſio gratiæ non plurificatur, ſed eſt vnica, igitur. Item illa non ſunt una mutatio, quorum vnum non eſt mutatio, ſed remiſſio culpæ non eſt mutatio: vt patet ex dictis. ſecunda concluſio. Infuſio gratiæ, & remiſſio culpæ non ſunt duæ mutationes reales: patet, quia remiſſio culpæ non eſt mutatio, nec realis, nec rationis, vt patet ex dictis. Tertia concluſio. Remiſſio culpę eo modo, quo ponit aliquid ſal-

 tem

tē rationis prior eſt naturaliter via generationis, quàm infuſio gratię, licet ſit poſterior via perfectionis. Quod non eſt intelligendum de prioritate, vel poſteritate durationis, ſed naturę: patet, quia ſecundum Ariſtotilem. In via generationis imperfectiora ſunt priora naturaliter. Sed econuerſo in via perfectionis. Si ergo remiſſio culpæ eſſet aliquid reale: ipſa eſſet prior naturaliter, quàm infuſio gratiæ, ſed infuſio gratię prior eſſet via perfectionis, igitur. Vnde infuſio gratiæ prius intenditur, licet ſit poſterior naturaliter via executionis. Ad primum dicendum, ꝙ conſequētia non valet, quia non eſt ſimile. In moralibus enim ſunt quatuor termini, duo reales, & duo priuatiui: non ſic autem in propoſito. Ad ſecundum dicendum, quòd ſi aliquid concludit, quòd peccati remiſſio & gratiæ infuſio, vel reſtitutio virtutis non ſunt eadem mutatio, ſed non concludit', ꝙ ſint duæ mutationes. Illa enim culpa, ad quam eſt motus peccati non manet vſque ad infuſionem gratiæ, nec tunc poſſet eſſe terminus, a quo propriè mutationis, ſed illa culpa trāſeunte manet ſola obligatio in iſto, vt eſt obiectum ſecundarium voluntatis diuinæ. Ad tertium dicendum, quòd iſta remiſſio paſſiua, quæ eſt carentia obligationis ad pœnam, non eſt aliqua diſpoſitio realis ad amicitiam, ſeu gratiam.

*5. Me. 1. c. 17.*

*Vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem confiteri omnia peccata ſua proprio ſacerdoti.*

*Scot. 4. d. 17. q. 1. Tho. 1. 2. q. 7. & 18. art. 10. Duran. 4. d. 17. q. 11. 12.*

## QVAESTIO DECIMA.

Decimo quæritur. Vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem cōfiteri omnia peccata ſua proprio ſacerdoti. Arguitur ꝙ non. Ambroſius ſuper Lucam dicit. Lachrymæ lauant delictum, quod pudor eſt voce confiteri. lachrymas Petri lego, ſatisfactionem non lego. Item Auguſt. ſuper Pſal. Dixi confitebor, &c. Nōdum pronunciat, ſed promittit ſe pronunciaturum, & dominus remittit. Tertio. Sola præcepta Decalogi ſunt ad ſalutem neceſſaria, ſed confeſſio non continetur ſub aliquo illorū, igitur. Quarto. Nullus obligatur ad impoſſibile, ſed mutus nō poteſt confiteri, igitur. Quinto. Non habens ſacerdotem præſentem, non poteſt ei verbotenus confiteri, nec tenetur per ſcripturam, quia ſuper hoc non inuenitur eſſe datum præceptum. Sexto. Nullus tenetur mentiri, ſed habens conſcientiam, ꝙ per totam vitam ſuam vixit innocenter, & ſine peccato mortali, ſi confitetur ſe peccaſſe ſaltem mortaliter mentiretur, igitur. Contra. Dicit Ambroſius. Nō poteſt quiſq̄ iuſtificari a peccato, niſi ante fuerit peccatum confeſſus. Primo notandum, quòd non poteſt inueniri ius, vel præceptum, quo teneatur aliquis confiteri homini, niſi triplex: puta, vel præceptum iuris naturalis, vel iuris poſitiui diuini, vel iuris poſitiui Eccleſiaſtici. Illud eſt de iure naturæ, cuius veritas ſtatim nota eſt ex ipſis terminis intellectui bene

*Ambroſius ſuper Lucā*

*Augu. ſuper Pſal.*

*Amb. lib. de Paradiſo.*

bene diſpoſito, ſiue quod poteſt deduci euidenter ex aliquo tali principio per ſe noto ex terminis. Extendendo autem, & minus propriè dicitur aliquid eſſe de iure naturæ, cuiuſmodi ſunt aliqua poſitiua poſita præcipue ab autore naturæ, ſcilicet a Deo. De lege autem poſitiua diuina, prout diſtinguitur contra legem naturæ ſunt omnia illa, quæ pro tempore legis traditæ a Deo ponuntur in ſcriptura obſeruanda, & non ſunt euidentia ex terminis, nec euidenter demonſtrabilia ex principijs, nec euidenter eis conſona, cuiuſmodi fuerunt omnia cerimonialia in lege veteri, & noſtra cerimonialia: puta in lege Euangelica, vt ꝙ Deus ſit colendus in euchariſtia, & huiuſmodi, licet non repugnent talia legi naturæ. De iure aũt poſitiuo eccleſiaſtico mere ſunt illa, quę Papa, vel Eccleſia ſtatuit obſeruãda vltra ius naturæ, & vltra ius poſitiuum diuinum, propter conuerſationem honeſtiorem in moribus, & reuerentiam maiorẽ in ſuſcipiendis, & diſpenſandis ſacramẽtis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Non tenetur quis præcepto legis naturæ ad confeſſionẽ peccati homini faciẽdam: patet, quia tunc fuiſſet hæc obligatio pro tempore cuiuſcunque legis. Semper tamen fuit obligatio ad faciendũ confeſſionẽ Deo requirenti, quia ipſe eſt iudex, coram quo quilibet reus debet recognoſcere peccatum ſuum. Vnde

*Gen.3.* ſuper illud Gen. 3. Adam vbi es, dicit gloſa. Vox eſt increpantis, & confeſſionem requirentis. Et ſimiliter dicendum eſt de auctoritatibus veteris teſtamenti de confeſſione facienda, quia videlicet intelligendæ ſunt de confeſſione facienda Deo. Et hoc videt̃ conſonum legi naturę. Secunda concluſio. Rationabile eſt tenere, quòd confeſſio cadit ſub præcepto diuino. Probat Scotus. Nulli committitur poteſtas iudiciaria, vel arbitratoria, niſi alicui imponatur neceſſitas ſubmittendi ſe ſibi: alias nullam haberet auctoritatẽ iudicandi, ſed ſacerdoti committitur huiuſmodi poteſtas in cauſa peccati ſm̃ illud Ioan.20. Accipite ſpiritum *Io. 20.*
ſanctum, quorum remiſeritis peccata, &c. ergo alicui vt reo imponitur neceſſitas ſubmittẽdi ſe arbitrio eius. Sed non poteſt ſacerdos arbitrari in cauſa ignota, ergo eſt ei manifeſtanda. Hæc autem manifeſtatio eſt confeſſio. Item quicunque primã gratiam amiſit, tenetur de neceſſitate illius pręcepti. Diliges Dominum Deum tuum, &c. agere quod in ſe eſt ad gratiæ recuperationem & etiam virtute illius præcepti. Diliges te ipſum, ſed peccator amiſit gratiam, & poteſt eam recuperare ſuſcipiẽdo ſacramentum pœnitentiæ, quod non poteſt eſſe ſine confeſſione peccatorum, igitur. Item vbi in poteſtate hominis eſt facilior, & certior via ad gratiam recuperandam, tenetur quilibet ad illam viã: alias videretur eſſe contemptor propriè ſalutis. Sed iſta via ſuſcipiendi ſacramentum pœnitentiæ eſt facilior, & certior ad gratiã recuperandã, ergo ex illo verbo, quorum remiſeritis, &c. Et ex præcepto dilectionis Dei, & ſuijpſius tenetur quis ad iſtã, nõ poteſt autem dici, quòd talis obligatio habeatur ex illo ver-

bo Iac. vlt. Confitemini alterutrum peccata veſtra: non enim magis dicit confeſſionem eſſe faciendam ſacerdoti, quàm alij: ſubdit enim ſtatim: & orate pro inuicem vt ſaluemini, vbi nullus diceret ipſum inſtituiſſe, vel promulgaſſe præceptum diuinum. Tertia concluſio. Confeſſio homini facienda eſt de iure eccleſiaſtico. Patet expreſſe de Celeb. Miſſ. c. Cum Marthę. Et de pœnitentijs, & remiſſionibus. Omnis vtriuſque ſexus. Niſi forte diceretur, ꝙ magis datum eſt illud præceptũ de modificatione confeſſionis, quàm de confeſſione. Pro declaratione autẽ illius decretalis. Omnis vtriuſque ſexus. Notãdum, quòd primo includit illud preceptũ. Quis debet confiteri, ſcilicet adultus habẽs vſum rationis, de quo ponit Scotus talem regulam. Quando videlicet aliquis inſtructus, & interrogatus ordinatæ percipit diſtinctæ quid iuſtum, & quid iniuſtum in lege diuina, quod poteſt facile videri ſi ad ordinatas interrogationes ordinatę reſpondeat, ſignum eſt, quòd habeat vſum rationis. Secundo continet illud præceptum. Quid debet homo confiteri, quia peccatum mortale, & nõ aliud. Per veniale enim nullus periclitatur extra nauem Eccleſiæ, quia peccatum veniale ſtat cum perfecta charitate, quæ eſt nauis ſaluans. Sed quæris, quod peccatum mortale. Dicendum, ꝙ omne illud, de quo habetur memoria, & hoc premiſſa inquiſitione ſecundum poſſibilitatem fragilitatis humanæ, quantam inquiſitionẽ poſſet aliquis apponere circa aliquod arduũ, quod ſibi multum eſſet cordi: debet autem omnia eidem confiteri, non diuidendo confeſſionem, nec ſolum peccata, ſed etiam circunſtãtias notabiliter aggrauantes maxime, quę nouam rationem peccati inducunt, ſiue ſm ſpeciem, ſiue ſm numerum, cuiuſmodi ſunt circunſtantia perſonæ, loci, temporis, modi, & numeri. Tertio cõtinet: hoc præceptum, cui videlicet proprio ſacerdoti habẽti, videlicet iuriſdictionem ordinariam, vel commiſſam. Quarto continet quando. Vbi notandum, ꝙ tenetur peccator confiteri quandocunque eſt in periculo mortis, quando videlicet imminet iudicium damnationis, vel miſericordiæ. Et etiam quando vult exercere actus aliquos, quibus debetur reuerentia ſpecialis, vt quando vult communicare. Determinauit autem Eccleſia præceptum, videlicet, ſemel in anno circa Paſca, quo tẽpore iuxta c. illud, debet quilibet Chriſtianus communicare, niſi in caſu. Dicunt autẽ aliqui, ꝙ ante tempus illius præcepti Eccleſiæ, & etiã nunc ſtatim habita oportunitate tenetur habẽs peccatũ mortale confiteri. Alij autem dicunt ꝙ non, ſed poteſt peccator expectare nunc cum voto, vel voluntate cõfitẽdi ſemel in anno, vel prius ſemel ante mortem, ita ꝙ ſufficit habere voluntatẽ confitẽdi pro quando præceptũ obligat, voluntatẽ dico ſic ꝙ non habeat voluntẽ. Si.n. voluntatẽ actualẽ haberet, peccaret mortaliter. Secũdis aũt magis videtur aſſentire Sco. quia præcepta pœnalia non ſunt amplianda, ſed reſtringenda. Melius tñ, & tutius eſt ſtatim confiteri. Quinto continet qualiter,

quia cum diſplicentia peccati cō miſſi & cum propoſito abſtinēdi a peccato, & obediendi eccleſiæ ad implendā ſatisfactionē, quam volūtariæ ſuſcipit a ſacerdote in iunctam. Ad primum argumentum dici poteſt ꝙ tempore negatione Petri ſacramentum pœnitē tiæ nondū erat inſtitutū. & ideo non tenebatur pro tunc ad cōfeſſionem: nec etiam ad hoc tenebatur poſt inſtitutionē ſacramenti quia iam ante reſurrectionē per aliud remediū fuit ſuum peccatū deletū.verba autem Ambroſii nō ſic ſunt intelligenda ꝙ ſine confeſſione in actu vel habitu lauetur delictum. Ad ſecundū dicendum ꝙ ex illa auctoritate nō habetur ꝙ peccatum deleatur ſine propoſito confitendi. Si autē poſt culpā dimiſſam mutetur propoſitū confitēdi iam cadit a vera pœnitentia,& peccat mortaliter. Ad tertium dicendum ꝙ omnes cerimonię tam veteris legis ꝙ nouę reduci poſſunt ad illud. Memēto vt diem ſabbati ſanctifices. Cum enim præcipiatur Deus honorari,ſequitur ꝙ ille cerimonię quibus ſe vult coli cadant ſub illo præcepto ſicut concluſio ſub pręmiſſa. Nec ex hoc ſequitur ꝙ ille cerimoniæ ſint de lege naturæ ſicut præceptum ſub quo cadunt quia ex maiori de lege naturę:& minore de lege poſitiua non ſequitur concluſio, niſi de lege poſitiua. Ad quartum dicendum ꝙ talis debet confiteri per aliqua ſigna alia a verbis quæ poſſunt eſſe nota ſi talia ſigna ſint communia confitenti muto & ſacerdoti. De extraneo autem non videtur ꝙ confiteri debeat per interpretē maxime quando timetur ipſū non eſſe ſecretarium idoneū. Et in tali caſu iſte habet impoſſibilitatem confitendi homini idoneo.cōfiteatur ergo Deo cū propoſito confitendi homini opportunitate habita. Ad quintum dicendum quòd contra rationem confeſſionis ſacramētalis eſſe videtur quòd fiat per ſcripturam quia omnis ſcriptura ex natura ſui nata eſt eſſe publica. Quod ergo dicitur xxx. q.v. quòd poteſt quis confiteri per ſcripturā. Hieronymus exponit quando cōfitens eſt pręſens:abſens ergo expectet cum propoſito confitendi. Ad aliud dicendum quòd ſimpliciter innocens a mortali & veniali tenetur ſimpliciter non cōfiteri. Innocens autem tantum a mortali poteſt confiteri venialia & poteſt non confiteri.

*Vtrum poteſtas clauium tantum ſe extendat ad pœnam temporalem.*

*Scot.4.d.18.& 19.q.1.Duran. 4.d.18. q.2. Thom. in additionibus ſuper 3. p. q. 17. ar. 2.*

VNdecimo quæritur. Vtrum poteſtas clauium ſacerdoti collata tantummodo ſe extendat in ſacramento pœnitentiæ ad pœnam temporalem. Primo arg. quòd ſacerdoti non ſit conceſſa poteſtas clauium. quia Apoca. iij. dicitur de Chriſto. Claudit & nemo aperit:aperit & nemo claudit. Secundo Augu. contra donatiſtas. A peccato non abſoluit niſi columba vel membra columbæ ergo nullus iniuſtus habet claues. Tertio arguitur, quòd huiuſmodi po- *Apo.3*

poteſtas clauium non ſe extendat ad pęnam temporalem, quia ſi ſic, aut ad remittendum illam aut ad infligendum. Non ad remittendum, quia tunc per frequentes abſolutiones poſſet tota pœna debita remitti. Nec ad infligendum, quia tunc quilibet pœnitens teneretur implere, quã cunque pœnam etiam immoderatam ſibi iniunctam a ſacerdote, quod eſt falſum. Contra quã tum ad primum Mat.x. Tibi dabo claues regni cœlorũ. Et quãtum ad ſecundum ſic ar. quia illa poteſtas ad aliquid ſe extendit, non ad remiſſionem culpæ neque pœne æternæ, quia hæc duo ſoli Deo conueniunt, vt dicit Magiſter in.iiii.di.xviii igitur ſe extendit ad pœnam temporalem. Primo notandum, quòd clauis hic dicitur methaphorice poteſtas illa in ſententiante, quæ eſt immediatum quaſi inſtrumentum ſententiandi, quæ ſententiatio dicitur apertio regni cœlorum. Poteſt autem tripliciter intelligi auctoritas ſententiandi. Vno modo auctoritas ſimpliciter principalis, quæ ſoli Deo conuenit propter duo, quia ex ſe ſolus eſt iuſtus, ideo ſibi ſoli competit primum iudicium: ſecundo, quia iudicare eſt præſidentis. Primus autem præſidens non poteſt eſſe niſi ſolus Deus. Secundo modo dicitur auctoritas ſiuę clauis non principalis, ſed tamen pręcellens, videlicet quantum ad duplicem præeminentiam, videlicet in vniuerſitate cauſarum iudicandarum, & in firmitate ſententiæ diffinitiuæ. Et vtraque præeminentia conuenit illi, qui nouit omnia merita, & demerita. Et cum hoc habet voluntatem inſeparabiliter conformẽ diuinæ iuſtitiæ, cuiuſmodi eſt Chriſtus. Tertio dicitur auctoritas, ſiue clauis non principalis, nec clauis pręcellẽs, ſed partialis, quantum ad cauſas cognoſcendas, & infirma quã tum ad ſententiam ferendã, puta quia ſit aliquando reuocabilis. Et iſta poteſt conferri alicui in eccleſia militanti, qui poteſt in illa cauſa noſſe, & in illa ſecũdum legem diuinam recte ſententiare. Et ſi quandoque præter illam ſententiat, ſententia eius non erit firma. Hæc ergo clauis data eſt ſacerdotibus, & dicitur clauis poteſtatis. Secundo notandum, quòd auctoritas cognoſcendi cauſam peccatorum, dicitur etiam clauis, quia etiam eſt inſtrumentũ aperiendi, licet non proximum, quia ſine iſta cognitione non recte quis ſententiat cœlum huic aperiendum, vel claudendum. Et poteſt iſta diſtingui tripliciter, ſicut & præcedens. Et in collatione primæ clauis, quæ habetur Ioh.xx. intelligitur etiam collatio iſtius ſecundæ tanquam pręuiæ ad vſum illius primæ. Et dicitur iſta clauis ſcientiæ, non quia ſit aliqua ſciẽtia actualis, vel habitualis, vel diſcretio quæcunque, ſicut Magiſter videtur dicere in iiii. di. xix. tamen iſta auctoritas cognoſcendi requirit ſcientiam concomitantẽ ad rectum vſum eius, quẽadmodũ requirit clauis poteſtatis aliquam iuſticiam ad rectum vſum ſui. Tertio notandum, quòd iſtæ duæ claues ſimpliciter ſunt diſtinctæ, & poſſent de potentia abſoluta ab inuicem ſeparari. De potentia autem ordinata de facto, coniunguntur in

quolibet

*Math. 10.*

quolibet ſacerdote eccleſiaſtico complete ordinato, quod ideo dicitur, quia ſi prius tempore ſibi datur auctoritas celebrandi, quàm abſoluendi, non eſt perfecte ordinatus ſacerdos ſi primo facto omittitur ſecundum. Et probabile, quia ſicut ſunt duæ poteſtates, ita duo caracteres, & vterque imprimitur in proprio ſigno ſenſibili ſignificante illud inuiſibile, vtpote primus in datione calicis cum iſtis verbis. Accipe poteſtatem celebrandi &c. Secundus in impoſitione manuum cum iſtis verbis. Accipe ſpiritum ſanctum. &c. Et iſti duo caracteres integrant ordinem ſacerdotii. Vel poteſt dici, quòd per vnum caracterem ſacerdotalem habet quis poteſtatem cōficiendi corpus Chriſti, & per illum diſponitur de congruo ad habendum poteſtatem ſuper corpus Chriſti miſticum. Et tunc caracter ſacerdotalis eſt diſpoſitio ad iſtas claues, quę aliqualiter poſſunt dici vna clauis vnitate ordinis, quia ad vnum actum vltimum, ſcilicet apertionis ordinantur, & in ordine ad illum vna ſubordinatur alteri. Quarto notandum, quòd in eccleſia duplex eſt forus. Vnus ſecretiſſimus, in quo idem eſt actor, & reus, & teſtis, & ad iſtum pertinent claues prædictæ. Alius eſt forus publicus ad corrigendum delicta publica. Et ibi requiritur duplex auctoritas, correſpondens duplici auctoritati prædictæ. Et iſtæ auctoritates pertinentes ad forum publicum, poſſunt dici claues, de quibus habetur Mat. xviii. Quæcunque alligaueritis ſuper terram &c. In hoc autem foro clauditur eccleſia, ideſt communio fidelium per excommunicationem, & aperitur per abſolutionem, nec ſunt iſtæ claues eædem cum prioribus, quia ſeparantur ab illis, vt patet in archidiacono, & quibuſdā aliis habentibus iuriſdictionem ſecundum ordinationem eccleſiæ ſine ordine ſacerdotali, & econuerſo, vt eſt in quibuſdam ſacerdotibus, quibus non eſt data hæc poteſtas excludendi ab eccleſia, vel reconciliandi. Quinto notandum, quòd ſicut ſupra dictum eſt, Magiſter in .iiii. di. xviii. videtur ſentire, quòd poteſtas clauium non ſe extendit ad culpam & pœnam æternam, ſed tantummodo ad pœnam temporalem. Ita quòd ſacerdos euangelicus ligat ad pœnam temporalem, quā imponit, & ſoluit cum de pœna debita aliquid dimittit, vel per eam purgatum oſtendit, & ad cōmunionem ſacramentorum admittit. Additur autem, quod hęc poteſtas reſpectu pœnæ temporalis talis eſt, quòd nec ratificatur actus eius, niſi ſit conformis diuino iudicio, ſcilicet niſi tantam pœnam imponat quanta ſecundum diuinam iuſticiam iſtis peccatis correſpondet. Contra. Primum arguit Sco. quia tunc ſacramentum pœnitentiæ non eſſet ſacramentum nouæ legis, quia nullam cauſalitatem haberet ad gratiam. Nunquam enim digne ſuſciperetur niſi in anima habēte primam gratiam. Itē receptio iſtius ſacramenti eſt diſpoſitio efficax ex pacto diuino ad gratiæ ſuſceptionem, ſed diſpoſitio præuia non eſt ſignū rememoratiuū ſiue oſtenſiuum alicuius præteriti, ſed futuri, ergo non oportet, ꝙ collatio ſacramenti pœnitentiæ ſit

Math. 18.

ſit ſignũ abſolutionis diuinę præcedentis. Et ſi dicas, ergo ſacerdos delet maculam, & pœnam mortis æternæ, verum eſt, miniſterialiter, ſiue inſtrumentaliter, non quidem attingendo illum effectum, nec virtute propria, nec alterius, ſed attingendo aliquod prius, quod eſt diſpoſitio neceſſitans ad illum effectum. Contra ſecundum, ſic arguit Scotus. Nulli committitur poteſtas arbitrandi in aliqua cauſa, cuius arbitrium nunquã erit ratum propter quamcunque diligentiam, ſed tantum a caſu, & per miraculum ſpeciale. Sed per quamcunque diligentiam non poteſt pertingere ſacerdos punctaliter ad pœnam, qua Deus iudicát peccatorem èſſe dignum. Si igitur attingat, hoc erit a caſu, vel per miraculum. Si ergo non ſit ratum niſi punctaliter ad illam pœnam attingat ſequitur, ꝙ non habet auctoritatem aliquam arbitrandi. Item nullus conſtituitur arbiter inter partes ſub hac conditione, ꝙ prętiſe arbitretur ad voluntatem vnius partis. Et hoc maxime quando non poteſt poſſe determinare voluntatem illius partis. Sed in iudicio pœnitentiæ partes ſunt Deus, & peccator inter quos eſt ſacerdos arbiter, ergo non ligatur præciſe ad arbitrandum illam pœnam, quã Deus infligeret, maxime cum non poſſit ſibi conſtare de voluntate quo adq; hoc præciſe.

Dicendum igitur, ꝙ ſicut in aliis commutationibus iuſticia commutatiua habet aliquam latitudinem ſecundum rectam rationem: ita iuſticia punitiua, quæ eſt commutatiua pœnæ pro culpa non reſpicit neceſſario gradum indiuiſibile pœne correſpõdentem culpæ, ſed eſt ibi latitudo infra quam minor pœna non ſufficit, & vltra, quam maior nõ eſt imponenda. Et extra totam iſtam latitudinem clauis citra, vel vltra ligans errat. Et tunc non immerito, quod ſoluitur in terris, non ſoluitur in cœlis, ideſt non ratificatur, ſed intra latitudinem illam non errat, hoc autem medium in iſta latitudine poſſibile eſt eſſe homini notum per legem diuinam cum adiutorio rationis naturalis. ſexto notandum, ꝙ ſicut dicit ſco. clauis ſcientiæ aliquando errat exequẽdo non neceſſaria ad illam cauſam, vel illicita: puta inquirendo de circunſtantiis fatuis, quæ non aggrauant, nec alleuiant, & tunc peccat confeſſor. ſed tamẽ ſi nihil omittat de neceſſariis ad cognitionem cauſæ poteſt recte iudicare. Et tunc ratificatur arbitrium ex parte ſuſcipientis, ſed non ex parte confeſſoris quin peccet erranda. Aliquando vero errat clauis ſcientiæ omittendo àliquid, quod eſt neceſſarium ad cauſæ cognitionem: puta non inquirendo de attritione confitentis, & tunc peccat confeſſor, & non poteſt recte iudicare niſi a caſu. ſi autem pęnitens oſtendat ſe dolentem, & tamen non ſit: fictus eſt, & peccat: clauis tamen ſcientiæ non errat, ſed pœnitens in periculum ſui errat, & tunc ex parte ſacerdotis ratificatur iudicium in cœlo, videlicet eo, quòd fecit, quod ſuum eſt, quia, vt hõ non potuit cor videre niſi per ſigna exteriora. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Claues miniſteriales ſententiandi, & cognoſcendi de

 cauſa

cauſa in vtroque foro datæ ſunt miniſtris eccleſiæ, patet ex dictis in primo, & quarto notabilibus. secunda concluſio. Iſtę duæ claues, ſcilicet clauis ſcientiæ, & poteſtatis ſunt ad inuicem diſtinctę, patet ex tertio notabili. Vbi eſt aduertendum, quòd iſtæ claues vltra naturales potentias iudicantis non dicunt aliquid reale poſitiuum, ſicut nec dominiũ nec prælatio, ſicut dicit Ioh. de Baſſo, qui etiam dicit ambas claues ad voluntatem pertinere, quia licet cognoſcere de cauſa pertineat ad intellectum, & etiã dictare ſententiam per modum noticiæ, tamẽ apud voluntatem reſidet auctoritas cognoſcendi, & ſententiandi. Tertia concluſio. Claues fori exterioris nõ ſunt eædem cum clauibus fori interioris, patet ex. iiii. notab. Ad primum arg. dicendum, ꝙ debet intelligi de claui præeminenti, & vniuerſali, & non miniſteriali. Ad ſecundum dicendum, quòd tantum per columbam, & membra eius dignæ fit abſolutio, fit tamen & per malos, ſed non digne, vel recte. Deus enim dat benedictionem digne poſcenti, etiam per miniſtrum indignum. Vnde dicit Augu. voluntas faciẽtis obeſſe, vel prodeſſe nõ poteſt ſed meritum benedictonem poſcentis. Ad tertium dicendum quòd ſe extendit ad vtrunque Et cum dicitur, quòd tunc per frequẽtes abſolutiones remitteretur tota pœna, dicendum quod hoc videtur probabile cum eiuſdem rationis ſit ſecunda abſolutio cum prima. Dicit tamen Sco. quòd ſecunda abſolutio virtute clauium nullam partem pœnæ remittit, nec tamen eſt illicitum nec inutile confeſſionem iterare de eodem peccato, quia & ſi in ſecunda vice nihil pęnæ remittatur virtute clauium, bene tamen ex merito humiliationis confitẽtis. Et ad aliam partem diſtinctionis cum dicitur, quòd quilibet pœnitens tenetur, &c. Dicendum, quòd non ſequitur de pœna immoderata, quia excludit latitudinem iuſticiæ. Vnde ſi videatur, quòd pęna ſibi impoſita ſit immoderata, poteſt adire alium confeſſorem prudentem propter moderationem pœnæ.

*Lib. 90. Quæſt. nou. ac ue. teſt.*

*Vtrum confeſſor in quocunque caſu teneatur celare peccatum ſibi in confeſſione reuelatum.*

*Sco. 4. diſt. 21. q. 2. D. Thom. 4. d. 21. q. 3.*

DVodecimo quæritur. Vtrum confeſſor in quocunque caſu teneatur celare peccatũ ſibi in confeſſione detectum? Arg. quòd non, quia licitum eſt vnicuique renunciare iuri ſuo, ergo confitens poteſt licentiare confeſſorem ad reuelandum peccatum. Secundo Bern. de præcepto, & diſpenſatione. Quod eſt inſtitutum propter charitatẽ nõ debet cõtra charitatem militare ſed celatio peccati in aliquo caſu militaret contra charitatẽ: puta qñ peccatũ eſt cõtra bonũ cõe. igit. Tertio. Ponatur caſus. Dixerunt aliqui ſe interficere facerdotẽ in nemore, qui ſacerdos eſt cũ eis viator vnus ante ingreſsũ nemoris, confitetur eidem ſacerdoti, tunc idem ſacerdos non tenetur ſe exponere morti ſine cauſa, ergo nec ingredi nemus, ſed non ingrediendo ex facto ſuo

reuelat

reuelat aliis confeſſionem illius confeſſi. igitur. Quarto. Sit iſte caſus. Sacerdos de facto abſoluit epiſcopum ſimoniacum, quẽ nõ poteſt abſoluere de iure; iſtæ ſacerdos tenetur confiteri etiam in ſpeciali de illo peccato, ergo cõfitendo reuelat Epiſcopi peccatum. Quinto. Abbas per confeſſionem ſcit monachum in aliquo loco peccaſſe, & habere ſocietatem ibi ſuſpectam, ergo cõſulendo ſaluti ſuæ poteſt eũ amouere a loco, ſed amouendo videtur reuelare confeſſionem. igitur. Sexto. Habetur extra de ſentẽtia excommunicationis. Cum non ab homine. A communione illius, quę pro iniectione manuum in clericum in edictum excommunicationis incidit, debes abſtinere, niſi forte tibi ſoli illud pateret, in quo caſu ipſum priuatim tantum vitabis: & ſequitur vt ſaltẽ rubore verecundiæ confuſus pro latenti exceſſu ſatisfacere compellatur. Ex hoc videtur ſequi, quòd ſi in ſecreto, vel per confeſſionem ſcio ipſum inci diſſe in ſententiam excommunicationis, debeo eum priuatim vitare, ergo & pari ratione confeſſionem reuelare. Contra. De pœ. di. vi. Sacerdos ante omnia caueat ne peccata ſibi confeſſa reuelet. Nam ſi hoc fecerit, deponatur, & omnibus diebus vitæ ſuæ ignominioſus pergat. Item de pœnitentijs, & remiſſionibus. Omnis vtriuſque ſexus &c. Caueat omnino ne verbo, vel ſigno aut alio quouis mõ prodat peccatorem. Notandum, quòd Richardus de media villa, de neceſ ſitate celandæ confeſſionis talem rationem aſſignat, quia eadẽ perſona vere poteſt aliquid affir- 4.d.21. q.1.

mare in perſona alterius loquentis, quod vere negat in propria perſona, ſicut angelus loquens Moyſi in perſona Dei vere dixit. Ego ſum dominus Deus tuus. Quod vere negaſſet loquens in propria perſona. Homo igitur repræſentãs perſonam Dei in foro confeſſionis, vere poteſt aliquid affirmare, quod negare poteſt loquens in propria perſona, ergo extra forum pœnitentiæ dicens ſe illa audiuiſſe, vel ſcire, mentitur, ſed vitare mendacium eſt de iure naturæ: igitur. Sed cõtra arguit Scot. quia magis, vel non minus conficit in perſona Christi quàm abſoluat, vel audiat confeſſionem, ſed conficit in perſona propria, & quæ ſcit, ſcit vt cõficiens in perſona propria; vnde non mentitur poſt miſſam dicendo. Ego ſcio me hodie conſecraſſe: igitur. Item, licet peccata in cõfeſſione detecta in vniuerſali dicere, & in particulari non relata ad perſonam confitẽtem, ſed ſi prædicta ratio valeret, hoc non liceret, quia mentiretur. Dicit ergo Scot. quòd non eſt idem loqui in perſona alicuius, & loqui auctoritate illius, ſiue vt miniſter eius. Sacerdos autem in confeſſione licet audiat & loquatur auctoritate Dei, vt miniſter eius non tamen loquitur, vel audit in perſona Dei, ſed in perſona propria. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinq; cõcluſiones. Prima eſt. Celare peccatum in confeſſione detectũ tenetur ſacerdos de iure naturali, probat Sco. quattuor rationibus. Prima ſumitur ex ratione charitatis, quia lex naturæ de charitate fraterna exprimitur. Prout vultis, vt faciant vobis homines, Exo. 20 Luc. 6.

mines,& vos facite illis. Et debet intelligi,quæ vultis vobis, id eſt quæ velle debetis ſecundum rectam rationem.Et hoc intelligitur in hoc præcepto.Diliges proximum tuum ſicut te ipſum. Sed quilibet ſecundum rectam rationem debet diligere famam propriam, & celationem peccati ſui confeſſi. Et per conſequens confeſſor debet idem velle confeſſo, ſed reuelatio tolleret confeſſo famam:igitur. Secunda ratio ſumitur ex ratione fidelitatis,quilibet enim de lege naturæ tenetur ſeruare proximo ſuo fidelitatē quā vellet,& deberet velle ſibi ſeruari,ſed committens maximum ſecretum alteri vellet ſibi ſeruari tanquam ſecretum : igitur. Tertia ratio ſumitur ex ratione veracitatis, quia de lege naturæ tenetur quilibet ſeruare ſecretum licitum,ſed recipiens ſecretū maxime iſtud in confeſſione detectum,& ſi non explicite, tamen implicite promittit ſeruaturum : igitur. Quarta ratio ſumitur ex ratione vnitatis, vel mutuæ vtilitatis,de lege enim naturæ eſt, ꝙ nullus excludat inferiori recurſum ad ſuperiorem in neceſſitatibus : hæc enim eſt communis vtilitas membrorum adinuicem ſed reuelatio ſecreti excludit talem recurſum: igitur. Secunda concluſio. Celare peccatum in confeſſione detectum tenetur ſacerdos de lege Dei poſitiua : patet, quia quilibet chriſtianus tenetur non dare alteri occaſionē qua reuocetur a lege Chriſti. Sed lex Chriſti eſt de confeſſione facienda, vt ſupra dictum eſt,ergo quilibet ex lege Chriſti tenetur non retrahere aliquem a cōfeſſione facienda,ſed reuelans cōfeſſionem occaſione data, retrahit aliquos a confeſſione: igitur. Tertia concluſio. De iure etiam poſitiuo eccleſię eſt celatio confeſſionis,patet ex allegatis ad oppoſitum. Quarta conclu. Non ſolum confeſſor, ſed etiam is cui confeſſor reuelat (licet illicite) tenetur celare. Et idem intelligendum eſt de illo qui audit cōfeſſionem confitentis,alio videlicet a confeſſore,quæ ſi audiet caſualiter non peccat : tenetur tamen ad ſilentium. Si vero inſidioſe audiat, peccat mortaliter, & tenetur ad ſilentium. Iſta patent per rationes ſuperius poſitas in prima,& ſecunda concluſionibus. Quinta conclu. Obligatio celandæ confeſſionis eſt ad ſemper,& pro ſemper:patet,quia pertinet ad præceptum negatiuum. Vnde non magis licet poſt mortem confeſſi reuelare confeſſionem,quàm eo viuo. Patet etiā quòd nec Papæ præcipienti reuelandum eſſet peccatum confeſſum,quia Papa nunquam poteſt ſupra ius naturæ. Ex dictis etiā ſequitur,quòd de lege etiam naturæ tenetur quis ad omne ſecretum ſeruandum propter rationes adductas in prima concluſione non ſolum quando committens exprimit ſe velle illud ſeruari vt ſecretum, ſed quandocunque ex modo committendi apparet, ꝙ velit committere illud vt ſecretum. Ad primum argumentum dicendum, quòd peccatum confeſſum debere celari, non tātum eſt ius confitentis, ſed etiam ius totius communitatis:quia ex reuelatione ſequeretur perturbatio in communitate,quia paſſim quilibet reputaret alium abhominabilem. Prętetea dato etiam

quòd

quòd tantum eſſet ius iſtius, tamen non licet ei renunciare, ſic vt confeſſor habeat libertatem reuelandi, quia confeſſor tenetur multiplici iure, cuius reuocatio non eſt in poteſtate confitentis. Si ergo confitens velit peccatum ſuum per confeſſorem prodi, debet extra confeſſionem peccatũ ſuum dicere, non vt ſecretũ maxime apud aliquam perſonam, vel aliquas, quibus forte licet reuelare propter bonum finem. Ad ſecundum dicendum, ꝙ nullus poteſt eſſe caſus, in quo contra charitatem militet tale ſilentium, immo contra charitatem communem militaret oppoſitũ. Et cum inſtas de bono communi. Dicendum eſt illud Deutero. xvi. Iuſte quod iuſtũ eſt exequeris: ergo quod charitatis eſt charitatiue exequeris. Non charitatiue autem exequitur qui contra legem naturę aliquod malũ manifeſtat. Reprobandus eſt ergo ille verſus iuriſtarum. Eſt hæreſis crimen quod nec confeſſio celat. Ad tertium dicendum, ꝙ in illo caſu diuertere a nemore non ducit ex natura ſua ad reuelationem peccati auditi. Vnde generaliter dici poteſt, ꝙ ſignum de ſe indifferens ad hoc, ꝙ eſt tale peccatum eſſe confeſſum, vel non, licet ſit aliquibus ſignũ magis determinatum ex aliquo prę ſuppoſito, non eſt ſignum reuelatiuum confeſſionis, nec per conſequens ſimpliciter illicitum cõfeſſori. Ad quartum dicendum ſecundum Scot. ꝙ in illo caſu tenetur ſacerdos non ſtatim confiteri de ſuo facto indiſcreto, niſi tantum in vniuerſali, quando cõfeſſor poſſet ſtatim deuenire in notitiam perſonæ, quam indiſcrete abſoluit. Si autem conſcientia vrget de confeſſione facienda in ſpeciali, tenetur expectare opportunitatem confitendi alicui, qui ex tali confeſſione non poſſit deuenire in notitiam perſonæ huic confeſſæ. Si vero nunquam poſſit haberi talis confeſſor, tunc iſte eſt in caſu impotenti ad confitẽdum huiuſmodi, quia plus tenetur ad præceptum non prodendi culpam ſibi confeſſam, quia videlicet ex lege naturæ, & diuina, quàm ad confitendum explicite culpam ſuam, ad quod tenetur ad plus de lege diuina poſitiua. Ad quintum dicendum, ꝙ ſi conſuetudo eſt, vt ſine nota monachus reuocetur, vel non reuocetur pro libito præſidentis poteſt Abbas ad monaſterium monachum ſibi confeſſum reuocare. ſi autẽ eſt conſuetudo, ꝙ non transfertur monachus de loco forinſeco ad clauſtrum, niſi ratione delicti non videtur licitum Abbati monachum confeſſum reuocare. ſed conſulat ſibi in foro pœnitentiæ, vt locum periculoſum dimittat. ſi autem ille noluerit non attentet Abbas eſſe Deus, ſed defectum illũ Dei correctioni dimittat. Ad ſextum dicendum, ꝙ capitulum illud non loquitur expreſſe de eo, qui nouit expreſſe per confeſſionem aliquẽ eſſe excommunicatum, nec etiã per viam ſecreti ſibi commiſſi, ſed priuati. ſi autem ſciret per confeſſionem tantum, tunc ſi poteſt eum vitare non prodendo excõmunicationem eius, debet vitare: ſinautem non ſolum non debet, immo non licet vitare, quia talis vitatio eſt de iure eccleſiaſtico. Non prodere autem eſt de iure naturæ, & de iure diuino

uino poſitiuo,& de iure ecclaſia ſtico. Quando autem præcepta videntur eſſe cõtraria,illud quod eſt ſuperius magis obligat, nec ſeruas illud, & prætermittens aliud peccat, quia nullus ex lege diuina, & eccleſiaſtica eſt perplexus.

*Utrum pœnitentia in extremis valeat ad ſalutem.*

*Scot.4. d.20.q.1.*

DEcimotertio quæritur.Vtrũ pnīa in extremis valeat ad ſalutẽ? Ar.ꝙ non.dicit Augu.& habetur de pœ.di.vii. Periculoſum eſt,& interitui vicinum vſque ad mortem prócraſtinare pœnitentię remedium.Peccat autem mortaliter qui ſe exponit periculo damnationis. Secundo dicit Aug. Age pœnitentiam dũ ſanus es,ſi vis pœnitere quando peccare non potes. Peccata te dimiſerunt,non tu illa. Et hoc ſic argu.nulla pœnitentia ſufficit ad ſalutem, niſi ſit voluntaria, ſed pœnitens in extremis,non dimittit peccata ſua,ſed illa eum.igiẽ. Contra de vera & falſa pœnitentia,& habetur de pœ.di.vii. Pœnitentia ſi extremo vitæ hiatu aduenerit, ſanat & liberat. Quod probat ſubdens, multum fuit ſera latronis pœnitentia, ſed non fuit ſera eius indulgentia. Notandum,ꝙ ſicut dicit sco.ſecundum ea quæ contingunt, vt in pluribus, & magis apparent recte rationi conſona difficile, vel impoſſibile videtur illum qui pęnitentiam diſtulit vſque ad mortis articulum pœnitere,ſed tamẽ iſta præſumptio non concludit de neceſſitate, quia licet vt ĩ paucioribus, & difficulter, poſsibile eſt tamen oppoſitum enenire. His peæmiſſis, ponẽdæ ſunt duo concluſiones ſatis certe, vt dicit sco. Prima eſt. Pœnitentia vera, ſiue interior ſola, ſiue etiam exterior cum ſuſceptione ſacramẽti pœnitẽtiæ ſufficit alicui ad ſalutem in extremis: patet,quia ſm Aug. Deus ſemper eſt potens ẽt in morte iuuare eos, quos iuuare ſibi placet. secũda concl. Pœnitentia, quæ videtur haberi in extremis vix eſt vera pœnitẽtia: patet, quia tunc impeditur vſus liberi arbitrii ex dolore,vel timore inhærentibus. Vera autẽ pœnitentia requirit liberũ vſum rationis,& voluntatis. Item non eſt vera pœnitentia, niſi fiat libere propter Deum,ſed difficile eſt tunc habere talem pœnitẽtiam. Tunc.n. non videtur homo extorquere a ſeipſo diſplicentiã de peccato,niſi timore pœnæ imminentis. Vnde aliquid ſimpliciter inuoluntarium videtur eſſe cauſa iſtius diſplicentiæ videlicet propinquæ mortis expectatio, quod autem non eſt niſi ſic voluntarium non eſt multum acceptum Deo,igitur. Item habitus malus vſque tunc continuatus multum retrahit ab actu pœnitentiæ. Vehementia enim habitus multum inclinat ad ſe inordinate amandum. Item quia in articulo mortis minus eſt homo dominus ſui actus, quia nullo modo eſt dominus actus exterioris ad peccandum,ergo requireretur ſecũdum ſtrictam iuſtitiam intenſior motus diſplicentiæ ad iuſtificationẽ eius quàm ſani. Ideo dicit Augu. Magnum eſt cui Deus tunc inſpirat (ſi quis eſt) veram pœnitentiam,quia vix, vel nunquam eſt aliquis

aliquis qui habeat diſpoſitionē de congruo, vt ſibi inſpiretur. Ex iſtis ſequūtur duo correlaria. Primum eſt, ꝙ ſano perſuadendum eſt, vt ſanus pœniteat incutiendo ſibi timorem, quàm periculoſum ſit expectare ſerotinam pœnitentiam. ſecundum eſt, ꝙ infirmo iam in iſtum articulū deducto ſuadendum eſt, vt ſecundū ſuam poſſibilitatem nitatur hr̄e diſplicentiam voluntariā de peccatis propter Deum. Et ne in deſperationem mittatur extollēda eſt ſibi diuina miſericordia. Ad primum argumentum dicēdum, quòd qui ſciens ſe exponit periculo ſalutis ſuæ peccat mortaliter. Et ideo iſte ſi aliquo actu elicito determinat ſe nunquam pœnitere, niſi in extremis peccat mortaliter illo actu. Sed tamen de illo peccato poſſibile eſt ipſum pœnitere in extremis. Ad ſecundum dicendum, quòd quādiu quis habet vſum liberi arbitrii poteſt peccare peccato mortali licet non exteriori. Et ita poteſt dimittere peccatum ſecundū diſplicentiam de peccato, licet neceſſe ſit eum non peccare peccato exteriori. Et iſtud intātum poteſt eſſe ſibi voluntarium. pro tunc vt habeat tunc voluntatem quòd etiam ſi poſſet tunc peccare peccato exteriori fugeret hoc omnino, & pœnitentiā etiam exteriorem ageret pro commiſſis.

*Vtrum poſt hanc vitam poſſit aliquod peccatum dimitti.*

*Tho. in addi. 3.p.q.19.ar.1.*

DEcimoquarto quæritur. Vtrum poſt hanc vitam poſſet aliquod peccatum dimitti. Arguitur, ꝙ non, quia nullus moriens poteſt poſtea peccare, ergo nec moriens in peccato poteſt poſtea reſurgere. Secundo. Nullum peccatum mortale poſt hanc vitam poteſt dimitti: ergo nec veniale: patet conſequentia, quia ſunt eiuſdem rationis cum non differant niſi ſecundum magis, & minus. Tertio. Dicit Damaſce. quod eſt angelis caſus hoc eſt hominibus mors, ſed angelus poſt caſum eſt omnino inuariabilis, ergo & homo. Quarto. Per minimam pœnā poteſt dimitti veniale, dum tamen ſit voluntaria, ſed pœna mortis eſt maxima: quia vt dicitur. iij. Ethicor. vltimum terribilium eſt mors: ergo per illam ſi ſit accepta a morituro, poteſt deleri omnis culpa venialis, ergo poſt mortem nulla remanet dimittenda. Contra. Qui peccauerit in ſpiritumſanctum non remittetur ei, nec in hoc ſeculo, neque in futuro. Dicit Magiſter in. iij. diſt. xx. ꝙ ex hoc datur intelligi ſicut ſancti doctores tradunt, ꝙ quędam peccata in futuro dimittentur. *Math 12.* Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scot. peccato veniali non debetur, niſi pœna temporalis, nec per ſe, nec per accidens, quia ſecundum ſe eſt talis offenſa, quæ ſufficienter punitur per pœnam temporalem. Nec eſt inconueniens pœnam debitam veniali contrito habere terminum in inferno, nec tamen in inferno eſt redemptio, quia ſemper manet debitum pœnæ correſpondētis peccato, pro quo aliquis eſt damnatus. Ex quo patet, ꝙ non conuenienter dicit ſanctus Tho. ꝙ peccato veniali per accidens, quando coniungitur cum mortali,

tali, debetur pœna æterna, licet non ratione ſui. Secundo notandum, quòd de remiſſione peccati venialis dici poteſt dupliciter. Vno modo, ꝙ nihil aliud eſt culpæ venialis remiſſio, quàm ſolutio pœnæ temporalis debitæ pro ea, quia poſt actum tranſeūtem culpa, quæ manet, nihil eſt aliud, niſi reatus ad pœnā debitam. Soluta ergo pœna temporali in purgatorio pro veniali, ex hoc ipſa culpa venialis remiſſa eſt. Non ſic autem eſt de mortali, quia pęna ſibi debita non poteſt totaliter ſolui, niſi prius cōmutetur pœna æterna in temporalem. Et iſta commutatio vocatur remiſſio culpæ mortalis. Si autem iſte modus non placet, quia videntur ſancti diſtinguere inter remiſſionem culpæ cuiuſcunque & pœnæ, & maxime inter remiſſionem culpæ, & ſolutionem pœnæ ſibi debitæ poteſt dici alio modo, quòd peccatum veniale in hac vita remitti poteſt non tantum per pœnitentiā interiorem, vel exteriorem, quæ ad hoc non eſt neceſſaria, ſed per aliquem actum Deo magis acceptum quo ad hoc, quòd peccatū veniale diſpliceat, & hoc vel relatum ab operante ad illud veniale remittendum, vel non relatum ab ipſo, ſed a Deo acceptante in ordine ad illud. Ad propoſitum opera morientis in charitate, licet poſt mortem non referantur ab ipſo ad veniale in quo moritur dimittendum, nec habeat ipſe aliquem actum nouum meritorium, per quem deleatur veniale: tamen opera prius facta poſſunt eſſe a Deo relata ad remiſſionem eius poſt mortem. Merita enim illius morientis in charitate eſſent cauſa ſufficiens deletionis venialium iſtius, vel relata ab ipſo, vel a Deo acceptante, ſed ſunt impedita dum iſte viuit, ſi ſemper actu permanet in veniali. Poſt mortem vero non ſunt impedita, quia tunc nō cōtinuat actum venialis. Ex hoc ſequuntur duo correlaria. Primū eſt, quòd in inſtanti mortis remittuntur venialia; quia tunc non manet actus peccati venialis; & ita tunc ceſſat impedimentum. Secundum eſt, quòd omne peccatum veniale morientis in charitate remittitur in hac vita, niſi ille continuet actum peccati venialis vſque ad inſtans mortis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Peccato dimiſſo in hac vita ſolui poteſt poſt hanc vitam pœna ſibi debita: patet, quia nullus cum debito pœnæ beatificatur. Aut enim pœnæ ſunt ſimul ſoluendæ cum gloria, aut poſt gloriam: ſed neutro modo, quia nec pœna poteſt ſtare cum gloria, nec ſibi ſuccedere cum gloria ſit æterna. Secunda concluſio. Pro peccato mortali hic non dimiſſo pœna debita, ſolui non poteſt in futuro: patet, quia pœna ſibi debita eſt pœna damnationis æternæ, quæ nunquam remittetur. Tertia concluſio. Pœna peccato veniali debita, ſolui poteſt poſt hanc vitam, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum ꝙ conſequentia non valet, intelligendo reſurgere pro liberari a peccato: hoc enim modo reſurgere, non requirit libere agere: quia vel non eſt aliud, niſi ſoluere pœnam, vel per merita prius habita in via, & pro tunc accepta culpam tunc dimitti. Ad ſe-

cundum nō valet conſequentia. Et ratio dicta eſt in ſecundo notabili. Vel aliter dicendum, ꝙ merita facta in via non poſſunt acceptari pro inſtanti mortis, vt per eam ea deleatur mortale, quia Deus diſpoſuit mortale nō delendum, niſi per ſuſceptionem voluntariam ſacramenti, vel per aliquam diſpoſitionem tanquam meritum de congruo, tunc vel vſque, tunc inhærentem quando peccatum deletur, non ſic autem eſt de veniali. Et licet mortale, & veniale ſint eiuſdem rationis in genere naturæ, vel etiam forte in malitia moris, non tamen ſunt eiuſdem generis, vel rationis in ratione offenſæ diuinæ. Ad tertium dicendum, ꝙ ſimilitudo eſt in hoc, quòd Angelus cadens eſt in termino, ſicut & homo in morte, ſed non oportet ſimilitudinem eſſe quantum ad ſtabilem permanentiam in quocunque. Ad aliud concedi poteſt, ꝙ mors voluntariè accepta eſt pœna ſufficiens pro quocunque peccato veniali, & forte pro magna parte pœnæ debitæ per mortalibus dimiſſis.

*Vtrum peccata per pœnitentiam dimiſſa, in recidiuante redeant eodē numero.*

*Scot.4.d.24 q 1. Tho.3.p.q.88.ar.1.*

## QVAESTIO XV.

Decimoquinto quęritur. Vtrum peccata per pœnitentiam dimiſſa in recidiuante redeant eadem numero? Arguitur ꝙ ſic, quia contritus de peccato ſi poſtea contemnit confiteri, aut redit idem peccatum, & ſic habetur propoſitum, aut non, & ſic dimiſſum eſt ſine ſecunda, & tertia parte pœnitentię, quod eſt inconueniens. Secundo. Tenebra poteſt redire eadem numero, cum habeat idē ſubiectum tenebra ſequens cum præcedēte, & ſic priuatio eiuſdē luminis in numero, quia idem lumen in numero maneret ſi tenebra nō ineſſet, igitur. Tertio. Iac. 2. Qui offendit in vno, factus eſt omnium reus. Contra. Succeſſiuum non redit idem numero, ſed peccatum eſt huiuſmodi, igitur. Maior patet, quia ſi ſucceſſiuum poſſit reparari, ſequitur ꝙ partes eius poſſint eſſe ſimul. Et ſequitur ſimiliter ꝙ inſtans poſſit reparari, & per conſequens, ꝙ cōtradictoria poſſint verificari pro eodē inſtanti, quia vnum contradictorium pro inſtanti poſito prima vice, & aliud contradictorium pro inſtanti poſito ſecunda vice. Notandum, ꝙ Richar. dicit ꝙ de potentia abſoluta Dei non poteſt peccatum 4.d.22.
idem numero redire, quia ſecundum Auguſtinum Deo auctore nemo ſit deterior. Sed contra hoc arguit ſcotus, quia peccatū actuale vno modo dicitur ipſa inordinatio actualis. Alio modo obligatio ad pœnam ſequens actum illum. Primum dicitur culpa in actu, ſecundum dicitur reatus pœnæ. Illud autem primum non proprie manet poſt actum. Tum, quia priuatio non manet ſine ſubiecto. Tum, quia tunc oppoſita poſſent ſimul ineſſe. Si. n. inordinatio culpæ odij fraterni maneret poſt actum, & poſtea ſequeretur fruitio eiuſdem fratris ſimul eſſent culpæ oppoſitæ. Prędicta ergo ratio non concludit de inordinatione actuali, quia

quia & ſi Deo auctore non ſit homo deterior malitia culpæ, tamen poteſt fieri malus malitia pœnæ, & multo magis obligatus ad pœnam, cum nullus ſit iuſtè obligatus ad pœnam, niſi per actum diuinæ voluntatis. His præmiſſis, ponendę ſunt tres conclusiones. Prima eſt. De potentia Dei abſoluta poteſt redire idem numero peccatum, vt peccatum manet poſt actum: non enim manet, niſi in quadã obligatione vt dicit scotus: patet concluſio, quia Deus poteſt obligare iſtum pro b, ad eandẽ pœnam, ad quã per a. Non enim impeditur potentia Dei facere rem aliquam eandem numero ex eo, ꝙ alias fuerit. Et confirmatur, quia ſi peccator nõ pœniteret illo tempore intermedio maneret eadẽ obligatio. Sed quicquid poteſt Deus circa creaturam manente aliqua continuatione, quę nihil eſt illius voliti poteſt illa circunſcripta. Secunda concluſio. De potentia Dei ordinata non reddit eadem numero obligatio: patet, quia Deus diſpoſuit peccata poſt pœnitẽtiam eſſe recta, id eſt ſecundum Auguſtinum nõ videri ad vindictam, vnde de pœnit. diſt. 4. Diuina clementia dicitur. Diuina clementia dimiſſa peccata in vltionem vlterius venire non patitur. Sed contra bona mortificata per peccatũ mortale adueniente gratia reuiuiſcunt, ergo ſimiliter peccata iã dimiſſa recedente charitate reuertuntur. Dicendum, ꝙ ſuperabundans Dei liberalitas eſt, vt ſemper bona facta in charitate maneant in diuina acceptatione, & amoto peccato reuertantur. Non ſic autem mala amiſſa charitate. Vnde ad hoc ualet parabola iuriſtarum, quòd alicui competit ius cui non actio: quia illi qui prius fecit opus dignum gloria, & poſt in peccatum mortale cecidit, cõpetit ius in regno Dei non tamen actio propter impedimẽtum. Et remoto peccato mortali non habet ius nouũ ſed actionem nouam. In malo autem & ius recedit, & actio adueniente charitate, ut plus nolit habere Deus ius ad illam iniquitatem vindicandam. Sed contra: quia tunc quilibet cadens ſi reſurgat reſurget in maiori gratia, quam ante: & iterum habebit omnia merita ſua. Dicẽdum quòd bene ſequitur, quòd habebit plura merita: nõ tamen maiorem gratiam: quia cum minima gratia poſſunt ſtare plura merita ad gloriam eſſentialem, quã cum maiori gratia. Gratia quippe eſt ſolum Dei donum. Merita autem ſunt aliqualiter merentis opera: & ideo illa ſemper ſalua ſunt in acceptatione diuina, nõ ſic autem gratia: ideo quamuis reuiuiſcant omnia merita: non tamen tota gratia. Ex dictis ſequitur, ꝙ aliquis habens maius ius in gloria: ſed tamen ſuſpẽſum dãnabitur. Et aliquis habẽs minus ius, ſed propinquũ, quia videlicet in charitate ſaluabitur. Tertia concluſio. Peccatum dimiſſum redit, tanquam circunſtantia aggrauãs: patet, quia ille cui peccatum eſt dimiſſum ex lege gratitudinis tenetur ſpecialiter Deo propter donum gratiæ ſibi liberaliter collatum: ergo ſi poſtea peccat grauius peccat. Item quia ille cui peccatũ eſt dimiſſum: ſtrictius eſt, ad non peccandum eadem lege qua & innocẽs.

Et præterea eſt obligatus per actum propriè voluntatis, quia ſine propoſito non peccandi non fuit dignus gratia, ergo ſi peccat tranſgreditur duplicem legem obligantem ad non tranſgrediendum. Eſt tamen aduertendum quòd ſimpliciter cæteris paribus grauius peccat, & maiori ingratitudine eſt ingratus, qui cadit ab innocentia, quàm qui a pœnitentia, quia ſimpliciter maius eſt beneficium Dei conſeruari in innocentia, quàm a peccato reſurgere. Ad primum argumentum dicendum, quòd non redit illud peccatum, ſed nouo peccato peccat, quia contemnit confiteri. Ad ſecundum dicendum, quòd ad vnitatem priuationis non ſufficit vnitas ſubiecti, aut habitus, niſi ſit continuitas, quæ non eſt in propoſito. Ad tertium dicendum, quòd illa auctoritas, & ſimiles non arguunt, niſi quòd eſt obligatus talis ex vno nouo peccato ad damnationem, ad quam prius erat, vel potuit eſſe obligatus ex alijs peccatis. Non tamen ſic intenſiue, nec etiā ſic extenſiue, quantum ad numerum peccatorum, & obligationum.

### *De extrema vnctione.*

*Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis.*

*Scot.4.d.23.q.1. Duran.4.d.23.q.1.*

## QVAESTIO VNICA.

Conſequenter dicendum eſt de ſacramēto extremæ vnctionis. Circa quod quæritur. Vtrum extrema vnctio ſit ſacramentum nouæ legis? Arguitur quòd non, quia omne ſacramentum nouæ legis eſt inſtitutum a Chriſto, ſed extrema vnctio non legitur inſtituta a Chriſto, ſed potius a Iacobo. Iac.5. Infirmatū quis ex vobis inducat præsbyteros Eccleſiæ, &c. *Iac. 5.* Contra eſt communis enumeratio ſacramentorum. Notandū, quòd extremæ vnctionis ponit Scotus talem rationem. Extrema vnctio eſt vnctio hominis infirmi pœnitentis facta in determinatis partibus corporis cū oleo conſecrato ab Epiſcopo, miniſtrata a ſacerdote, ſimul verba cum intentione debita proferente ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans curationem finalem venialium. Vbi primo cōuenienter ponitur vnctio, quia hoc ſignum ſenſibile congruit effectui, ſcilicet vnctioni interiori curatione. Notanter autem dicitur hominis infirmi, quia nō debet conferri ſano, nec etiam cui mors imminet ex periculo extrinſeco violentiæ, nec etiam qualitercunque infirmo, ſed periculoſę. Additur autem pœnitētis, quia nullus eſt capax iſtius ſacramenti digne, niſi exiſtens in gratia. Additur aūt in determinatis partibus, videlicet in partibus, quæ ſunt organa potētiarum, per quorum actus frequentius peccatur venialiter, vtpote organa quinque ſenſuum, & potentiæ motiuè. Dicitur autem cum oleo, per quod ſignificatur nitor conſcientiæ. Conſecratio autem Epiſcopalis eſt neceſſaria ad hoc, vt ſit materia apta, quia communiter in ſacramentis conſiſtētibus in vſu ſolus baptiſmus non requirit materiam ſpecialiter

ter conſecratam, quia Chriſtus tactu mūdiſſime carnis ſuæ quando voluit a Iohanne baptizari totam aquam conſecrauit, hoc eſt in illum vſum dedicauit. Forma autem huius ſacramenti eſt. Per iſtam ſanctam vnctionem, & ſuam pijſſimam miſericordiam parcat tibi Deus quicquid oculorum, vel narium, linguæ, tactus, vel huiuſmodi vitio deliquiſti. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Extrema vnctio eſt ſacramentum nouæ legis vnū vnitate ordinis, & integritatis. Primum patet, quia fuit a Chriſto inſtitutum. Legimus enim Marci 6. quòd Apoſtoli vngebant oleo ſancto multos infirmos, & conſtat, ꝙ hoc non fecerunt, niſi ex inſtitutione Chriſti. Secunda pars patet, quia habet plures materias & plures formas ordinatas ad integram, & plenariam remiſſionē omnium venialium. Ad argumentum dicēdum, ꝙ Iacobus non erat, niſi promulgator illius ſacramenti iam a Chriſto inſtituti. *Marc. 6.*

*De ſacramento ordinis.*

*Vtrum in Eccleſia ſint ſeptem ordines, &c.*

*Scot. 4. d. 24. q. 1. Dur. 4. d. 24. q. 2.*

## QVAESTIO PRIMA.

DEinde inquirendum eſt de ſacramento ordinis. Circa quod primo quæritur. Vtrū in Eccleſia ſint ſeptem ordines eo modo, quo ordo, vel ordinatio ponitur ſacramentum? Arguitur ꝙ non, quia tunc in Eccleſia eſſent tredecim ſacramenta, ſcilicet ſeptē ordines, & ſex alia. Secundo. Quilibet ordo habet caracterem ſibi proprium, ergo in illis ſeptem correſpondent ſeptem caracteres: conſequens eſt falſum, quia vel eſſent eiuſdē ſpeciei, quod non videtur verū, quia plura accidentia eiuſdē ſpeciei nō poſſunt ſimul eſſe in eodē ſubiecto, vt dicit Philoſ. Aut alterius ſpeciei, & hoc videtur inconueniens, quia in ſpeciebus eſt eſſentialis nobilitas maior & minor, quę non videtur pręciſe aſſignari in iſtis caracteribus. *5. Me. t. c. 16.* Tertio. Iſidorus ponit epiſcopatum eſſe ordinem, & nullus eſt iſtorū ſeptem, ergo ſunt plures. *Iſidor. Ethim. lib. 7.* Quarto. Prima tonſura videtur eſſe ſacramentum, quia eſt ſignū rei ſacræ, & quia habentes eam gaudēt priuilegio clericali, quod videtur proprium ordinationis. Contra eſt auctoritas Magiſtri. *4. d. 24*
Primo notandū, ꝙ ordo dicitur vno modo ſm Auguſt. Parium, diſpariumque rerum vnicuique ſua loca tribuens congrua diſpoſitio. Et hoc modo accipit ordo in exercitu, & in politia ordinata. *Augu. De ciuitate Dei libro 19.* Alio modo accipit ordo pro gradu eminenti in politia, vel cōitate aliqua. Et vtroq; iſtorū modorum eſt ordo in Eccleſia. Secūdo autē modo dicuntur ordinati non quicunque de Eccleſia, ſed tantum habentes aliquē gradum eminentem. Sed primo modo dicuntur omnes ordinati, ſicut partes totius Eccleſiæ ordinatæ. Tertio modo accipitur ordo, licet minus propriè pro ipſa ordinatione actiuę, vel paſſiuæ dicta, quę eſt cauſatiua, vel collatiua ordinis. Nunc autem non eſt ſermo de ordine primo modo accepto, ſed ſecūdo & tertio mo-

do. Ordo autem ſecundo modo non eſt ſacramentum, ſed magis poteſtas, vel gradus exequendi, vel digne exequendi aliquem actum ſacramentalem in Eccleſia,& hoc modo ſacerdotium,& diaconatus, & ſic de alijs dicuntur ordines. Eſt autem ordo hoc modo aliquid ſpirituale, & non aliquid ſenſibile, & per conſequens non eſt propriè ſacramentum, ſed magis eſt res ſacramenti alicuius. Ordo autem tertio modo eſt aliquid ſenſibile conſiſtẽs in verbis,& rebus, ſeu actionibus, vel paſſionibus ſenſibilibus: ideo bene habet rationem ſacramenti. Secundo notandũ, quòd ſecundum Scotum aſſignari poteſt deſcriptio huius ſacramenti in communi, prout eſt aliquid commune ad ordinationes ſpeciales, quæ omnes vnitate ordinis,& completiuæ integritatis computantur pro vno ſacramento. Eſt autem illa deſcriptio talis. Ordinatio, vel ordo eſt ſacramentum inſtitutionis alicuius in gradu prçeminenti in Eccleſia, cui conuenit aliquod miniſteriũ circa ſacramentum, & præcipue circa euchariſtiam factæ a miniſtro idoneo certa verba ſimul cũ intentione debita proferente miniſterium gradus illius, aliquo ſigno ſenſibili repreſentans ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans gratiam præeminentẽ, qua ordinatus aliquod miniſterium digne exequatur. Et ſecundum hanc rationem proportionabiliter accipi poſſunt rationes ſpeciales cuiuslibet ordinis. Notanter autem ibi dicitur præcipue circa euchariſtiã, quia actus ordinum verſantur ſolum circa euchariſtiã, vt infra dicetur, vel ſaltem actus principaliores ordinis. Dicitur autẽ a miniſtro idoneo, ſcilicet ab Epiſcopo quantum ad ſacros ordines, quantum vero ad alios non ſacros, aliqui non Epiſcopi poſſunt eſſe miniſtri idonei. Aliqui enim Abbates priuilegiati, & Cardinales non Epiſcopi poſſunt tales ordines cõferre. Dicitur autem ibi proferente certa verba, & hoc quantum ad formam, vel formas ordinationum, quæ ſunt diuerſæ in diuerſis ordinibus, ſicut inuenitur in libris Epiſcoporum. ſed de ordinatione ſacerdotis completa videtur, quòd ibi ſit duplex forma. Vna cum ſibi dicitur. Accipe poteſtatem celebrandi, &c. Tradendo ſibi calicem cum vino, & patenam cum hoſtia, quando ſibi confertur character, & poteſtas conficiendi corpus Chriſti. Secunda vero quando dicitur. Accipe ſpiritum ſanctum, quorum remiſeritis, &c. Quando videlicet Epiſcopus imponit ſibi manum, & tunc datur ſibi poteſtas clauium in foro pœnitentiali. Quælibet ergo forma habet materiam propriam ſibi coniunctam, ſcilicet ſignum ſenſibile repræſentatiuũ alicuius miniſterij ſacerdotalis. Prima materia eſt traditio calicis. Secunda eſt impoſitio manuum Epiſcopi. Tertio notandum, quòd communiter ponuntur ſeptem ordines, tres maiores, & ſacri, & quatuor minores, & non ſacri, quorum ſufficientia ſic accipitur. Quia ordo eſt poteſtas, & gradus præeminens in Eccleſia diſponens ad actum ſacramentalem præcipue circa euchariſtiam. Aut igitur directè de propinquo, aut a

remotis

remotis & non ſic directe, ſed magis quantum ad ſuſcipientes primo modo accipiuntur tres ordines ſacri. Et ſecundo modo. quatuor non ſacri. Primum igi gitur fit tripliciter. Aut euchariſtiam conficiendo, & ſic eſt ordo ſacerdotum: aut diſpenſando eam, & tractando eam in vaſis, & ſic eſt ordo diaconatus. Vnde patet quòd legere euãgelium non eſt principalis actus diaconi ſed ſecundarius. Aut miniſtrando materiam euchariſtiæ, & ſic eſt ordo ſubdiaconatus. Alij autem ordines accipiuntur reſpectu actuum remote ſe habentium ad euchariſtiam. Et hoc dupliciter. Vel diſponendo populum ad conuenientem diſpoſitionem ad euchariſtiam ſuſcipiendam, vel ad amotionem impedimentorum. Primo modo dupliciter, nam diſpoſitio conueniens in populo eſt duplex. Vna eſt interior deuotio ad quã diſponit accolitus, portando cereum accenſum. Alia pertinet ad intellectum: & eſt eruditio mentis circa credibilia. & ad hanc diſponit lector, legendo prophetias. Secundo modo etiam dupliciter. Quia vel eſt ad amouendum impedimentum arcendo malos homines & indignos. & ſic eſt ordo hoſtiarij. Vel arcendo dæmones: & ſic eſt ordo exorciſtæ; non quòd verbis exorciſtæ conferatur aliqua vis ſupernaturalis, qua poſſit effectiuè effugare dæmones: ſed virtute diuina arcentur ad actum exorciſtæ, & hoc ex pacto diuino. Quarto notandum ꝙ de epiſcopatu dicũt aliqui quòd non eſt ordo ſicut doctor deuotus & doctor ſanctus. Et rich. de media villa. Si enim eſſet ordo: eſſet nobilior ſacerdotio: quod eſt falſum cum ſacerdotium habeat nobiliſſimum actũ. Item vnus ordo in conferendo non de neceſſitate dependet ab alio vt patet de promoto per ſaltum in quo non eſt iterandus ordo ille, ſed caute ſupplendum eſt quod fuerat omiſſum. Epiſcopatus vero de neceſſitate facti dependet ex ſacerdotio. Si enim aliquis non ſacerdos conſecraretur in epiſcopum nihil fieret. Item epiſcopatus poteſt ſimpliciter tolli per depoſitionẽ vel degradationem: ergo in ordinatione epiſcopi non imprimitur caracter, nec epiſcopatus eſt ordo. Alij autem ſicut canoniſtæ tenent quòd epiſcopatus eſt ordo: & per conſequens conſecratio epiſcopi eſt ſecramentum. Epiſcopatus enim eſt gradus præeminentiæ in eccleſia, & poteſtas quædam ad actus ſacramentales, qui nullo modo conueniunt alijs ordinibus ſicut ad actus ordinandi ſacerdotes, diaconos: ſubdyaconos & ad actum confirmandi. Iſti itaque non ſolum reſtringunt ordinem ad actus ſacramentales circa euchariſtiam ſicut primi, ſed ad omnem actum ſacramentalem extendunt. Ad hoc cõcordat quod dicit Dionyſius. v. Eccleſiaſticæ ierarchię tres valet eſſe ordines ſcilicet epiſcopatum: ſacerdotiũ: & diaconatum. Non quia non ſint alij: ſed quia pluribus in eccleſia primitiua non vtebantur propter paucitatem credentiũ. & ita pauci miniſtri ſufficiebãt. Videtur itaque ꝙ epiſcopatus ſit ordo & ꝙ ĩ eo ĩprimitur caracter indelebilis cuius ſignum eſt quia

omnis ordinatio alicuius in epiſcopum eſt irreiterabilis. Vnde & perpetuo manet epiſcopus quantumcunque deponatur, vel degradetur, ſicut & ſacerdos, licet poſſit ab eo tolli iuriſdictio ſupra populum. Ad rationes autem aliorum reſponderi poteſt dicendo ad primam, quòd epiſcopatus eſt nobilior ordo, quàm ſacerdotium, quia ſacerdotium includit, & aliquid vltra, licet illud ſuperadditum præciſe ſumptum non ſit nobilius ſacerdotio. Ad ſecundam dicendum, quòd epiſcopatus præſupponit ſacerdotium ex eo, quòd includit ipſum. Vel dici poteſt, quod non plus de neceſſitate facti includit, vel præſupponit ſacerdotium, quàm ſacerdotium dyaconatum. Et tunc oporteret dicere, quòd epiſcopatus non eſſet nobilior ordo, quàm ſacerdotium, licet poſterior quamuis ita ſit in aliis ordinibus ſacris, quòd poſterior ſit nobilior, quamuis etiã dici poſſit, quòd epiſcopatus eſt nobilior ſacerdotio, quia nullus in ſacerdotem ordinatur, niſi ab epiſcopo. Et ſic ſacerdotium ex epiſcopatu dependet, & ita actus ſacerdotii virtualiter continetur in actu epiſcopatus. Ad aliam iam, patet ex dictis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Simpliciter, & abſolute loquendo ſunt octo ordines: ſunt tamen ſeptem tantum communiter ad euchariſtiã diſponentes, patet ex dictis. Ad primum argu dicendum, quòd in diuiſione primaria ſacramenti in ſeptẽ ordo, ſiue ordinatio eſt tantum vnum membrum: illa enim diuiſio non eſt in ſpecies ſpecialiſſimas. Ad ſecundum concedendum eſt eſſe plures caracteres. Et probabilius videtur, ꝙ ſint alterius ſpeciei. Et cum arguitur de excellentia ſpecifica concedi poteſt, ꝙ eo modo quo caracteres ſunt entia, habent talem excellẽtiam. Si autem ponantur eiuſdem ſpeciei dicendum, ꝙ improbatio non eſt vera de relationibus, vt ſatis ſupradictum fuit, caracterem autem non oportet ponere formam abſolutam. Ad tertium patet ex dictis. Ad vltimum dicendum, ꝙ tonſura non eſt ſignum practicum efficax rei ſacramentalis, ideſt gratiæ quomodo intelligendum eſt ſacramẽtum eſſe ſignum rei ſacræ. Quod autem additur ibi de priuilegio clericali non valet, quia laici cõuerſi in religione gaudent tali priuilegio, ideo hoc non eſt proprium ordinato.

*Vtrum pœna canonica impediat a ſuſceptione, & collatione ordinum?*

*Scot. 4. d. 25. q. 1.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Vtrum pœna canonica impediat a ſuſceptione, & collatione ordinũ? Arg. ꝙ non, quia ſacerdos excommunicatus, vel irregulari ſi attemptet cõficere conficit, ergo etiam epiſcopus excommunicatus, vel irregularis ſi attẽptet ordinare ordinat. Secundo. Irregularis non excluditur a perceptione aliorum ſacramentorum quoniam ſi intendat recipere, recipit ergo nec iſtius. Antecedens patet de ſacramento pœnitentię. Tertio. Nulla pœna canonica

nonica magis excludit ab actu eccleſiaſtico, quàm hæreſis, ſed hæreſis non excludit, vt habetur. i. q. i. c. Quod quidam. Contra. i. q. i. de cetero. Simoniacos omnino damnamus, & poſt talem ſuſceptionem, vel collationem irritum decernimus. Præterea eccleſia poteſt dare poteſtatem conferendi ordines, ergo poteſt eam auferre per aliquam pœnam canonicam. Item Eccleſia illegitimat perſonas ad contrahendum matrimonium, ita ꝙ ſi attemptent, nihil faciunt, ergo multo magis poteſt reddere epiſcopum illegitimum ad actum ſpiritualem, patet conſequentia, quia magis videtur ſub eſſe eccleſiæ illa, quæ ſunt de iure poſitiuo, quàm illa, quæ ſunt de iure naturali, & diuino. Notandum, ꝙ pœna canonica dicitur: pœna inflicta per canones, vel ſecundum canones, arcens aliquem ab actu eccleſiaſtico, qui alias ſibi liceret. Dicitur autem per canones quantum ad pœnam inflictam a iure, & ſecundum canones quantum ad pœnam inflictam a iudice, quæ ſi recte, & iuſte infligatur, debet infligi ſecundum canonicas ſanctiones. Sunt autem in genere ſex pœnæ canonicæ ſcilicet depoſitio, vel degradatio: infamia: excommunicatio: irregularitas, ſuſpenſio, & interdictum. Prima igitur dicitur depoſitio, quæ eſt totalis amotio a ſtatu clericali, & eccleſiaſtico. Degradatio autem ſi fuerit totalis eſt idem, quod depoſitio. Si autem ſit amotio ab aliquo gradu altero reiecto, tunc eſt pœna partialis reſpectu depoſitionis ſimpliciter. Dicitur autem quis deponi vel degradari, non quia ſibi auferatur ordo, ſuſceptus, ſed quia ſibi aufertur licentia exequendi actũ ordinis, & omne priuilegium ordinatorum, vnde traditur etiam iuſticiæ ſęculari. Illa autem pœna nunquam infligitur a iure, licet in iure dictetur infligenda a iudice propter crimina enormia, & manifeſta, vt hæreſis extra de hæreticis. c. Ad abolendam, vel propter ſciſma, extra de ſciſ. c. Abſtinẽdos. in. vi. vel propter reuelationem confeſſionis, extra de pœn. & re. Omnis vtriuſque ſexus. Secunda pœna eſt infamia, quę eſt ſtatus læſæ dignitatis quantum ad vitam, & mores. Vbi eſt aduertendum, ꝙ non eſt idem eſſe infamem, & eſſe infamatum. Infamatus enim eſt, qui de aliquo crimine in publico eſt accuſatus. Sed infamis eſt propter crimen publicum publice commiſſum, propter quod ius infligit pœnam infamiæ, vel a iudice infligitur talis pœna: a iudice inquam coram quo probatur tale crimen. Tertia eſt excommunicatio maior, quæ dicitur excõmunicatio ſimpliciter. Nam excõmunicatio minor non eſt niſi excommunicatio ſecundum quid puta, quantum ad excluſionem communionis fideliũ in ſacramentis tantum. Sed maior ſimpliciter excludit a communione fidelium, & participatione ipſorum. Hæc autem pœna nec a iure, nec a iudice infligi debet, niſi pro peccato mortali, nec pro quocunque mortali, ſed pro graui, cui etiam annexa eſt contumacia. Quarta eſt irregularitas, & iſta eſt inhabilitas ad ſuſceptionem, & executionẽ quorumcunque ordinum. Incurritur autem frequenter iſta pœna

a iure,

a iure quaſi nunquam, vel raro a iudice, licet infligi poſſet a iudice. A iure autem incurritur ex ſymonia ex furto in ordine ſuſcepto: ex miniſterio ſolemni in ordine non ſuſcepto, & ex contumacia in ſeruando pœnas eccleſiaſticas: puta cum quis miniſtrat in ordinibus, vel ſuſcipit ordines excommunicatus maiori excommunicatione, vel ſuſpenſus, vel interdictus. Incurritur etiam irregularitas ex tribus non criminibus, puta ex illegitimitate, extra de filiis præsbyterorum non ordi. Et ex enormi, vel turpi mutilationi, vel infirmitate, vt habetur extra de corpore viciatis non ordinandis. Et ex ſeruitute extra de ſeruis non ordi. per totum. Contrahitur etiã quandoque ex aliquibus, quę aliquando ſunt crimina, & aliquando non, ſicut ex homicidio, & bigamia, & ſub homicidio continetur mutilatio actiua enormis alterius, vel ſuiipſius. Et intelligitur de homicidio præcipue voluntatio. Quinta eſt interdictum quod eſt arctatio a quibuſdam eccleſiaſticis actibus exercendis vel ab aſſiſtendo quibuſdam talibus actibus. Et hoc vel ſimpliciter, vel in aliquo loco. Et iſta pœna, licet quãdoque inferatur perſonæ, & non loco quandoque loco, & non perſonæ, quandoque perſonæ, & loco. Tamen communius infligitur loco, & non perſonis, niſi ratione loci. Et cõtrahitur hęc pœna quandoque a iure, patet de receptantibus vſurarios extraneos, & quando que a iudice ex cauſis innumeris: tamen communius propter inobedientiam. Sexta eſt ſuſpenſio, quæ eſt prohibitio ab aliquo alias conueniente, & hoc ad tempus. Hæc autem eſt multiplex, quia quædam eſt a beneficio: quædã ab officio, & quædam ab ingreſſu eccleſiæ. His præmiſſis, ponæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Omnes pœnæ prædictæ arcent, & impediunt a ſuſceptione, vel executione ordinum quorumcunque de iure: patet, quia omnibus talibus pœnis amouetur vſus ordinum, & habilitas ſuſcipiendi eos. Secunda concluſio. Prædictæ pœnæ non impediunt executionem, vel ſuſceptionem ordinum de facto: patet, quia ſi quis cum aliqua pœnarum prædictarum exequitur ordinem quantum ad ſeptem ordines ſaltem circa euchariſtiam, vel ſuſcipit ordinem cum intentione faciendi, vel ſuſcipiendi, ſicut intendit eccleſia factum eſt, quod facit, & receptum, quod ſuſcipere intendit ſaltem quantum ad actus principales ordinum. Quod ideo dico, quia non eſt verum hoc quantum ad actum abſoluendi in ordine ſacerdotii. Tertia concluſio, quãtum ad primam pœnam, quæ eſt degradationis, vel depoſitionis, dubium eſt an talis pœna de facto impediat collationem ordinum, vel de iure tãtum. Dubium eſt enim an Epiſcopus degradatus vere ordinet de facto ſi attemptet ordinare. Et dicunt aliqui, quòd non, quia ad hoc non ſufficit gradus epiſcopalis, ſed requirit iuriſdictio ſuper ordinandos, ſicut in foro pœnitentiæ ſuper abſoluendos. Hoc autem probant quidam aliter, quia ſecundum eos epiſcopatus non eſt ordo, nec aliquid indelebile. Contra primam viam videtur eſſe, quia ordinatus

tus ab epiſcopo, qui reſignauit loco, & dignitati, & per conſequens non habente iuriſdictionem epiſcopalem vere eſt ordinatus, licet ab executione ordinis ſuſcepti ſit ſuſpenſus. Vnde patet, quòd non eſt ſimile de abſolutione, quæ requirit iuriſdictionem abſoluentis ſuper abſolutum, & de ordinationem, quæ de facto non requirit iuriſdictionẽ ordinantis ſuper ordinatum. Et per hoc idem argumentum argui poteſt contra aliam viam: ideo di. Ioan. de Baſſo, probabile videri quòd prima pœna non impedit ſimpliciter de facto collationem ordinum, immo epiſcopus quantumcunque degradatus etiam hęreticus ſi intendit facere quod facit eccleſia, vere ordinat. ſicut ſacerdos vere conſecrat, peccat tamen mortaliter hoc faciendo contra prohibitionem eccleſiæ. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis in tertia concluſione. Ad ſecundum dicendum, ꝙ quia pœnitentia eſt ſacramentum generale, ideo ab ea nullus excluditur, nec de facto, nec de iure. Alia autem ſacramenta, quæ includunt aliquid excellentiæ, bene poſſunt alicui negari propter exigentiam ſui delicti. Ad tertium dicendum, quòd hæreſis non excludit de facto, ſed de iure, ſi talis non ſit condemnatus. Si vero ſit condemnatus ab eccleſia, non confert ordines, ponendo, ꝙ epiſcopatus non ſit ordo, & ita poſſit ſimpliciter auferri. Ad argumentum autem in oppoſitum dicendum ad primum, ꝙ ſymoniaci ordinatio eſt irrita quantum ad executionem, ſed tamen ordinẽ recipit, & ideo non indiget, niſi vt eius ſuſpenſio relaxetur. Ad ſecundum non valet conſequentia, quia miniſtro eccleſiæ datum eſt, vt ſit miniſter in conferendo: non in auferendo. Ad tertium dicitur inferius quomodo eccleſia poteſt illegitimare perſonas ne ſint idoneæ ad contrahendum matrimonium, hic autem ex quo collatus eſt caracter non eſt ſimilis poteſtas ad auferendum, licet autem illlud magis ſit ſecundum legem naturæ, vt matrimonium contractum ſit ratum, non tamen vt quæcunque perſonæ nullo obſtante impedimento, poſſint matrimonium contrahere, immo magis eſt de lege naturæ, quòd illud, quod imprimit naturæ perpetuo remanet in anima.

*Vtrum ſexus mulieris, vel ætas puerilis impediat ſuſceptionem ordinis.*

*Scot. 4. d. 26. q. 2. Dur. 4. d. 25. q. 2. Thom. 4. d. q. 25. q. 1.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum ſexus muliebris, aut ætas puerilis impediat ſuſceptionem ordinis. Arguitur, ꝙ non, quia dicit Paulus ad Gal. iii. ꝙ in Chriſto Ieſu non eſt maſculus, neque fœmina. Secundo, diſtinctio. xxvii. q. i. dicitur dyaconiſſam non deberi ordinari ante quadraginta annos. Tertio. Ætas puerilis non prohibet ſuſceptionem baptiſmi, & confirmationis igitur,

1.Cor.3 igitur: nec ordinis. Contra. Turpe eſt mulierem tondere crinem ergo, & ordinem recipere. Tonſura enim concomitatur ordinem. Et de ætate puerili habetur in Cano. di. lxxvii. Notandum quòd non poſſe ſuſcipere ordines, poteſt intelligi tripliciter. Vno modo non poſſe debitè, & honeſtè. Secundo modo non poſſe licitè, quia contra præceptũ. Tertio modo nullo modo poſſe etiam de facto. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. Aetas puerilis non impedit de facto ſuſceptionem cuiuſcunque ordinis: patet, quia ſi puer ordinetur: quocunque ordine non eſt reordinandus. Secunda concluſio. Aetas puerilis impedit ſuſceptionem ſacri ordinis de iure: patet, quia in ſuſcipiente talem ordinem annectitur ſecundum ius Eccleſiæ Romanæ votum perpetuæ continentiæ, quod requirit ætatem diſcretionis. Tertia concluſio. Aetas puerilis non impedit de iure ſuſceptionem ordinis non ſacri: patet, quia quantum ad hoc non inuenitur prohibitio iuris, non eſt tamen congruum, nec honeſtum, quòd pueri ſic ordinentur, quia non poſſunt habere attentionem reuerentiam, ſeu deuotionem recipiendo huiuſmodi ordines. Quarta concluſio. Sexus muliebris ſimpliciter, & abſolute tam de facto, quàm de iure excluditur a ſuſceptione cuiuſlibet ordinis. Et hoc eſt ex inſtitutione Chriſti, quia non eſt præſumendum, quòd Eccleſia priuauerit totum ſexum muliebrẽ a tali dignitate, niſi quia Chriſtus ſic inſtituit. Et huius ſignum eſt, quia etiam matrem ſuam nũquam voluit ordinari. Ad hoc autem eſt ratio, vt diſcat mulier ſubiici iuxta ordinationem Dei. Gen.2. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud eſt intelligẽdum quantum ad gloriam, & gratiam habendam, & non quantum ad gradum eccellentem in Eccleſia habendum. Ad ſecundum dicendum, quòd forte in Græcia, vbi ſacerdotes vtuntur licite matrimonio prius contracto vxor præsbyteri poteſt dici præsbiteriſſa. Apud latinos autem pręsbyteriſſa poteſt dici aliqua bona matrona perfecta inter mulieres alias. Vel forte in collegio illa, quæ præeſt omnibus aliis, vt abbatiſſa inter moniales. Sed tamẽ illa non habet aliquem gradum alicuius ordinis. Dyaconiſſa autem poteſt dici, quòd illa cui cõpetit ex ordinationi Abbatiſſæ, vel collegij legere homeliam in monaſterio poteſt dici dyaconiſſa: ſed ille non eſt actus alicuius ordinis. Ad aliud patet reſponſio ex dictis.

*De Matrimonio.*

*Vtrum matrimonium fuerit a Deo inſtitutum.*

*Scot. 4. diſtinct. 26. q. 1.*

## QVAESTIO I.

DEMVM inquirendum eſt de ſacramento matrimonii. Circa quod primo quæritur. Vtrũ fuerit a Deo immediate inſtitutum. Arg. quod non. Gen. ii. Ait Adam. Hoc nunc os ex oſſibus meis. Et ſequitur

tur quamobrem relinquet homo patrem,& matrem,& adhærebit vxori ſuæ, & erunt duo in carne vna. Vbi tenetur communiter matrimonium fuiſſe ibi inſtitutum, & quòd Adam illud inſtituit. Secundo. Circa inſtitutum a Deo nullus inferior Deo poteſt aliquid immutare; ſed Eccleſia quotidie aliquid immutat circa matrimonium: igitur. Contra dicit Chriſtus. *Math. 19.* Non legiſtis, quia qui fecit hominem ab initio, maſculum, & fœminam fecit eos? Et dicit. Propter hoc relinquet homo patrem,& matrẽ &c. Et ſubdit. Quod Deus coniunxit homo non ſeparet. Notandum, quòd ſicut dicit Sco. in. iiii. diſt. *q. 1.* xxvi. de matrimonio poſſent veritates oſtendi per rationẽ contractus,& obligationis. Ratio autem ſacramenti annexa multas difficultates nouas videtur adducere: vtpote a quo, & vbi fuit inſtitutum, quæ forma, & qualiter vna, quis miniſter,& qualiter vnus,& quis ſit effectus ſacramẽti. De primo non poteſt dici, ꝙ ſacramentum matrimonii ſit inſtitutum in ſtatu innocẽtiæ, quia omnia ſacramenta efficaciam habent a paſſione Chriſti exhibita, vel præuiſa. Sed ſi ſtatus innocentiæ ſtetiſſet paſſio Chriſti nõ fuiſſet exhibita, nec præuiſa, nec apparet, quòd illud ſacramentum ſit legis Moſaycæ, nec inuenitur *Math. 19.* vbi in lege euangelica ſit inſtitutum. Chriſtus enim approbauit *Gen. 2.* illud quod inſtitutum fuit, quòd *Eph. 5.* autem dicit Paulus. Sacramentũ hoc magnum ego dico in Chriſto, & in eccleſia intelligitur de ſacramento extenſæ accepto pro ſigno ſacræ rei, cuius tamen non eſt cauſa, nec ſignum efficax: poteſt autem dici, quòd contractui matrimonii annexuit Deus ſacramentum proprie dictum ſaltem pro lege euangelica alioquin nõ eſſet ſacramentum nouæ legis. Et tunc oportet dicere, quòd ſit inſtitutum a Chriſto, vbi autem non inuenitur planius, quàm Math. xix. Et licet ibi tantum approbet contractum inſtitutum. Gen. ii. tamen ſacramentum inſtituit. Forma autem huius ſacramenti eſt aliquod ſignum ſenſibile a Deo inſtitutum ad ſignificandum efficaciter gratiam tũc collatam. Illud enim ſignum, quod requiritur ad contractum ex inſtitutione diuina in lege euangelica eſt ſacramentum: hæc autem forma eſt vna non vnitate indiuiſibilitatis, ſed vnitate integritatis. Verba enim hinc & inde exprimentia cõſenſum ſunt vnum ſignum integrum, & reſpectu contractus, & reſpectu gratiæ. Miniſter autem illius ſacramenti poteſt eſſe quicunque indifferenter, qui poteſt eſſe miniſter in contractu matrimonii. Eſt autem talis miniſter vnus vnitate integritatis, ſicut dictum eſt de forma. Effectus autem huius ſacramenti ſunt duæ gratiæ in animabus contrahentium, & hoc niſi ſit obex peccati mortalis hinc & inde. Non enim ſufficit ad gratiam huius ſacramenti percipiendam, quòd contrahens ſit non fictus reſpectu ſacramenti, ſed oportet, quòd prius pœnituerit, quia illud ſacramentum non dat primam gratiam: vnus autem eſt totalis effectus, & primus, ſcilicet gratioſa coniunctio animorum. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones.

Prima eſt. Ad procreãdum pro-

lem

lem debite educandam marem; & fœminam vinculo indiſſolubi li ſibi mutuo copulari eſt honeſtum: patet ſecundum Sco. quia hominem velle procreare prolẽ in ſpecie humana, poteſt eſſe actus recte circunſtantionatus:nõ enim eſt de ſe malus. Prima autem circunſtãtia requiſita ad bonitatẽ mortis iſtius actus eſt circunſtantia finis. Secunda autem circunſtantia eſt, ꝙ actus iſte debet eſſe determinatarum perſonarum maris,& fœminæ, non ꝙ ſit circunſtantia ipſum eſſe maris,& fœminæ, immo hoc includitur neceſſario in actu, qui eſt procreare prolem, ſed determinatarum dico eſſe circunſtãtiam ex parte cauſarum agentium. Nã vaga coniunctio eſt contra bonum prolis,quæ non religioſe educaretur, quia patres non haberent determinatam notitiam ſuæ prolis: eſſet etiam contra bonum familiæ,quæ conſiſtit in aliqua firma adhæſione perſonarũ principalium familiæ. Eſſet etiã contra bonum ciuitatis, quia amicitia ciuium, vt plurimum eſt ex determinata propinquitate in gradu certo. Ibi autem nulla eſſe: propinquitas certa nota. Vnde propter iſta recte reprehendit ariſt.iii. politice policiam ſocratis. Et enim contra rectam rationem vaga coniunctio maris cum fœmina. Patet itaque, quòd hæc propoſitio: honeſtum eſt perſonas eſſe ſibi inuicem determinatas a l iſtum actum ſatis apparet ſecundum rationem naturalem. Alia autem circunſtantia ſcilicet, quòd perſonas illas ſibi ad iſtum finem vinculo indiſſolubili obligari honeſtum: ſatis probatur ex pręcedenti. Ex prædictis patet, quòd talis obligatio ſatis eſt de lege naturæ non quidem, vt principium practicum per ſe notum,aut concluſio demonſtratiua deſcendẽs ex tali principio: ſed vt verum euidenter conſonũ talibus principiis, & concluſionibus. Secunda concluſio. Marem, & fœminam poteſtatẽ ſuorum corporum ſibi mutuo tradere pro vſu perpetuo ad procreãdam prolem debite educandam eſt honeſtum. Patet ex ratione contractus mutuæ donationis. Dicitur enim contractus quaſi ſimul tractus duarum volũtatum, ergo requirit neceſſario actus voluntatum concordantes in translatione mutua, nec hoc ſufficit, ſed oportet iſtos actus per aliqua ſigna certa mutu exprimi. Alioquin neutri cõſtaret de actu voluntatis alterius. Neuter autẽ vult transferre, niſi pro quanto concipit aliũ velle in ip um trãsferre. Forma autem iſtius contractus eſt do ſi des, vel do vt des. Tertia concluſio. Iſtam donationem mutuam a Deo inſtitui,& approbari congruum eſt, & ſic eſt factum. Patet,quia nulli obligarent ſe ſaltem communiter obligatione indiſſolubili,niſi ad hoc eſſet aliquod altringens, vel ſicut lex naturæ,vel ſicut lex poſitiua diuina, vel humana. Lex autem naturæ& ſi obliget. Ad indiſſolubilitatem præmiſſo tali contractu,non tamen eſt lex naturę euidentiſſima,& omnibus manifeſta,ergo exdedit neceſſitatem illius præcepti. determinari a lege diuina poſitiua. Eſt tamen intelligendum, quòd aliud eſt præcipere contractum iſtum, & aliud præciperem adaæſionem perpetuam, præmiſſo tali contractu.

tractu. Primum bene expedit præcipi pro tempore illo, pro quo eſt neceſſitas propagationis. Secũdum vero expedit præcipi per ſemper, quia illam indiſſolubilitatem oſtenſum eſt eſſe cõſonam naturali legi. Quarta concluſio. Contractui prædicto congruum eſt annecti collationem gratiæ: patet. quia ex eo naſcitur obligatio valde difficilis, & eſt difficultas eius coniuncta honeſtati: ad honeſtum autem, & difficile faciendum, congruum eſt gratiam conferri. Quinta concluſio. Congruum eſt ſacramentum proprie dictum coniungi contractui prædicto: patet, quia congruum eſt in aliquo ſigno ſenſibili ad hoc a Deo inſtituto regulariter gratiam conferri. Sexta concluſio. Aliud eſt matrimonium, & aliud eſt contractus matimonii, & aliud ſacramentum matrimonii: patet, quia matrimonium eſt illa obligatio mutua, vel vinculum permanens in animabus coniugum. Et poteſt dici relatio realis extrinſecus adueniens, vel quod verius videtur relatio rationis, quia nihil eſt ibi niſi nouum dominium & noua ſeruitus. Contractus vero eſt maris, & fœminæ mutua translatio ſuorum corporũ pro ſuo vſu perpetuo ad procreandũ prolem debitæ educãdam, & habet eſſe in fieri. Sacramentum autem matrimonii eſt expreſſio certorum verborum, vel exhibitio certorum ſignorum maris, & fœminæ ad ſe inuicem ſignificantium traditionem mutuæ poteſtatis corporum ad prolem debite procreandam ex inſtitutione diuina efficaciter ſignificans gratiam conferendam mutuo contrahentibus ad coniunctionem mutuam animorum gratioſa. ſic igitur patet ex dictis de inſtitutione matrimonii, & obligationis in ordine ad finem propagãdi prolem, & etiam inſtitutio ſacramenti concomitantis illum contractum. Sed inſtitutio contractus inquantum matrimoniũ eſt in remedium vitandæ incontinentiæ, non ita habetur per rationem naturalem. Non enim videtur ſecundum rectam rationẽ quòd debeat quis vti actu illo præciſe ad delectationem, immo magis videtur oppoſitum. Poteſt ergo dici, quòd quicunque volens vti corpore ſuo ad delectationem peccati ne vtatur iniuſte cum non ſua poteſt commutare corpus ſuum pro corpore alterius quo iuſte vtatur tanquam ſuo. Et tunc iſta datio honeſta erit propter illam iuſtitiam præſuppoſito, tamen tali fine licito. Et poteſt etiam hic recurri ad inſtitutionem Dei, qui propter infirmitatem poſt lapſum, & pronitatem ad iſtum actum ſic indulſit, de quo certificati ſumus per Paulum primæ ad Cor. vii. dicentem. Hoc autem ſecundum indulgentiam dico. &c. Ad primum argumentum dicendum quòd Adam ſicut præco protulit illa verba, quemadmodum manifeſte exprimit Chriſtus. Math. xix. Ad ſecundum dicendum, quòd circa materiam habilem, & inhabilem eccleſia aliquid immutat, ſed non circa illud, quod eſt eſſentiale contractui matrimonij.

Vtrum

*Vtrum conſenſus cauſet matrimonium, & quomodo.*

*Sco.4.d.28.29.& 30. Duran.4. diſt.26.q.1.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum cõſenſus expreſſus per verbum de præſenti non coactus, & ſequens apprehenſionem veram non erroneam cauſet matrimonium inter perſonas legitimas. Arguitur, ꝙ non requiritur conſenſus, quia parentes poſſunt cõtrahere pro filiis etiam abſentibus, ergo non requiritur conſenſus mutuus. Secundo. Conſenſus expreſſus per verba de futuro cum copula carnali ſequenter ſufficit ad matrimonium, ergo non requiritur conſenſus per verba de præſenti. Tertio arg. ꝙ non oportebat conſenſum eſſe liberum, quia vir conſtans, qui inducitur per metum ad dicẽdum verba, aut vere conſentit, ſicut dicit, & ſic eſt verum matrimonium: aut non conſentit, ſicut dicit, & tunc pernicioſe mentitur, nec eſt vir conſtans: pauet enim vbi pauendum non eſt. Quarto. Poteſt aliquis vere ſuſcipere baptiſmum inductus timore pœnarum. Extra de baptiſmo & eius effectu.c. Maiores: igitur etiam cõtrahere matrimonium. Quinto. ff. de deſpon. Impub. dicitur, ꝙ pater poteſt cogere filiũ quantumcunque inuitum ad matrimonium, & filius tenetur ſibi obedire ad ſeruandum promiſſum patris, ſi prius cõtraxit pro eo. Sexto arg. ꝙ conſenſus erroneus ſufficiat, quia inter Iacob, & Lyam fuit verum matrimoniũ & tamen Lya fuit ei ſuppoſita eo ignorante. Itẽ errans circa perſonam baptizatam vere baptizat, ergo ſimiliter errans circa perſonam vere contrahit. Contra eſt Magiſter. Primo notandum, ꝙ nullus cogi poteſt ab agente creato ad aliquem actum proprie, qui ſit humanus: patet non enim cogi poteſt ad actum interiorem voluntatis, cuius libertas non ſubeſt alicui agenti, niſi illi, qui creauit eam. Nullus autem eſt actus humanus, niſi ſit in poteſtate voluntatis elicitiue, vel imperatiue. Si ergo quis inducitur per metum pœnæ, aut alio quouis modo ad aliquid dicẽdum, vel agenduum, licet id non ſit ſimpliciter voluntarium, eſt tamen voluntarium ſecundum quid. Eſt ergo voluntarium mixtum in voluntario, ſicut proiciẽdo merces in mare. Si quis itaq; ex tali metu proferret verba matrimonialia, ſi non conſentit, tũc eſt mendax, & inconſtans, nec talis timor inducens ad peccatum mortale cadit in conſtantem virum, & patet, quia tunc nullum eſt matrimonium. Si autem conſentit, & licet ſibi conſentire, inductus timore pœnę, ſeu maioris mali imminentis, quãm ſit conſentire in matrimonium ſimpliciter contra voluntatem ſuã abſolutam, qua nolet nubere, ita ꝙ malũ illud probabiliter ſibi immineat, non tantum ex coniectura leui, dato ꝙ conſentiat ſecundum quid: tamen talis conſenſus non cauſat matrimonium, quod patet, quia contractus matrimonii formaliter eſt donatio mutua, vel tranſlatio libera mutue poteſtatis corporum, ſed talis conſenſus non eſt ſimpliciter liber, 4.d.27. 28.& 29

liber, ſed ſecundum quid tantum vnde non poteſt eſſe donatio. igitur. Secundo notandum, ꝙ tria ſunt, vt dicit Scot. quorum ignorantia, vel error impedit matrimonium. Primum eſt ipſa perſona. Non enim intendit nubens tradere corpus ſuum, niſi certe, vel determinate perſonæ iſti, vel iſti. Et ideo ſi putet contrahere cum vna, & contrahit cum alia nihil fit. Secundum eſt. Conditio ſeruilis perſonæ, vel quęcunque conditio impediens ne perſona poſſit transferre poteſtatem corporis ſui in alium, ſicut econuerſo. Nubens enim non intendit tradere poteſtatem corporis ſui, niſi illa qui econuerſo poteſt dare poteſtatem corporis ſui. Eſt enim obligatio matrimonialis relatio æquiparantiæ. Seruus autē non habet poteſtatem transferendi corpus ſuum, niſi de voluntate domini. Tertium eſt: Fraus, ſeu dolus alterius contrahentis, vt ſi aliter non contrahat affectu maritali, ſed affectu libidinis, & fornicationis explendæ: tunc.n. non valet matrimonium. Et ſi conſtaret hoc perſonæ contrahēti in bona ſimplicitate, nullo modo deberet petere, vel reddere. Similiter etiam ſi ad dictum alterius doloſæ contrahentis formet ſibi conſcientiam de hoc. Durante autem ignorantia excuſatur a fornicatione, petendo, & reddendo, nec ad dictum alterius doloſæ contrahentis debet ſibi formare conſcientiam, ſed potius debet iudicare, ꝙ primo vere conſenſit ſicut debuit, & poſtea mentitur, dicendo ſe non cōſenſiſſe. Vnde dico, ꝙ poteſt & petere, & reddere. Doloſus vero tenetur, nec petere, nec reddere, quia vtroque modo fornicaretur, ſed tenetur ad conſentiendū in illam quam duxit nouo conſenſu, vt in ſuam: & tali conſenſu ſuperueniente conſenſui illius qui in bona ſimplicitate contraxit, ratificatur matrimonium. Ex prædictis ſequuntur aliqua. Primo, quia ignorantia, vel error circa aliquid ſe habens accidentaliter ad matrimonium, & non per ſe, nec neceſſario requiſitum non tollit matrimonium, vt ſi pulchra, vel turpis, diues, vel pauper. Secundo ſequitur, ꝙ ignorātia melioris conditionis non tollitur matrimonium, licet ignorātia peioris, vt ſeruus impediat. His præmiſſis, ponēdæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Mutuus conſenſus expreſſus per aliqua ſigna certa de præſenti, requiritur ad contractum matrimonii: patet, quia alias non transfertur poteſtas corporis in alium niſi præſentialiter conſentiat ipſe donans. Aliud enim eſt promittere de futuro, & aliud dare, ꝙ autem requiratur mutuus cōſenſus: patet, quia contrahere matrimonium eſt contrahere obligationem, quæ eſt reſpectus æquiparantiæ, tamen non oportet ꝙ ſigna exprimentia conſenſum ſint verba. Vnde poteſt matrimonium contrahi per litteras, vel per alia ſigna; nec oportet huiuſmodi ſigna fieri a contrahentibus, ſed poſſunt per alios exhiberi, ipſis tamen contrahentibus cōſentientibus. Hoc patet extra de ſpon. ꝙ ſi parentes contrahāt pro filiis tacentibus, & præſentibus ſufficit confeſſio conſenſus parentum. Secunda concluſio. Verus conſenſus mutuus expreſſus per verba de præſenti requi-

ritur ad ſacramentum matrimonij: patet, quia ſacramentum matrimonij non eſt ſine contractu, ad quem requiritur talis conſenſus, nec pertinet ad ſacramentũ, quòd per alia ſigna a verbis fiat, quia quodlibet ſacramentum nouæ legis in ſuo fieri conſiſtit in aliquibus verbis, vt videtur. Poſſet tamẽ dici, quòd ſufficiunt alia ſigna efficacia de præſenti, ſed tamen primum videtur probabilius, ſicut & probabilius videtur ꝙ oportet illorum verborũ de præſenti miniſtros, & prolatores eſſe ipſos contrahentes. Item ſic probatur, quia nullus conſenſus poteſt cauſare matrimonium contra ordinationem, & voluntatem ſuperioris, vel legislatoris inſtituentis matrimonium, quod nullam efficaciam habet, niſi ab inſtituente, ſed Deus inſtitutor matrimonij voluit, ꝙ contrahens ſimpliciter, & liberè conſentiret, & non ex coactione per metum cadentem in conſtantem virum, quod ſignificatur quãdo dicit Dominus per os Adæ, propter hoc relinquet homo patrem, & matrem, & adhærebit vxori ſuæ. Adhærere enim ſic importat amorem liberalem. Hoc etiam patet auctoritate Eccleſiæ extra de ſpon. c. Cum locum. Et ſi dicas, quòd aliquis poteſt cogi per obedientiam ſuperioris ad matrimoniũ ſpirituale cum aliqua Eccleſia ſuſcipiendo epiſcopatũ ex mandato Papæ. Item tenetur aliquis, vel aliqua in caſu contrahere cum determinata perſona ex præcepto Papæ, licet non vt communiter. Dicendum ad omnia iſta, quòd ſi in caſibus iſtis contrahat, ſiue ex obedientia, ſiue ex metu peccati mortalis fugiendi, ſiue in ſe, ſiue in alio vere contrahit, & dico, quòd liberaliter, quia ex affectione iuſtitiæ, vel charitatis, quarum affectiones ſunt vere animi libertates. Non ſic aũt eſt in propoſito, & hoc maxime, quia quantũcunque iſte conſentiat non ſufficit ſua volitio ſine voluntate Dei, vel domini ſuperioris, ſeu contra inſtitutionem eius. Quarta concluſio. Conſenſus ſequens apprehenſionem erroneam, vel ignorantiã de aliquo per ſe, vel de neceſſitate requiſito ad matrimoniũ impedit matrimoniũ: patet, quia error, vel ignorãtia facit inuoluntarium ſimpliciter ſecundum Philoſophum. *Ethic. lib. 3.* Contractus autem matrimonialis debet eſſe ſimpliciter voluntarius, igitur. Ad primum argumentum dicendum, quòd parentes nõ poſſunt contrahere pro filijs diſſentientibus, ſed ſi ſint præſentes, & tacentes præſumit Eccleſia ꝙ conſentiunt, & iudicat contractum verum, licet in rei veritate non ſit contractus, nec obligatio inter filios, niſi corde conſentiant. Ad ſecundum dicendum, quòd antecedens non eſt verum, niſi ſuperueniat nouus conſenſus de præſenti, licet præſumat Eccleſia, quòd ſit verum matrimonium, quia præſumit meliorem partem de ſic copulatis, ſcilicet quòd copulentur affectu maritali, licet poſſit eſſe ex affectu fornicario, ſed quia tamen de occultis nullus iudicare debet, niſi Deus, & vnuſquiſque præſupponendus eſt bonus, donec probetur eſſe malus, rationabiliter ſupponit Eccleſia, ꝙ iſti non velint peccare mortaliter,

nec

nec fornicari. Ad tertium dicendum, ꝙ ſicut dicit, ita conſentit, ſed talis conſenſus non ſufficit, vt dictum eſt. Ad quartum dicendum, quòd non eſt ſimile de baptiſmo, & matrimonio, quia conditio baptizati ſit melior, nec ibi requiritur aliquis contractus, vel mutuus conſenſus. Ad quintum dicendum, ꝙ iura canonica non approbant illud, nec tenetur filius obedire patri, niſi de bono, & æquo, nec fit aliqua obligatio filij, niſi conſentiat. Ad ſextum dicendum, ꝙ ſiue Iacob excuſetur prima nocte, ſiue non ipſa Lya fuit facta ſua, poſtea ipſo Iacob ſciente, & conſentiente de præſenti, & conſenſum ſuum exprimente. Ad aliud dicendum, ꝙ ſi baptizans intenderet determinatè baptizare aliquam certam perſonam, & præſentaretur ſibi alia, de qua non intenderet non eſſet verus baptiſmus, quia deficeret intentio miniſtri, ſed ſi intẽderet baptizare eum, qui ſibi præſentatur, licet forte putaret ipſum eſſe alium, quàm ſit, vere eſſet baptizatus. Et in hoc eſt diſſimile de matrimonio, q̃a in baptiſmo non requiritur aliquis contractus, & baptizatus etiam ſit melioris conditionis.

*Vtrum inter Mariam, & Ioſeph fuerit verum matrimoniũ.*

*Scot.4.d.30.q.2. Durand.4.d.3.q.1.*

## QVAESTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum inter Mariam, & Ioſeph fuerit verum matrimonium? Arguitur ꝙ non, quia Maria vouerat virginitatẽ, quod patet ex illo verbo, quomodo fiet iſtud, quoniam virum non cognoſco? id eſt non cognoſcere propono, ſed vouentibus virginitatem nõ ſolum nubere, ſed etiam velle nubere damnabile eſt ſecundum Hieronymum. Et ponitur 17. q.1. c. Sunt quædam, igitur, &c. Secundo. Beata virgo nunquam conſenſit in carnalem copulam; ergo nunquam conſenſit in mutuam donationem poteſtatis corporis, igitur. Tertio. Numeri vltimo habetur, quòd mulieres ſub lege Moſayca debebant nubere viris contribulibus ſuis, ſed Maria non erat de tribu Ioſeph, quia Ioſeph erat de tribu Iuda; vt patet Lucæ 2. Maria autem de tribu Leui, quia erat cognata Helizabeth, vt patet Lucæ 1. igitur. Contra. Matth.1. Cum eſſet deſponſata mater Ieſu Maria Ioſeph. Notandum, quòd beata virgo vouit licite virginitatem: virginitas enim eſt virtus ſupererogationis. Et decuit vt voueret, quia decuit vt ea puritate niteret, qua ſub Deo maior, nequit intelligi, nec oportuit, quòd illud præceptum. Creſcite, & multiplicamini impleretur per omnes, ſed ſufficit, quòd impleatur per aliquos de communitate. Non enim eſt præceptum datum cuilibet perſonæ ſingulari, ſed communitati. Dicunt autem aliqui, quòd non vouit virginitatem ſimpliciter, ſed ſub conditione, ſcilicet niſi Deus aliter diſponeret, ſed hoc non valet, quia in omni voto intelligitur rationabiliter illa conditio, & ita nullus aliquid voueret abſolutè.

*Luc.2.*

*Luc.1.*

*Matt.1.*

Alij dicunt, quòd vouit abſolutè, ſed nupſit non obligando, ſed ad carnalem copulam virginitati oppoſitam, ſed tradendo corpus ſuum ipſi Ioſeph ad cuſtodiam, vt cuſtodiret, non vt pollueret. Sed contra videtur, quòd eodem modo frater & ſoror poſſent mutuo contrahere. Item non eſſet matrimonium vniuocum Mariæ & Ioſeph, cum alijs, quia non eſſet ſimilis obligationis. Dicendum ergo breuiter, quòd mulier contrahendo matrimonium nō obligatur ad carnalem copulam, niſi vir petat, obligatur tamen, & tenetur reddere ſi vir petat. Quod patet, quia toto tempore vitæ ſuæ poteſt mulier non petere. Non.n. ex matrimonio obligatur petere, ſed reddere licet, petere poſſit. His præmiſſis, ponendę ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Non obſtante voto virginitatis beatæ virgini licuit contrahere: patet, quia de facto contraxit, vt habetur Matth.1. Et clarum eſt, quòd contrahendo non peccauit. Secunda concluſio. Decuit ipſam contrahere de facto: patet per illas cōgruentias, quas aſſignat Ambroſius ſuper Lucā. Latēt quidē diuina miſteria, &c. Tertia concluſio. Non obſtante voto abſoluto virginitatis fuit inter Mariam, & Ioſeph verum matrimonium: patet, quia certificata fuit diuino oraculo, quòd Ioſeph nunquam debitum peteret. Obligauit ergo ſe ad carnalem copulam ſub conditione, de qua ſibi conſtabat, quòd nunquam poneretur. Hoc autem non repugnat voto virginitatis. Sic ergo Ioſeph habuit dominium, & poteſtatem corporis virginis, ſed nunquam habuit vſum. Hoc etiam patet tali exemplo, quia ſi quis iuraret contrahere matrimonium, & ſtatim poſt voueret virginitatē, conſulendum eſſet ſibi, quòd contraheret propter iuramentum ſeruandum, & ante matrimonij conſummationē religionem intraret propter votum implendum. Et licet poſſet abſque contractu matrimonij religionem intrare: prima tamen via eſt ſecurior. Ad primum argumentum dicendum, quòd illud dictum Hieronymi intelligitur de nubentibus volentibus petere, quibus videlicet non conſtat, quòd nunquam vſus matrimonij petetur. Ad ſecundum dicendum, quòd conſentit in carnalem copulam ſub conditione modo prædicto, nec eſt inconueniens. Ad tertium dicendū, quòd illa lex non fuit vniuerſalis, ſed tantum propter aliquas mulieres, ad quas deuoluebantur hæreditates. Ille enim debebant nubere contribulibus ſuis ne miſcerentur hæreditates, & deuoluerentur ad alias tribus. Aliter etiam dici poteſt quòd Maria, & Ioſeph erant ex eadem tribu, quòd patet, quia Chriſtus vere fuit ex tribu Iuda, & non niſi mediante Maria, vnde tribus ſacerdotalis, & regia commixtæ fuerāt, & Maria ex vtraque tribuerat.

*Matt. 1.*

*Ambroſius ſuper Lucā.*

*Vtrũ tria ſint bona matrimonij,&c.*

*Scot.4.d.31.q.1. Dur.4.d.31.q.1. & 2. Tho.4.d.31.q.3.*

## QVAESTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum tria ſint bona matrimonij ex quorum altero teneatur inuicem ſibi reddere debitum altero petente? Arguitur quòd non,quia ſacramentum eſt bonum de ſe, ergo non eſt alijs bonis bonum, igitur non ſunt ponenda illa bona matrimonij. Secundo. Inter adulteram, & virum ſuum eſt matrimonium, & tamen non eſt ibi bonum fidei. Tertio. Cum ſterili, vel virgine, quæ virginitatem vouit, vel cum ſene iam emortuo, poteſt eſſe matrimonium, & tamen non eſt ibi bonum prolis, nec in re, nec in ſpe, igitur. Quarto. Nullus obligatur ad peccatum mortale, ſed reddere illud debitum eſt peccatũ mortale, igitur. Minor patet, quia hoc priuat hominem maximo bono,ſcilicet actu rationis. Item ſecluſo contractu matrimonij talis actus eſt peccatum mortale, ſed nullus poteſt ſeipſum licentiare actu ſuo proprio ad aliquid, quod prius non licebat, igitur. Contra eſt Magiſter. *4.d.31.* quantum ad primum. Et quantum ad ſecundum dicit Apoſtolus. Vir vxori debitum reddat,& vxor viro. Primo notandum,ꝙ in actu matrimoniali priuatur homo vſu rationis,& actu. Dicit enim Ariſtote.quòd in tali *Ethico. lib.7.* actu non ſolum impoſſibile eſt aliquid intelligere verum etiam poſt talem actum minus diſponitur ad vſum rationis. Per talẽ enim actum homo, quaſi totus ebetatur, & brutificatur. Nullus autem ſecundum rectam rationẽ ſe debet obligare ad aliquid, in quo tantã iacturam patiatur, niſi ſit aliquod bonum recompenſans: ideo actus matrimonialis, vt dicunt aliqui exigit aliqua bona, quibus excuſetur. Secundo notandum, quòd ſecundum Philoſophum bonũ & perfectum idem ſunt. Triplex autẽ *5.Me. t.c.1.* poteſt intelligi perfectio rei. Vna intrinſeca,& formalis. Alia extrinſeca, & finalis proxima. Tertia extrinſeca, & finalis remota. Triplex ergo eſt bonum matrimonij. Vnum formale, & intrinſecum, quod dicitur bonum ſacramenti, ſcilicet vinculum indiſſolubile, non quòd illud ſit ſacramentum nouæ legis, vel ſignum ſenſibile, ſed quia eſt ſignum intelligibile alicuius alterius ſignificati:puta coniunctionis indiſſolubilis Chriſti, & Eccleſiæ. Vel aliter dicitur bonum ſacramenti ſecundum tranſitiuã locutionem,id eſt bonũ aliquod, cuius ſignũ eſt ipſum ſacramentum. Secundũ bonum eſt extrinſecum,& finale proximum, ſcilicet bonum fidei, ſiue fidelitatis ad coniugem. Ad hoc enim ordinatur obligatio ipſa matrimonij, & in duobus conſiſtit hæc fides. Primo, ꝙ non tradatur corpus vnius coniugi,niſi alteri coniugi,quia hoc eſſet contra iuſtitiam, & fidelitatem. Et iſtud eſt neceſſarium ſemper in omni matrimonio ſub omni lege. Secundo in tradendo corpus ſuũ coniugi petenti pro loco,& tempore. Tertium eſt bonum extrinſecum finale remotum, ſcilicet bonum

num prolis habendæ,& religioſæ educandæ ad cultum diuinũ, & eſt finis principalior. Vnde etiam ad hunc finem ordinatur pręcedens finis. Ponitur etiam vnus alius finis annexus matrimonio, ſcilicet vitatio fornicationis pro tempore lapſus. Non enim ſolum eſt matrimonium in officium procreandi prolem, ſicut tempore innocentię, ſed etiam in remedium. Non eſt autem neceſſarium iſta duo vltima bona poni in re abſolutè inter coniuges,ſed ſub conditione,videlicet reddere debitum pro loco & tempore ſi alter coniux petat, ſub conditione etiam ponitur bonum prolis,quod non poteſt poni ſine redditione debiti, vt ſi euenerit non impediatur, nec perimatur. Et ſi euenerit proles, & ſubuixerit religioſæ educetur. Primum autem bonum,ſcilicet indiſſolubilitas vinculi eſt abſolutè neceſſariũ pro tempore legis nouæ vſque ad mortem alterius coniugum. Et hoc intelligunt aliqui nõ ſolum de morte corporali,ſed etiam de morte ciuili,quando ſcilicet alter ante matrimonium conſummatum altero, ſiue volente, ſiue nolente profitetur religionem: tunc enim ſoluitur vinculum. Et dicunt hoc Chriſtum inſtituiſſe propter maius bonum religionis,nec hoc Eccleſia attemptaſſet inſtituere, licet hoc modificet aliqualiter quantum ad determinationem temporis, videlicet, quòd infra duos menſes poſt matrimonium ratum poſſit coniunx intrare religionem, ꝙ autem Chriſtus inſtituerit vinculum matrimoniale ſic diſſolui: patet ex dicto eius Matt.19. Sunt eunuchi, qui ſe caſtrauerunt propter regnum cœlorum. qui poteſt capere capiat. Ibi enim continentiam matrimonio tanquam maius bonum præpoſuit. Poteſt etiam ex facto Chriſti vocantis Ioannem Euangeliſtam a nuptijs ad religionẽ Apoſtolatus. Alij autem dicunt, ꝙ nec ſi vinculum matrimoniale diſſoluitur, ſed manet perpetuo vſq; ad mortem corporalem alterius coniugis, & ſic etiam fuit in lege naturæ quicquid ſit de repudio legis ſcriptæ,de qua infra dicetur. Hoc tamen non obſtante coniunx manens in ſęculo poſt profeſſionem alterius in religione,poteſt alteri nubere, qa nullum eſt inconueniens, quòd ſit vna vxor plurium vnius ſpiritualiter: puta illius, qui eſt in religione, & alterius carnaliter, nec eſt hic dicẽda bigamia,quia eſt vna vnius tantum corporaliter: alterius vero,vel etiã aliorum ſpiritualiter. Ex prædictis ſequitur, ꝙ ſi qui in contrahẽdo exprimant cõditiones oppoſitas bonis matrimonij, vt ſi dicat contrahens. Accipio te in meam donec occurrat alia magis placens, vel accipio te dum tamen non tenear ſeruare tibi fidem. Talis contractus nullus eſt, quia eſt contra inſtitutionem Domini de matrimonio contrahendo. Et ſic contrahentes non ſolum nihil faciunt,ſed etiam mortaliter peccant, & nullo modo debent inuicẽ petere, vel reddere, ſed reddendo fornicantur. Secũdo ſequitur, ꝙ altero coniugum mortuo ſi reſurgeret ſuperuiuens coniunx non tenetur ſibi matrimonialiter: expirauit enim vinculum in morte alterius,

rius nec reſurrexit propter reſurrectionem mortui, ſed oporteret interuenire nouum conſenſum vtriuſque ſufficienter expreſſum per verba de præſenti vel per ſigna æquipollentia. His præmiſſis ponendæ ſunt duę conclusiones. Prima eſt. Conuenienter aſſignãtur tria bona matrimonij. patet ex dictis. Secunda concluſio. Coniunx non tenetur reddere alteri debitũ pro quandocunque alius petit,ſed in aliquibus caſibus poteſt non reddere. In aliquibus etiam caſibus debet non reddere. Prima pars concluſionis, patet quia reddere debitum eſt præceptum affirmatiuum de iuſticia & fidelitate obſeruanda ad alterum. Præcepta autẽ affirmatiua licet obligent ſemper:non tamen ad ſemper, nec pro ſemper,ſed pro loco & tempore ſecundum circunſtãtias debentes concurrere ad actum. Secunda pars ſic declaratur. Vnus enim caſus eſt in quo non tenetur reddere quando petens amiſit ius petẽdi: quia videlicet adulterium vel fornicationem commiſit. Si autem vterque lapſus eſt paria crimina pari vindicta delentur. Secundus caſus eſt ſtatim poſt matrimonium ratum ſi alter petat nõ tenetur alter reddere: ſed poteſt differre per aliquod tempus & intrare religionem. ſed quid de coniuge manente in ſæculo poſt profeſſionem alterius in religione matrimonio prius conſummato ſi timeatur quòd coniunx manens in ſæculo nolit continere nunquid extrahendus eſt alter a religione. Poteſt dici quòd ſi alter coniunx de licentia alterius remanentis in ſæculo ſolenniter facta auctoritate diocesãni epiſcopi profiteatur in religione, non eſt extrahendus nec reddendus alteri. Sufficienter enim alter videtur ſuo iuri renunciaſſe. Si autem de licentia aliqua alterius fuerit alter profeſſus: quæ quidem licentia non videtur ſufficienter renunciaſſe licentians iuri ſuo nec efficaciter ſecundum formam vel modum quem intendit eccleſia in talibus obſeruandis extrahendus eſt & reddendus: ſic tamen extractus non debet petere: quia ſufficienter quantum fuit ex ſe renunciauit iuri petendi: ſed poteſt reddere: quia iuri alterius non potuit renunciare. Alij autem caſus ſunt in quibus tenetur non reddere quando videlicet fortiori vinculo tenetur ad non reddendum: puta ſi reddere vertat in detrimentum proprie ſalutis vel incolumitatis corporalis quam magis tenetur diligere quàm iſtud debitum reddere coniugi. Similiter fortiori vinculo tenetur, non occidere fetum, vel non eſſe cauſa abortus quàm reddere. Similiter magis tenetur non agere vnde proles leproſas naſcatur quàm reddere. Et ideo tempore menſtrui tenetur mulier non reddere: quia vt in pluribus tempore menſtrui proles generatur leproſa. Vnde non immerito infligebatur pœna mortis accedentibus ad mulieres menſtruatas ſub lege moſaica. Nec putandum videtur quòd ſit minus graue ſub lege euangelica quæ eſt lex caſtitatis. Si autem dicas de leproſis, quòd tunc ſanus non debet reddere debitum

leproſo coniugi. Tum, quia eſt in præiudicium propriæ ſanitatis. Tum, quia eſt contra bonum prolis, quæ naſceretur leproſa. Et pari ratione, nec leproſus leproſo. Cuius oppoſitum: habere extra de coniugio leproſorum. c. Mandamus. & c. Si virũ. Dicendum, quòd non eſt veriſimile, quòd ex tali coniunctione tam breui quo redditur debitum ſanus incurrat lepram. Vnde, & diuina cohabitatio non præcipitur, quia ex illa poteſt ſanus infici. Eſto autem, quòd timeretur infirmitas lepre, dicendum quòd ad hoc ſe obligauit ſanus contrahendo. Vnde, & aliqui ſacerdotes exprimunt illud in oſtio eccleſiæ quando contrahitur matrimonium. Vel aliter dicendum, & melius, quòd illud dictũ prætactum non debet intelligi de infirmitate perpetua, ſed ad tempus ratione, cuius poteſt differri reditio debiti. Sed loquendo de perpetua cuiuſmodi eſt lepra, debitum debet reddi ne perpetuo fruſtretur bono matrimoniali, & quia etiam melius eſt, quòd proles naſcatur leproſa, quàm omnino non naſcatur. Ad primum argum. dicendum, quòd primum bonum matrimonii non eſt ſacramentum matrimonii, vel bonũ ſacramẽti, quod eſt ſignum ſenſibile collatiuum gratiæ: ſed ſicut ſupra dictum eſt. Ad ſecundum dicendum, quòd non eſt ibi bonum fidei in facto ex parte adulterantis: eſt tamen in obligatione. Ad tertium dicendum, quòd bonum prolis non eſt de neceſſitate abſoluta matrimonii, ſic vt habeatur, vel proponatur omnino haberi in effectu, ſicut etiam, nec actus coniugalis ex quo proles dependet. Ad vltimum dicendum ad probationem minoris, quòd perpetuus vſus rationis eſt maius bonum, quàm actus virtutis. Et ideo, qui per aliquem actum priuat ſe actu rationis perpetuo peccaret mortaliter, non ſic autem eſt de priuatione ad tẽpus. Et ad aliam probationem dicendum, quòd non ſeipſos licentiat: ſed faciunt quendam actum ad quem Deus eos licentiat ad actum alterum ſequentem, qui alias non liceret.

*Vtrum bigamia aliquando fuerit licita.*

*Scot. 4. d. 33. q. 1. 2. & 3.*
*Dur. 4. d. 33. q. 1.*

## QVAESTIO V.

QVinto quæritur. Vtrum aliquando fuerit licitum habere plures uxores ſimul vel ſucceſſiue, ſcilicet repudiando priorem? Arguitur, ꝙ non, quia hoc eſt contra inſtitutionem matrimonii a Deo per os Adæ. Erunt, inquit, duo in carne vna. Secundo. Nunquam licuit vni mulieri habere plures viros: ergo nec econtra, patet cõſequentia, quia quantum ad ea quæ ſunt matrimonii vir & mulier ſunt æqualis conditionis. Tertio. Dicit gloſa ſuper illud Gene. iiii. Lamech accepit duas vxores: ꝙ hoc fuit contra legem naturæ. Quarto. Repudiare vxorem videtur eſſe cõtra inſtitutionem matrimonii, videlicet & adhærebit vxori ſuæ. Adhæſio autem importat firmitatem, & indiſſolubilitatem vinculi. Et confirmatur,

firmatur, quia contractus matrimonii eſt datio irreuocabilis poteſtatis ſui corporis pro uſu perpetuo. Et probatum eſt ſupra hoc eſſe conueniens ad bonum prolis educandæ, & ad bonum communitatis: igitur. Contra: quantum ad primum legitur de Abrahám, & Iacob, & Dauid, ꝙ habuerunt ſimul plures vxores. Quantum ad ſecundum dicitur Deute.xxiiii. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam in oculis eius propter aliquam fęditatem, ſcribet ei libellum repudii, & dabitur in manu eius, & dimittet eam de domo ſua. Primo notandum, ꝙ matrimonium fuit inſtitutũ vnius ad vnam in officium tempore innocentiæ. Patet de Adam, & Eua. gen.ii. Poſt lapſum vero fuit inſtitutum in remedium vitandę fornicationis. Ita ꝙ ſint duo fines matrimonii. Vnus principalior: ſcilicet proles. Alius minus principalis, ſcilicet euitatio fornicationis: quantum autem ad finẽ principaliorem corpus viri præponderat corporis mulieris, quia vnus vir poteſt fœcundare plures mulieres quaſi eodem tempore, non ſic autem vna mulier fœcundari poteſt a pluribus viris. Tamen quantũ ad finem minus principalem æqualiter ſe habent. Non enim fuiſſet neceſſarium in aliquo caſu tempore innocentiæ, ꝙ vnus habuiſſet plures, quia vnum vni copulari ſufficiſſet eo, ꝙ nec vir, nec mulier in illo ſtatu ſterilis fuiſſet. Pro toto etiam tempore lapſus iuſtum erat, ꝙ vnus tantum haberet vnam: licet quantum ad finem principalem matrimonii non eſſet æqualitas corporis mulieris ad corpus viri, ſicut dictum eſt. Secundo notandum, ꝙ aliqui tenent, ꝙ repudium nunquam fuit ſimpliciter licitum: ſed permiſſum fuit iudæis ad vitandum maius malum, ſcilicet vxoricidium ſicut fornicationes publice permittuntur ad vitanda adulteria. Hoc probatur auctoritate Chriſti: Math.xix. Dico vobis, ꝙ quicunque dimiſerit vxorem excepta cauſa fornicationis mechatur, & qui dimiſſam duxerit mechatur. Et ibidem. Ad duriciam cordis veſtri permiſit vobis Moyſes dimittere vxores veſtras. Vbi dicit gloſa. Permiſit Moyſes: non Deus. Alii autem dicunt, ꝙ repudium in lege Moſayca ſunt ſimpliciter licitum. Quod probatur, quia quod dictatur faciendum in aliqua lege iuſta iuſtum eſt: ſed repudium dictatur faciẽdum in lege Moſayca, quæ fuit ſancta, & iuſta: igitur. Dicunt ergo iſti, ꝙ ex inſtitutione diuina vir transferebat poteſtatem ſui corporis in alterum non ſimpliciter pro toto perpetuo uſu: ſed donec mulier propter aliquam fœditatem ſibi diſpliceret, & daret ei libellum repudij. Et rationabiliter, ſic Deus diſpenſauit pro tempore legis illius propter maius malum vitandum: ſcilicet propter vitationem vxoricidii. Et tunc dato libello repudii ſoluti erant ab inuicem, & poterat repudians alteri nubere. Viris autem ſolum fuit conceſſum repudiare: non mulieribus, quia non erat eadem cauſa vtrobique. Non enim poteſt mulier ſic præualere in virum occidendo eum, ſicut vir in mulierem. Suſtinendo autem iſtam viam, quæ videtur probabilis, & rationabilis poſſet

poſſet dici ad auctoritatem Chriſti,ꝙ loquebatur magis pro tempore legis naturæ,quàm pro tẽpore legis moſayce. Vel ſi pro tẽpore legis moſayce expreſſit cautum principalem cauſam inter illas propter quas licebat repudiare vxorem: ſcilicet propter fœditatem adulterii, & alias non curauit numerare. Ad aliam autem auctoritatem poſſet dici, ꝙ Chriſtus non accipit ibi permiſſionem proprie: ſed accipit pro inſinuatione rei licite,& confeſſe iudęis,non ſimpliciter, ſed præſuppoſita duricia eorum. Vnde negari poteſt illa gloſa adducta, quia Moyſes non loquebatur a ſeipſo, ſed vt præco Dei. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Nullus licite ſine diſpenſatione diuina poteſt, vel potuit habere duas vxores ſimul, ſed tantum vna vni debet, & debuit copulari,patet ſatis ex primo notabili. Secunda concluſio. Per diſpenſationem, quæ eſt relaxatio ſeu reuocatio iuris aliquo tempore licitum fuit aliquibus patribus fidelibus habere plures vxores ſimul in caſu,videlicet paucitatis fidelium ad procreandum prolem,vt ſic plures mulieres ab vno fœcundarentur.Et hoc rationabiliter ſecundum exigentiam principalioris finis ipſius matrimonii: neque in hoc caſu fit mulieri iniuſticia,quia quantum ad iſtum finem corpus viri plus valet,quàm corpus mulieris. Vnde in hoc caſu velle debet mulier, ꝙ vir vacet alteri ad procreationem prolis. Hoc patuit de Sara, quæ cum non potuiſſet habere de Abraam prolem: voluit ipſum ingredi ad Agar, vt ſic ſaltem de illa filium ſuſciperet. Patet itaque, ꝙ aliquándo ex diſpenſatione Dei rationabiliter aliquibus licita fuit bigamia: immo etiam meritoria. Tertia concluſio. Nec modo,nec alias fuit bigamia licita niſi in tali caſu,& ex diſpenſatione diuina patet ſatis ex primo notabili. Quarta concluſio. Bigamus ante baptiſmum manet poſt baptiſmum irregularis, nec debet ad ordines promoueri, patet ex eo,quod habetur di.xxvi.c. Acutius. Vbi dicit Auguſt. Acutius intelligunt,qui nec eum,qui Cathecuminus, vel paganus habuit vnam, & poſt baptiſmum alteram ordinandum ſenſerunt. Et ibidem.c. Vna tantum dicit Ambroſius de officiis. Ante baptiſma iterata coniugia ordinis impedimenta generant. Ex quibus videtur,quòd bigamus ſiue ante baptiſmum,ſiue poſt irregularis eſt: cum tamen homicida ad ante baptiſmum poſt baptiſmum non ſit irregularis, ſicut habetur in glo.diſtin.xv.c.si quis viduã. Cauſa autem huius non eſt niſi inſtitutum eccleſiæ volentis hãc pœnam remitti, & non aliam. Iſta autem ordinatio eccleſiæ rationabilis eſt ex hoc, ꝙ homicida non eſt inhabilis ad ordines niſi propter horrorẽ ſanguinis. Iſtæ autem horror tollitur per baptiſmum, & ita ceſſat cauſa inhabilitatis: ſed cauſa inhabilitatis ad ordines in bigamo nõ ceſſat in baptiſmo, quia ſemper manet defectus ſacramenti, ideſt ſignationis,quę requiritur in perſona repreſentante perſonã Chriſti in eccleſia. ſacerdos enim tanquam,ꝙ chriſti vicarius non debet aliquid habere, quod repugnet

pugnet Chriſto in comparatione ad eccleſiam. Chriſtus autem eſt vnicus ſponſus vnius eccleſiæ, & eccleſia eſt ſponſa vnius Chriſti. Bigamus ergo, quia habuit duas, vel vnam, quæ fuit duorum habet aliquid repugnans ſignificationi iſtius coniunctionis Chriſti, & eccleſiæ. Ad primum argumentum dicendum, quòd habere plures ſimul non eſt contra inſtitutionem matrimonii, quando fit in caſu, & ex cauſa, & diſpenſatiue a Deo. Vel poteſt exponi. Erunt duo in carne vna, ſcilicet prolis generatę; quia ad generationem vnius prolis non ſunt niſi vnus & vna. Ad ſecundum patet ex primo notabili. Ad tertium dicendum, quòd bigamia eſt cõtra inſtitutionem matrimonii ſub lege naturæ, & de lege communi, & nulli licuit niſi diſpenſatiue. Et quia Lamech non fecit hoc diſpenſatiue peccauit. Non eſt autem bigamia contra legem naturæ: puta contra principium, vel concluſionem iuris naturalis, quia tunc eſſet de ſe mala. Ad quartum dicẽdum, ꝙ repudium diſpenſatiue fuit licitum ſub lege Moyſi. Et ad confirmationem dicendum, ꝙ ſub lege illa fuit datio ad tempus, & tamen fuit verus contractus matrimonii ex ratificatione diuina ſicut modo. Et fuit obligatio eiuſdem rationis, ſicut modo. Nam obligari ad aliquid pro maiori tempore, vel minori non variat ſpeciem.

*Vtrum impotentia coeundi, conditio, vel ætas, impediant matrimonium.*

*Scot.4.d.3.q.1.et d.35.et 36.q.1.et.2. Duran.4.d.34. q.2.*

## QVAESTIO VI.

Sexto quæritur. Vtrum impotentia coeundi, vel adulteriũ cum aliqua viuente viro ſuo; vel conditio ſeruilis, vel ętas puerilis impediant matrimonium? Arguitur, ꝙ non. Primo de impotentia coeundi, quia aliquis poteſt contrahere cum propoſito ſtatim intrandi religionem, & non exercendi talem actum. ſimiliter ſenes poſſunt contrahere qui habent impotentiam talis actus: & ſimiliter maleficiati, nõ tamen maleficio perpetuo: igitur. Secundo arguitur de adulterio cum vxore alicuius ipſo viuente, quia Dauid cõtraxit cum Berſabee: non obſtante. ꝙ polluiſſet eam per adulterium marito eius viuente, & cum hoc occidiſſet maritum: igitur. Tertio arguitur, ꝙ conditio ſeruilis non impediat, quia non impedit ſuſceptionem aliorum ſacramentorum: & ſimiliter in Chriſto nõ eſt ſeruus, neque liber. Quarto arguitur, quòd ætas puerilis non impediat, quia non impedit ſuſceptionem ſacri ordinis. Et confirmatur, quia puer poteſt dare poteſtatem corporis ſui antequã habeat vſum. Contra eſt Magiſter in.iiii.diſtinctio.xxxiiii. & xxxv. & xxxvi. Notandum ſicut dicit ſcotus in.iiii. ꝙ impotentia coeundi in genere duplex eſt.

Vna

Vna naturalis, vt frigiditas in viro, vel mutilatio partis neceſſariæ, vel arctatio in muliere. Alia eſt caſualis, vt quæ eſt per maleficium. Spiritus enim maligni habentes pactiones cum aliquibus hominibus ſeruant promiſſa, nõ quia ſint veraces, ſed vt homines eis adhæreãt. Dominus enim permittit eos exercere poteſtatẽ ſuam in aliquos propter peccatũ eorum, vel aliam cauſam occultam impediendo eos ab aliquibus actibus, in quos poſſent ſi nõ eſſent impediti. Et hoc modo Magus habens pactum cum dæmone procurat ab eo, vt impediat iſtum actum cum tali muliere, quandiu tale maleficium perſeuerat: puta acus curuata, & alia huiuſmodi. Contra autem talia maleficia valent orationes ſanctorum. Et præterea ſi ſciretur, & deſtrueretur dæmon, non amplius fatigaret, quia ex pacto non aſſiſtit, niſi dum durat ſignũ illud. Talis autem deponens maleficium intentione curandi maleficiatum non conſentit malignis operibus diaboli: immo ea deſtruit. His præmiſſis, ponendæ ſunt octo concluſiones. Prima eſt. Omnis impotentia coeundi ſimpliciter, & perpetua, cui non poteſt adhiberi remedium: nec per naturam, nec per artem ſi præcedat contractum matrimonii ſimpliciter impedit matrimonium contrahendum, & dirimit cõtractum reſpectu cuiuſcunque eſt tale impedimentum: quod ideo dicitur, quia aliquis poſſet eſſe perpetuo maleficiatus reſpectu vnius, & non reſpectu alterius. Et ſimiliter aliqua poſſet eſſe arcta non ſimpliciter reſpectu cuiuſcunque viri: ſed reſpectu vnius, non reſpectu alterius. Ad hoc eſt ratio triplex. Prima eſt, quia contractus matrimonii eſt datio poteſtatis corporis ad actum carnalem ſi petatur: ſed iſte non habet poteſtatem ad talem actum, & ſic non poteſt eam dare: ergo nec contrahere. Secunda eſt, quia nullus poteſt ſe obligare ad impoſſibile, ſed talis actus eſt ſibi impoſſibilis: igitur. Tertia, quia perſona cum qua cõtrahit credit illum habere poteſtatem, & non habet, quia hic eſt error circa aliquid neceſſario requiſitum ad matrimonium, quãuis etiam dato, quòd non eſſet error nihil adhuc fieret. Secunda concluſio. Si talis impotentia eueniat poſt matrimonium conſummatum, aut etiam ſi ſequatur matrimonium ratum licet præcedat conſummationem non dirimit matrimoniũ: patet, quia cum matrimonio rato poteſtas fuit irreuocabiliter tradita, licet poſtea eueniat impedimentum actus. Videtur tamen dicere oppoſitum. xxiii. q. i. c. Primũ. Vbi dicitur, quòd coniugium confirmatur officio, & antequam confirmetur impoſſibilitas officii ſoluit vinculum. Sed hoc poteſt exponi non de impedimento quocunque, ſed forte ingreſſus, & profeſſionis in religione. Sic igitur eſt ſimile de iſtis impotentiis naturali, & caſuali quantum ad hoc quod eſt impedire, ſiue dirimere matrimonium. Sed diſſimilia ſunt aliqua poſt diuortium. Vna differentia eſt, quia habenti impedimẽtum caſuale maleficii, licet aliquando contrahere alteri. Et ſi poſt contractum copuletur carnaliter cum illo altero non debet reſtitui: primo, quia

quia aliquis poteſt eſſe maleficiatus reſpectu vnius, & non reſpectu alterius. Sed habens impedimentum naturale poſt diuortium, non poteſt contrahere, ſed debet permanere ſine ſpe cōiugii. Si autem alteri nubat de facto, & cum eo exerceat actū carnalem, debet reſtitui priori, & cenſendum eſt primum diuortiū eſſe nullum, niſi quantum ad arctationem mulieris, quæ poſſet eſſe arcta reſpectu primi, & ita non eſſet reddenda primo. Tertia concluſio. Adulterium præciſe non dirimit matrimoniū quo adulter ducit adulteram vtroque ſoluto, ſed adulterium cum fidei datione de contrahendo cū adultera, vel contractu de facto cum ipſa viuente marito, vel cū promiſſione iuramento firmata, quæ tria reputantur pro eodem in iſta materia, vel etiam cum mutua promiſſione, quæ fidei æquipollet, impedit, & dirimit matrimonium. Patet per hoc quod habetur xxxi.q.i.cap. Illud vero. & c. Relatum. Et extra de eo, qui duxit in matrimonium quā polluit per adulterium. c. vltimo.

Quarta concluſio. Sola machinatio mutua præcipue in mortem legitimi coniugis ad finem contrahendi cum alio impedit, & dirimit matrimonium contractum inter machinantes, quod debet intelligi de machinatione deducta ad effectum. Adulterium etiā cum tali machinatione impedit & dirimit contractum. Probatur iſta concluſio extra de conuerſione infidelium. c. Laudabilem. Et extra de eo, quæ duxit in matrimonium quam polluit per adulterium. Ex dictis patet, quòd primum iſtorum trium, videlicet adulterium ſolum, nec etiam machinatio ſola, nec fidei datio ſola impedit, aut dirimit, ſed ſiue primum concurrat cum ſecundo, ſiue cum tertio impedit, & dirimit, quod debet intelligi de machinatione mutua, ita quòd vterque ſit conſentiens, & ad effectum deducta. Quotienſcunque, ergo duo prædictorum impedimentorum inuicem concurrunt quæcunque ſint illa impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt contractum. Quinta concluſio. Seruus de voluntate domini poteſt matrimonium contrahere. Et ſi poſt ea dominus reuocaret iſtam conceſſionē, vtpote totaliter impediendo eū a copula carnali: vel mittendo in partes longinquas, vel detinēdo in laboribus, vt non poſſet aliquādo coniugem viſitare peccaret mortaliter, & in manifeſtis eſſet per eccleſiam corrigendus. Poteſt etiam ſeruus contrahere domino inuito, pro quanto habet aliquid iuris in corpore proprio. Prima pars iſtius concluſionis ſatis de ſe patet. Secunda vero ſic probatur, quia ſeruus non priuauit ſe quacunque libertate ad quoſcunq; actus, & pro quanto corpus eius eſt ſuum, poteſt commutare cum alio, quia ſi alius ſiue ſeruus, ſiue liber velit eſſe contentus illa modica poteſtate, ſiue ad modicum vſum quē ſcit eum poſſe dare tenet commutatio. Sexta concluſio. Poteſt ſeruus contrahere cum libera ſciente ſeruitutem eius, patet per regulam iuris. Scienti, & cōſentienti non fit iniuria, neque dolus. Septima concluſio. Poteſt ſeruus contrahere cum ancilla vtroque neſciente cōditionem

nem alterius: patet, quia ſunt æqualis conditionis. Octaua concluſio. Pueri non poſſunt actualiter contrahere matrimoniũ, ſed poſſunt contrahere ſponſalia: patet, quia in pueris eſt im potentia coeundi, non tamẽ perpetua, ſed expectatur futura. Et ſi quæratur de tempore pueritiæ, regulariter ponitur in maſculo tempus quattuordecim annorũ, & in femella duodecim. Sed tamen aliquando malitia ſupplet ætatem, & complexio præuenit temporis regularitatem, & tunc poſſunt dare poteſtatem quando habent illam, & quando habent ſufficientem diſcretionem ad cõſenſum debitum. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ qui contrahit, obligat ſe ad actum ſi petatur ſaltem pro aliquo tempore. Ille autem qui nullam habet poteſtatem ad actum, non poteſt ſe obligare. Et cum dictis poteſt quis nubere cum intentione intrandi religionem. Dicendum quòd quicquid intendat, obligat ſe ad actum pro aliquo tempore ſi petatur a coniuge, & cum ipſo permaneat. De ſenibus autem dicendum, quòd ſi ſint omnino impotentes ad actum non veraciter contrahunt, licet conueniant ad habitandum ſimul, ſicut frater & ſoror, & ita forte multi aliquando magis deſponſant diuitias, quàm perſonas. Si autem nõ ſint omnino impotentes, tunc contrahere poſſunt, De maleficio autem dicendum, quòd ſi eſt temporale, non impedit niſi temporaliter: præſumitur autem perpetuum ſi per triennium perſeuerant. Ad ſecundum dicendum quòd ſolum adulterium non impedit, ſed adulterium cum machinatione in mortem. Et quando dicis de Dauid, ꝙ contraxit cum Berſabee: dicendum, ꝙ lex huius impedimenti tunc nõ erat poſita: ſed forte dices, ꝙ Dauid potius debuit eam lapidaſſe vt adulteram, quàm cum ea contraxiſſe, ſed excuſatur, quia crimen non fuit publicum, ideo nec pœna debuerit eſſe publica. Ad tertium dicendum, ꝙ non eſt ſimile de matrimonio, & aliis ſacramẽtis, quia non requiritur ibi conformiter oẽ illud quod ad matrimonium requiritur, tamen conceditur, ꝙ ſeruitus non impedit ſimpliciter matrimonium. Ad quartum dicendum, ꝙ non eſt ſimile de aliis ſacramentis, quia ibi non requiritur translatio poteſtatis per contractum, ſicut in matrimonio, quã poteſtatẽ puer non habet in præſenti, & ideo nõ poteſt eam dare, ſed bene promittere pro futuro. Præterea ætas puerilis de iure impedit ſuſceptinem ordinis, licet non de facto, ſed matrimonium de iure, & facto.

*Vtrum ordo votum, & cultus diſparitas, impediant matrimonium.*

*Sco.4.d.37.38.& 39. Dur.4.d.37. q.1. Thom.4 .d.37. q.1.*

## QVAESTIO SEPTIMA.

SEptimo quæritur. Vtrum ſuſceptio ordinis ſacri, & votũ continentiæ perpetuæ, & diſparitas cultus impediant matrimonium. Ar. ꝙ non de primo: quia.i.ad Thimot.iii. dicitur de

Epiſcopo

i.Ti.3. Epiſcopo vnius vxoris vir. & di.xxx.c. Aliter.dicitur,ꝙ Græcorum ſacerdotes matrimonio copulantur. Secundo ar.de voto continentiæ, quia non minus obligat apud Deum votum ſimplex,quàm ſolemne, ſed ſimplex non impedit matrimonium, vt habetur extra qui cle.vel vo. cõtrahere poſſunt. c. Meminimus. &.c.ii. Tertio arg.de cultus diſparitate, quia Ioſeph accepit in
Gen.14 vxorem filiam Futiſaris,quæ infidelis erat. Et ſimiliter habetur, ꝙ Heſter nupſit Aſſuero, qui nõ
Heſt.11. erat Iudæus. Contra eſt Magiſt.
4.d.37. Primo notandum, ꝙ aliqui dixe
38.et 39 runt ordinem ſacrum impedire matrimonium,& dirimere, quia omnis ſuſcipiens ordinem ſacrũ in eccleſia latina, ipſo facto vouet perpetuam continẽtiam, ſed multi non approbant iſtam rationem, quia nullus vouet, niſi ſponte.Poteſt autem contingere ꝙ aliquis ſuſcipiendo ordinem habeat propoſitum actuale non continendi. Si autem dicatur, ꝙ ſuſcipiendo ordinem ſic tenetur ad continentiam ex præcepto eccleſiæ,ac ſi voueret. Ex hoc non ſequitur, quin ſit matrimonium ſi de facto contrahit, licet contrahendo peccet mortaliter faciẽdo contra præceptum eccleſiæ. Probatur extra de matrimo.contra interdictũ eccl.contrac.c.Ex litteris. Videtur ergo melius dicendũ,ꝙ hoc eſt ex ſtatuto Chriſti,licet hoc non legatur in ſcriptura: vel ex ſtatuto eccleſiæ illegitimantis perſonam ordinatã ordine ſacro: & hoc ſecundum videtur probabilius, quia non inuenitur illud ſtatutum Chriſti, ſed potius inuenitur,ꝙ in eccleſia primitiua plurimi ordinati in ſacris fuerunt vxorati, niſi forte diceretur, quòd nuuquam licuit ordinatum in ſacris poſtea contrahere, licet ſibi licuerit vti matrimonio prius contracto ante ſuſceptionem ordinis ſacri, ſicut etiam modo vtuntur Græci.

Secundo notandum,quod votum continentiæ duplex eſt. Vnum ſimplex,& aliud ſolẽne. Et quodlibet iſtorum poteſt eſſe publicũ, vel priuatum. Dicitur autem votum ſolemne,non quia publicũ, ſed quia in ſe habet aliquid annexum,vnde veniat, vel venire poſſit in publicum:ſolemnizatur autem per ſuſceptionem ordinis ſacri: vt patet.xxviii.di.c.Diaconi.Vel per profeſſionem religionis approbatæ: vt patet extra de regularibus & tran.ad re.ca. ſtatuimus. Ad hunc modum reducuntur duo alii modi,quibus prę ſumitur profeſſio interpretatiuè facta per ſuſceptionem habitus religionis, quæ ſolet dari profeſſis, præcipue quando eſt diſtinctus habitus profeſſorum a nouiciis,vt patet vbi ſupra.c. ſtatuimus. Alius modus eſt quando vltra annum perſeuerat quis in religione, in qua ſolet profeſſio fieri completo anno probationis, & non proteſtatur de non profitendo. Omne autem aliud votũ, quod non eſt ſolemnizatum aliquo prædictorum modorum, ſiue ſit priuatum, ſiue ſit publicum, dicitur votum ſimplex.

Tertio notandum, quòd aliqui dixerunt infideles non poſſe nubere nec fidelibus, nec infidelibus, quia ibi non eſt bonum fidei, ſiue fidelitatis ad Deum, & per conſequẽs nec ad coniugem. Ibi etiam non eſt bonum ſacramenti: quia ex quo infidelis caret ſacra-

ſacramento baptiſmi, non poteſt aliud ſuſcipere. Ibi etiam nõ eſt bonum prolis, quia ibi eſt periculum ſubuerſionis prolis ad infidelitatem. Sed vt dicit Scotus, iſta non monent primum, non quia fides, quæ eſt fidelitas ſeruari poteſt ſine fide, qua creditur in Deum. Secundum non: quia non oportet, quòd contractui matrimonii ſit annexum ſacramẽtum proprie dictum. Non enim fuit talis annexio ante legem euangelicam. Tertium non, quia ſufficit, quòd velit educare prolem eo modo quo poteſt per rationẽ naturalem noſſe eam educandã. Vnde bene verum eſt, quòd non eſt ibi bonum prolis ita perfectum, ſicut inter fideles. His pręmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Ordo ſacer impedit matrimonium, & dirimit. Non quidem ex ſe, ſed vel ex ſtatuto Chriſti, vel Eccleſiæ: patet diſt. xxiii. Placuit Epiſcopos, præsbyteros, dyaconos, ſubdyaconos ſecundum priora inſtituta abſtinere ab vxoribus, id eſt non contrahere, vt dicit gloſa ibidem. Et hoc rationabiliter ſtatuit eccleſia, quia in miniſtris eccleſiæ in ſacris conſtitutis, debet vigere puritas corporis, & acumen mentis. Vtrunq; autem impedit frequentia actus matrimonialis. Secunda concluſio. Solemne votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum. Simplex vero votum continẽtiæ, licet impediat contrahendũ non tamen dirimit contractum. Prima pars probatur per.c. Inſinuãte. qui cle. vel vo. xxix. cap. per totum. Secunda pars patet extra. qui clerici, vel vouentes ma. contra. pol. c. Rurſus. Et ratio huius differentiæ eſt ſtatus eccleſiæ. Et congruentia huius eſſe põt, quia ſimpliciter vouens non ſic ſe ponit in poteſtate eccleſiæ quãtum ad oppoſitum faciendum, ſicut vouens ſolemniter: vouens enim ſimpliciter ſolum ponit ſe in manu Dei, & ideo reliquit eum eccleſia diuino iudicio tantum. Vnde licet in contrahendo mortaliter peccet. tamen eccleſia non dirimit contractum. Sed quid de illo qui ſimpliciter vouit continentiam, & poſtea contrahit. An teneatur reddere, & poſſit petere. Dicendum, quòd non debet matrimonium conſummare, ſed debet religionem intrare, vt ſeruet votum. Vnde etiam conſummando, peccat mortaliter, ſiue reddendo, ſiue petendo. Poſt conſummationem vero petere non poteſt, quia vouendo prius priuauit ſe perpetuo iure petendi, tenetur tamen reddere, nec peccat in reddendo, quia iam alter coniunx habet ius in eo, in cuius poſſeſſionem miſſus eſt per conſummationem matrimonii, ad cuius obſeruationem obligatur iſte vinculo fortiori, quàm ad abſtinendum ex voto ſuo. Tertia concluſio: quantum eſt de iure diuino poteſt fidelis cũ infideli, & infidelis cum fideli matrimonium contrahere, ſed tamẽ de iure poſitiuo eccleſiæ fidelis non poteſt contrahere cum infideli, ſed diſparitas cultus ſimpliciter impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractũ. Prima pars patet per Apoſtolũ dicentem. Si nupſerint infideles, & alter conuerſus fuerit, vel amb, non ſoluitur matrimoniũ quin poſſint ſtare ſimul virtute

priori s

prioris matrimonij:ergo fuit uerus contractus. Secunda pars pàtet. c. ſic enim. Non niſi eiuſdem religionis, & fidei maneant copulata coniugia. Et hoc rationabiliter ſtatutum eſt: quia tale matrimonium non eſſet honeſtum. Item non eſſet perfectæ bonum ex parte utriuſque parentis. Præterea tali contractui nõ eſſet annexum ſacramentum matrimonij, quod non decet fidelem. Ad primum argum. patet ex dictis, quòd in eccleſia primitiua poterant vti matrimonio contractus prius ante ordinem. Et ſimiliter dicendum de græcis. Ad ſecundum dicendum, quòd nõn eſt, ſimile de voto ſimplici, & ſolenni, vt patet ex dictis. Ad tertium dicendum, quòd ſi aliquãdo licuit & honeſtũ fuit ex aliquibus cauſis contrahere cum infideli, licet non ut communiter, quod tamẽ eſt intelligendum de illis tãtum de quibus non erat a Deo prohibitum. Vnde Eſdrę 9. Separantur coniugati contra legem.

28. q. 1.

*Vtrum affinitas, vel cognatio, impediat matrimonium.*

*Scot. 4. d. 40. 41. & 42.*

## QVAESTIO VIII.

OCtauo quæritur. Vtrum cognatio, uel affinitas carnalis & cognatio ſpiritualis, ac publicæ honeſtatis iuſtitia impediat matrimonium. Arguitur, quòd non de cognatione carnali, quia in ſtatu innocẽtiæ, uel legis naturæ potuiſſet aliquis nupſiſſe, cum ſorore ſua ex primo præcepto. Creſcite, & multiplicamini. Et confirmatur: quia cõſanguinitas multũ facit ad amicitiam: amicitia autem firmat uinculum. Secundo arguitur de affinitate: quia effectus non impedit cauſam: affinitas autem eſt effectus matrimonii. Et confirmatur: quia inceſtus cum ſorore uxoris ſuæ, non impedit carnalẽ copulam cum vxore, & tamen per hoc affinitas contrahitur ad propriam vxorem, igitur non impedit matrimonium. Tertio ar. de cognatione ſpirituali, quia dicitur extra de cognatione ſpirituali. Si uir, uel mulier, ſcienter, uel ignoranter infantem proprium de ſacro fonte leuauerit, nobis videtur, quod ſiue ex ignorantia ſiue ex malicia illud fecerit, non ſunt ab inuicem ſeparandi, nec alteri alter debet debitum ſubtrahere. Quarto argu. de publicæ honeſtatis iuſtitia, quia cognatio carnalis, aut ſpiritualis non impediunt, ut argutum eſt, ergo, nec iſta. Contra eſt Magiſter. Primo notãdum quòd conſanguineitas eſt uinculum, uel proximitas perſonarum ab eadem perſona carnali propagatione deſcendentium, & illas perſonas propagantes. Vnde ſi quis formetur de digito ſortis, non eſſet ei conſanguineus in aliquo gradu. Linea autem conſanguineorum dicitur ordinata collectio perſonarũ conſanguineitate coniunctarum. Et diuiditur in aſcendentem, & deſcendentem, & tranſuerſalem. Linea deſcendens eſt a primo propagante ad propagatos. Sed linea aſcendens eſt econuerſo. Linea uero tranſuerſalis eſt inter perſonas ab eadem deſcendentes quarum neu-

4. diſt. 40. 41. 42.

tra ab alia deſcendit, ut fratris ad fratrem. Gradus autem conſanguineitatis eſt determinata propinquitas perſonæ ad perſonam ſecundum conſanguineitatem, & inuenitur propriè in linea aſcendente, & deſcendente: minus autem propriè in linea tranſuerſali. Vbi ſunt ſecundum Scotum notandæ tres regulæ.

Prima eſt. In linea recta tot ſunt gradus quot ſunt perſonæ vna minus: patet, quia tot ſunt gradus, quot propagationes, ſunt autẽ perſonæ, vna plures, quàm propagationes, quia toti collectioni præſupponitur aliqua ibi nõ propagata. Secunda regula. In linea tranſuerſali computantur gradus ſecũdum magis remotum a ſtipite, patet extra de conſang. & affin. Et ratio eſt, quia perſonæ in linea tranſuerſali non habent propinquitatẽ inter ſe, niſi quia in ſtipite, vel ad ſtipitem, & ideo nõ poſſunt ſibi propinquius coniungi, quàm remotior earũ coniungantur ſtipiti. Vnde ſecundum computationem canonicam, licet alia ſit computatio legalis duo fratres attinent ſibi in primo gradu ſecundum lineã tranſuerſalem, ſicut & ſtipiti ſecundum rectam, & filius fratris attinet alteri fratri, ſcilicet patruo ſuo in ſecundo gradu. Tertia regula eſt, quod efficacior eſt gradus in linea aſcendente, vel deſcendente, quàm in tranſuerſali. Et ratio eſt, quia plus coniungitur proles parenti, quàm proles proli: ideo magis eſt contra legem naturæ in primo gradu cõiungi in linea recta, quàm in tranſuerſali. Contra matrimonium enim ſemper fuit illa coniunctio & magis filij ad matrem, quàm patris ad filiã, quia magis eſt irreuerentia. Vnde 8. de animalibus dicit Ariſtote. de equo, qui velatus cognouerat matrem ſuam, quòd poſtea diſcoopertis oculis, hoc videns ſe præcipitauit. Secundo notandum, quòd affinitas eſt propinquitas perſonarum ex carnali copula contracta cum perſona alterius conſanguinea. Ita quòd perſona alicui copulata carnaliter, ſiue matrimonialiter, ſiue non efficitur affinis illi perſonæ, quæ eſt conſanguinea perſonæ, cui eſt carnaliter copulata, & econuerſo. Nec ſufficit ad affinitatem contrahendam cum conſanguineis mulieris, quòd ipſa ſit vxor, nec etiam requiritur, ſed neceſſario requiritur, & ſufficit, quòd carnaliter cognoſcatur. In affinitate autem poſſunt diſtingui lineæ aſcendens, & deſcendens, & tranſuerſalis ſuo modo, ſicut in conſanguinitate, & ibidem diſtingui gradus. In quoto enim gradu conſanguineitatis diſtat aliquis ab alio: puta Petrus a Martino: toto gradu affinitatis diſtat ab eodem Martino, illa, quę eſt carnaliter cognita a Petro, & econuerſo. Tertio notandum, quod cognatio ſpiritualis eſt qnoddam vinculum contractum ex diſpenſatione ſacramentorum baptiſmi, & confirmationis. Quomodo autem & inter quas perſonas iſta cognatio ſpiritualis contrahitur: habetur extra de ſponſal. cap. Nedum in 6. lib. Vbi ſic dicitur. Inter baptizatum, & illum, qui ſuſcipit, vel leuat de baptiſmo, ac inter eundem baptizatum, & filios, & filias ſuſcipientis, & vxo-

vxorem eius ante ſuſceptionem carnaliter cognitam, immo & inter ſuſcipientem & patrem baptizati & matrem cognationem ſpiritualem contrahi cōſtat quæ impedit matrimonium & dirimit iam contractum. Et eadem quæ de ſuſcipiente dicta ſunt, etiam de baptizante ſunt cenſenda. Ex confirmatione quoque ſpiritualis cognatio contrahitur eiſdem modis matrimonium impediens ex dirimens prius contractum. Alias vero perſonas quàm ſupradictas ex baptiſmo vel confirmatione non impediri ad matrimonium contrahendum aut dirimi poſt contractum decernimus. Ex dictis haberi poteſt quòd tres ſunt cognationes ſpirituales in ſpecie vna quæ dicitur paternitas vel maternitas ſpiritualis, & eſt patris vel matris ſpiritualis ad filium vel filiam ſpiritualem. Secunda dicitur compaternitas vel commaternitas: & iſta eſt inter patrem ſpiritualem vel matrem alicuius & patrem vel matrem carnalem eiuſdem. Tertia dicitur ſpiritualis fraternitas vel ſororitas, & eſt inter filium vel filiam ſpiritualem alicuius,[a] & inter filium vel filiam carnalem eiuſdem. Quarto notandum quòd publice honeſtatis iuſtitia eſt vinculum perſonarum ex ſponſalibus vel matrimonio rato nondum conſummato cum perſonis conſanguineis earundem contractum. Et breuiter non differt ab affinitate proprie dicta quæ contrahitur cum conſanguineis viri vel mulieris niſi quia ad affinitatem requiritur inter virum & vxorem carnalis copula. Ad iuſtitiam vero publice honeſtatis ſufficiunt ſponſalia vel matrimonium ratum. Et poſſunt ſimiles gradus in ipſa ſicut in affinitate computari. Quinto notandum quòd præter prædicta impedimenta eſt aliud quod dicitur impedimentum legalis cognationis quod dicitur vinculum quoddam vel propinquitas contracta inter perſonas ex adoptione alicuius in filium vel filiam. Eſt autem triplex iſta cognatio. Vna quaſi deſcendens inter adoptantem & adoptatum, & filium eius & filium filij & ſic deinceps. Secunda eſt inter filium adoptatum & filium naturalem vel filiam. Tertia eſt inter adoptantem, & vxorē adoptati, vel econuerſo: inter adoptatum & vxorem adoptantis. Et omnes iſtæ cognationes legales impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt iam contractum pro ſemper excepta media, quæ non impedit, nec dirimit, niſi contrahatur ſtante adoptione: puta filio manente in poteſtate patris adoptantis, ſed patre mortuo, id eſt, emancipato filio poteſt contrahere cum filia naturali prius adoptantis, ſed in linea deſcendente nunquam poteſt contrahi matrimonium inter adoptantem & adoptatum: nec adoptans poteſt ducere filiam adoptati nec econtra nec etiam adoptans vxorem adoptati. Filius vero illegitimus contrahere poteſt cum filia adoptiua & ſimiliter filia adoptiua cum filio illegitimo, quia illegitimus non eſt in poteſtate patris, ſicut vult Inno. & Hoſti. extra de cogna. le. cap. vnico.

Filij etiam adoptiui ſecundum Bernardum poſſunt inter ſe con trahere. Prędicta autē vera ſunt ſiue cognatio legalis fit per arrogationem, ſiue per adoptionē. Arrogare autem dicimus illum, qui ſui iuris eſt, & tranſit in poteſtatem noſtrā auctoritate prin cipis. Adoptio aūt fit per quemlibet magiſtratum, nec tranſit adoptatus in poteſtatē adoptantis, ſed remanet in poteſtate ſui patris. Et tam adoptati, quàm arrogati dicuntur filij adoptiui. His præmiſſis, ponendæ ſunt quatuor concluſiones. Prima eſt. In omni lege aliqua propinquitas carnalis impedit matrimonium: patet, quia etiam in lege naturæ propinquitas in primo gradu lineæ deſcendentis, vel aſcendentis: puta patris ad filiā, vel filij ad matrem impediuit ex illo verbo Adæ. Relinquet homo patrem, & matrem, ſcilicet quantum ad copulam coniugalem, quod nō debet intelligi de proximo, ſed etiam de patre quantumcunque remoto: forte autem poteſt patre multiplicationem generis humani ſi ſtetiſſent in innocentia, fuiſſet prohibitio in quibuſdam gradibus vlterioribus. In lege autem Moſayca erat prohibitio quantum ad quoſdam gradus: vt patet

*Leuit. 18.* Leuitic. 18. In lege autem Euangelica non inuenitur a Chriſto explicita alia prohibitio a prohibitione legis naturę, nec inuenitur explicitè confirmaſſe prohibitionem factam ſuper hoc in lege Moſayca. Eccleſia vero illegitimauit aliquos gradus vſq; ad ſeptimum gradum incluſiue,

*4. d. 40* vt ponit Magiſter. Sed ſub Innocentio tertio reſtricta eſt hæc prohibitio vſque ad quartū gradum incluſiue: vt patet extra de conſang. & affinit. c. Non debet. Et reuocantur in hoc cap. omnes prohibitiones de matrimonio contrahendo in ſecundo & tertio genere affinitatis, & de ſobole ſuſcepta ex ſecundis nuptijs cognationi viri prioris nō copulanda. ſecunda concluſio. In quoto gradu conſanguineitatis impeditur matrimonium, & dirimitur: in toto gradu affinitatis, affinitas impedit, & dirimit, patet ex ſtatuto Eccleſiæ, 35. q. 3. c. De propinquis. Eſt autē aduertendum, quòd antiquitus erant tria affinitatis genera, ſicut habetur 35. q. 3. c. Cum traducimus. Primum genus affinitatis, quod adhuc manet cauſatur ex carnali commixtione mediante conſanguineitate. Secundum oriebatur ex carnali cōmixtione mediante affinitate. Tertium vero mediantibus duobus primis generibus. Exemplum: ſi frater tuus contrahat cum Maria, Maria eſt tibi affinis primo genere affinitatis. Si mortuo fratre tuo, contrahat cum Petro, Petrus eſt tibi affinis ſecundo genere. Si tertio (Maria mortua) Petrus contrahat cum Martina, Martina eſt tibi affinis tertio genere. Ita, quòd ſumitur affinitas ſecundum genera, ſed gradus iuxta generationem. Vnde quidam dicit. Mutat nupta genus, ſed generata gradus. Nunc autem ſolum primum genus affinitatis impedit matrimonium, vt dicitur extra de conſang. c. Non debet, vt iam allegatum fuit. Tertia concluſio. Omnis cognatio ſpiritualis impedit matrimonium contrahen dum,

dum, & dirimit iam contractum quando pręcedit matrimonium. Si autem ſequatur matrimoniũ non dirimit. Primum patet extra de cognatione ſpirituali. c. Veniens. Mandamus quatenus ſi conſtiterit mulierem prædicti viri filium de ſacro fonte leuaſſe antequã eam deſponſauerit vxorem vos inter ipſos diuortium celebretis. Secundum patet in c. præallegato. Ante oppoſitũ. Si vir & mulier. Quarta concluſio. Sicut in affinitate ita in iuſtitia publicè honeſtatis impeditur matrimonium contrahendum, & dirimitur iam contractum, & hoc ex inſtitutione Eccleſiæ. Dicunt enim canones æque abſtinendum eſſe a conſanguineis vxoris, & proprijs.

Ad primum argumentum dicendum, quòd ante mulplicationem generis humani non impediuerunt gradus cognationis carnalis fratris ad ſororem, quia non erant aliæ mulieres, quàm ſorores, non ſic autem modo. Et ad confirmationem dicendum, ꝙ illa amicitia eſt alterius rationis a coniugali, & diuerſa in tantum vt perſonæ amantes, alias ratione conſanguineitatis odiũt eas ad actum coniugalem.

Ad ſecundum dicendum, quòd affinitas, quæ contrahitur ex matrimonio aliquo non tollit, nec impedit illud, ſed bene aliud matrimonium, cuius non eſt effectus. Et præterea iſtud non impedit ex natura rei, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ. Et ad confirmationem dicendum, quòd affinitas præueniens matrimonium, impedit, & dirimit, ſed poſt matrimonium non dirimit, ſed in propoſito impedit actum petendi, non tamen actum reddendi, nec etiam aufertur ab vxore eius petendi, quia malum vnius non debet alteri præiudicare. Ad tertium dicendum, quòd ſpiritualis cognatio præueniens matrimonium impedit, ſed ſequens non ſicut bene ſonat auctoritas. Ad aliud patet ex dictis. Ex præmiſſis itaque patet, quòd plurima ſunt impedimenta matrimonij, quod eſt magnum ſacramentum ratione ſignificationis, quia videlicet ſignificat coniunctionem ipſius Chriſti & Eccleſię triumphantis. Ad quam nos perducat ille, qui ſpirituale quoddam matrimonium celebrauit in vtero virginis humanam naturam ſibi perſonaliter vniens, Chriſtus Ieſus benedictus in ſæcula. Amen.

Finis ſexti tractatus.

## SEQVITVR SEPTIMVS TRACTATVS.

*IAm per Dei gratiam cõſummatis ſex primis tractatibus, nunc ſupereſt ſeptimum, & vltimum ingredi. In quo videndum eſt de finali bonorum, & malorum retributione in vltimo iudicio fienda. Diuidendus eſt autem iſte tractatus in tres partes principales. In prima videndum eſt de quibuſdam iudicium vltimum antecedentibus. In ſecunda de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus. Et in tertia de quibuſdam iudicium illud conſequentibus. In prima igitur parte videndum eſt de quibuſdam præcedentibus*

*tibus iudicium. Primo quidem de animarum ſeparatarum locatione. Secundo de animarum purgandarum ſuffragatione. Et in tertio de ipſarum animarum ſeparatarum cognitione. Et quarto de finali reſurrectione.*

*Vtrum animæ ſeparatæ habeant loca determinata?*

*Scot. 4. d. 45. q. 2.*

## QVAESTIO PRIMA.

CIRCA primũ primo quæritur. Vtrum animæ ſeparatæ habeant receptacula, vel loca determinata? Arguitur quòd non, quia animæ a corporibus exutæ ſunt ſpirituales, ergo non habent eſſe in loco. Secundo. Animæ indifferenter ſe habẽt ad omnia loca: non enim plus conueniunt cum aliquibus corporibus, quàm cum alijs, neque aliquid recipiunt a quibuſdam corporalibus locis, igitur.

*Luc. 16* Contra. Lucæ 16. dicit dominus. Mortuus eſt diues, & ſepultus eſt in inferno. Et Paulus ſecunde ad Corinthiorum 5. Si *2. Co. 5.* terrena habitatio noſtra diſſoluatur domum habemus in cœlis. Primo notandum, quòd ſi-*4. d. 45. q. 2.* cut dicit Bonauentura loca animarum ſunt in duplici differentia. Eſt enim locus gloriæ, ſcilicet cœlum. Et quia charitas, quæ meretur gloriam eſt vnius ſpeciei, ideo non ſubdiuiditur iſte locus. Alius autem eſt locus pœnæ, qui dicitur infernus generaliter accipiendo nomen inferni. Eſt autem iſte locus pœnalis dupliciter, ſcilicet ſecundum pœnam damni, & ſecundum pœnam ſenſus. Et vtrunque membrum diuiditur. Illi enim, qui puniuntur pœna damni, aut ſimpliciter, & æternaliter puniuntur. Et ſic locus iſte dicitur lymbus puerorum. Aut ad tempus, & ſic locus iſtorum eſt ſuperior, qui dicitur ſinus Abrahæ. Similiter illi, qui puniuntur pœna ſenſus, aut puniuntur æternaliter: & ſic iſtorum eſt infernus propriè dictus inferior alijs. Aut ad tempus, & ſic eſt locus purgatorius, qui eſt alijs ſuperior ſecũdum legem communem, licet ſm ſpecialem diſpenſationem diuerſis diuerſa loca concedantur, vt dicit *4. d. 21. q. 1.* ipſe Bonauentura. Vel propter eorum celeriorem liberationem vt poſſint alijs indigentiam reuelare, ſicut docet exemplum de Paſcaſio. Vel propter noſtram inſtructionem, vt aliquando recogitemus magnam pœnam poſt hanc vitam infligi peccantibus. Vel propter alicuius ſancti imperationem, ſicut legitur, quòd ſanctus Patricius impetrauit cuidam, quòd puniretur in quodam loco ſub terra, & ex hoc fabuloſę ortum eſt, quòd ibi eſt purgatorium. Secundo notandum, quòd ſicut *4. d. 45. q. 2.* dicit Bonauentura huiuſmodi receptacula animarum aliquibus dantur ſecundum Dei conſilium, & cauſas ſuperiores, aliquibus vero ſecundum ſententiam, & cauſas inferiores. Hi autem ſecundi mutatione diuinæ ſententiæ poſſunt ad præces ſanctorum quandoque de huiuſmodi locis reuocari, & ſicut mutant ſtatum, ita & locum. Primi vero, qui ſecundum cauſas

ſas immutabiles huiuſmodi locis deputati ſunt, nõ exibunt finaliter. Poſſibile eſt tamen eos exire ad tempus, ſed exitus ad tempus, aut eſt ad recipiendum completam remunerationem, & ſic boni, & mali in die iudicij exibunt. Aut ad perficiendam aliquam operationem, & ſic exeunt beati, nunquam tamen damnati. Beati enim poſſunt nos iuuare reuocando, docendo, confortando. Sed damnati ſunt ligati ad omne opus, quod eſt intelligendum de communi lege, quia ſecundum Thomam aliquando ex ſpeciali permiſſione poſſunt etiam damnati apparere viuentibus. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Multa ſunt receptacula, ſiue loca animarum ſeparatarum, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quod licet animę non ſint in loco dimentionaliter: bene tamen potentialiter, & diffinitiuè. Ad ſecundum dicendum, ꝙ ſpiritus quàm uis non ſecundum ſubſtantiam magis conueniat: cum vno loco quam cum alio: puta per participationem eiuſdem qualitatis. bene tamẽ ſecundum ſitum propter operationes videlicet vel quas exercet in loco, vel quæ exercentur circa ipſum: & iſta conuenientia eſt per quandam proportionalitatem corporaliũ ad ſpiritualia. Et licet anima ſeparata nihil recipiat a loco corporali per ſe: tamẽ ex eo, ꝙ cognoſcit ſe tali loco deputari lætatur vel triſtatur. & ſic locus ſibi cedit in pœnam vel premium.

*Vtrum in inferno affligantur ſpiritus maligni.*

*Scot. 4. d. 44. q. 2. & 3. Durand. 4. d. 44. 11.*

## QVAESTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum in inferno affligantur ſpiritus maligni, & animæ damnatorum igne corporali? Arguitur quòd non ſecundum Auguſtinũ. Agens eſt præſtantius patiente: corpus autem nõ eſt pręſtantius ſpiritu, ſed econuerſo, igitur. Item Auguſtinus ſuper Geneſim. Non ſunt corporalia, ſed corporalibus ſimilia, , quibus animæ in inferno exiſtentes afficiuntur, igitur. Tertio. Primo de generatione dicitur. Corpus non agit niſi per contractum. Non poteſt autem corpus tangere, quia illa ſe tangunt, quorum vltima ſunt ſimul & ſpiritus non habet vltimum. Quarto. Primo de generationę. Agens intendit ſibi aſſimilare paſſum, ſed corpus non poteſt ſibi aſſimilare ſpiritum, quia tunc ſpiritus eſſet capax alicuius formę, in qua aſſimilaretur corpori, igitur. Contra. Dicit Gregorius. Si diabolus & eius angeli, cum ſint incorporei corporeo ſunt igne cruciandi quid mirum ſi animæ antequam recipiant corpora, poſſunt corporea tormenta ſentire. Primo notandum, quòd opinio Thoma in 4. diſtinct. 44. & Egidij Romani in quolibetis eſt, quòd ignis infernalis affligit ſpiritum pro quanto ſpiritus apprehendit ipſum, vt ſibi diſconuenientem & nociuum. talem enim apprehenſionem in intellectu,

*Confeſ. lib. 12.* *Augu. ſuper Gen.* *t. c. 9.* *t. c. 9.* *Dial. libr. 4. cap. 5.*

ſequitur triſticia in voluntate.
Et ad hoc adducitur auctoritas Gregorii in.iiii.dyalogorum dicentis, quòd eo ſpiritus patitur, quod videt, & quia cremari ſe reſpicit cruciatur. Sed contra hoc arguit Sco. quia Gregorius vbi ſupra dicit, quòd anima non tantum videndo, ſed etiam experiendo incendium patitur. Item aut illa apprehenſio qua ſpiritus apprehendit ignem, vt ſibi nociuum, eſt vera, aut falſa. Si vera oportet ponere modum diſconuenientiæ iſtius, qui non apparet poſſibilis, quia tanquam contrarium realiter corruptiuum nullo modo poteſt eſſe diſconueniens, nec etiam in eſſe obiecti, vt obiectum, quia obiectum, vt obiectum eſt potentiæ conueniens. Si falſa ſequitur primo, quòd non ab igne, ſed a ſua falſa opinione cruciatur. ſecundo ſi illa falſa ęſtimatio eſt a Deo: Deus erit immediata cauſa deceptionis. ſi autem a ſpiritu creato nō videtur hoc probabile, quia ſecundum Dionyſium in li. de diuinis nominibus naturalia ſunt in dęmonibus ſplendidiſſima.
Alia eſt opinio Henrici in quolibetis, quòd ſpiritui datur quidam habitus ſupernaturalis propter demeritum peccati, & propter illum habitum ſubiicitur corporali agenti, vt poſſit ab eo pati. ſed contra hoc arguit Scotus, quia aut ille habitus eſt forma corporalis, aut ſpiritualis. ſi corporalis, ita Deus poteſt dare illum habitum angelo, vt ſibi inhæreat albedo, ſic ꝙ angelus ſit albus, quia æqualis eſt repugnantia vtrobique ſuſcipientis ad ſuſceptum, ſi ſpiritualis ergo per illum non magis paſſum eſt proportionatum corpori, vt agenti, quàm prius. Alia autem eſt opinio Scoti probabilior prædictis, quæ dicit aliqua per ordinem.
Primo, quòd ſecundū Aug. xiiii. de ciui. Dolor carnis tantummodo eſt offenſio animæ ex carne, & quædam ab eius paſſione diſſenſio. Cum ergo angelici ſpiritus non ſint corporales non poteſt in eis eſſe dolor. Secundo dicit, quòd ſecundum Aug. triſticia proprie eſt afflictio ſpiritualis proueniens ex his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt, & habet proprie locum in ſpiritibus. Vnde quærenda eſt cauſa, vel modus talis triſticiæ, & afflictionis in ſpiritibus damnatis: Tertio dicit, quòd ipſa cauſatur ab igne ſecundum duas vias. Prima eſt. Ignis enim cum ſit corporalis locat ipſum angelum formaliter, quia eſt terminus habitudinis ipſius angeli ad locum habitudinis inquam, quæ vocatur vbi diffinitiuum: locat igitur formaliter non effectualiter, ſed illud, quod ponit rem in loco effectiuæ locat ipſam effectiuæ non autem ipſe locus. Iſta autem locatio qua dicitur locus formaliter locare angelum, & continere eſt effectiue a Deo ſecundum ſuam iuſticiā detinente ibi angelum effectiue contra ſuam libertatem, ne poſſit inde ſe mouere, & ſic illa locatio eſt ſibi diſplicens, & odit ipſam, & per conſequens ipſum ignem, vt ſic formaliter detinentem ipſum perpetuo ex ordinatione diuinæ iuſticiæ punientis. Et ſic ignis, vt ſic notus, & apprehenſus cauſat triſticiam, ſicut obiectum diſplicens concurrente tamen affectione cōmodi in angelo, & ſuperbia qua vult

vult vti propria libertate,& qua nunquam vellet Deo in hoc obedire. Vnde licet angelus bonus ibidem perpetuo detineretur a Deo ſuper hoc non triſtaretur. Concurrunt ergo multa ad cauſandum iſtam triſticiam. Primũ eſt detentio paſſiua ipſius angeli a Deo,& a loco diuerſimode tamen. ſecundum eſt nolitio, vel odium talis determinationis. Tertium eſt apprehenſio talis detentionis poſitæ in re, vel ponendæ,quæ tamen eſt nolita, & vltimo ſequitur triſticia in voluntate cauſata. Vtitur ergo angelus ab igne, vt ab obiecto inquantum eſt detinens angelum ex ordinatione diuinæ voluntatis, & per conſequens per modum inſtrumenti aliquo modo. Alia eſt via, videlicet quòd ignis in ratione obiecti immutantis,& contriſtantis affligit angelum. Intellectus enim angeli determinatur a diuina voluntate ad conſiderandum intenſè ipſum ignẽ in rõne obiecti. ſecundo apprehendit iſtam determinationem ad talem conſiderationem. Tertio ex affectione proprii commodi, & ſuperbia ſua odit talem determinationem, & habet nolle intenſum reſpectu eius. Vellet enim libere vti intellectu ſuo ad conſiderandum quæcunque vellet. Quarto illam determinationem cognoſcit,& apprehendit ſibi ineſſe,& in futurum,quam tamen odit. Quinto ex hoc ſequitur triſticia in voluntate. Hic ergo ignis habet rationem detinentis effectiue,& efficaciter in conſideratione intenſa ipſius diſtrahente ab intellectione aliorum non tamen, vt principale agens ſed inſtrumentale, principale enim agens in hoc eſt Deus. ſecundo notandũ,quòd licet, prædicta opinio videatur multum rationabilis: tamen contra eam arguit Iohannes de Baſſo. Primo contra primum ponendi modũ ſic. Vniformis videtur modus quo cruciantur animæ in purgatorio,& ſpiritus maligni in inferno ab igne corporali. ſed planũ eſt, quòd non cruciat ignis animas electorum in purgatorio in ratione obiecti noliti, & oditi præſentati eis cõtra voluntatem ipſarum. Nec enim odiunt ignẽ detinentem eas formaliter, nec Deum detinentem eas effectiue. igitur. Item in ſua poteſtate habet malignus ſpiritus ſuum nolle, vel odire, ergo in ſua poteſtate libera eſt non odire, ſed talis ignis non affligit niſi quantum nolitus, ergo in poteſtate dæmonis eſt ab igne non affligi, quod eſt falſum. ſi dicas, quòd in ſua poteſtate non ſit non odire, quia Deus non vult ſibi influere, vt ſuſpendat talem actum nolendi. Contra. Licet ad cauſationem, vel continuationem actus requiratur diuina influentia, & cooperatio, non tamen ad ſuſpẽſionem, vel priuationem actus. Item dæmones non ſemper detinentur ab igne inferni, nec portant illum ignem materialem ſecum, licet punitionem ſuam portent, quæ dicitur aliquo modo ignis. Contra ſecundum modum arguit ſicut & primo, & ſecundo argutum eſt contra primum, quia videlicet illa determinatio ad conſiderandum ignem non eſt cauſa triſtitiæ, niſi inquantum nolita. Eſt ergo opinio ipſius Iohannis de Baſſo, multum rationabilis, in cuius declaratione

ne multa dicit. Primo ꝙ in ſpiritibus damnatis eſt duplex pœna, ſcilicet damni: ſcilicet carentiæ diuinæ uiſionis, quæ non dicit aliquid poſitiuum. Alia eſt pœna ſenſus, quę eſt triſtitia, & afflictio poſitiua. Et ſicut eorum culpa eſt cauſa demeritoria primæ, ita & ſecundæ. Et ſicut Deus eſt cauſa effectiua, uel quaſi effectiua primæ ſubſtrahendo, uel non largiendo eis beatam uiſionem: ita etiam eſt cauſa effectiua, & poſitiua, ſecundę pęnæ, ſcilicet triſtitiæ attingens eã immediate, ut cauſa totalis talis triſtitiæ, quę eſt paſſio, quędam oppoſita gaudio fruitionis beatę ſaltem, ſecundum rationem generis, licet non forte, ſecundũ rationẽ ſpeciei. Secundo dicit, ꝙ ignis inferni, nullo modo eſt cauſa effectiua talis triſtitiæ proprię loquendo, nec ſicut inſtrumentum, nec ſicut principale agens. Et hoc rationabile uidetur, ſicut dictum eſt, ſupra in ſexto tractatu de ſacramentis reſpectu iuſtificationis, uel ſanctificationis, licet non ſit omnino ſimile de gratia, & triſtitia, quia gratia non educitur de potentia ſubiecti, ſicut triſtitia. Tertio dicit, ꝙ ignis, ſecundum modũ loquendi cõmunier dici põt cauſa inſtrumentalis talis afflictionis aliquo modo, ſicut ſacramẽtum eſt cauſa iuſtificationis pro tanto, quia igne adhibito ad detinendum eos, nunc localiter, uel alias perpetuo finito ſtatuvię ſtatim illa triſtitia cauſatur a Deo ſicut adhibito ſacramento gratia a Deo infunditur. Quarto dicit, quòd talis afflictio eoipſo, ꝙ ignis dici poteſt eius cauſa inſtrumentalis modo prædicto dici poteſt ardor, vel incendium, ſicut ſubmerſio diceretur in aqua: vel oppreſſio ſi fieret in terra adhibita aqua, vel terra, non tamen, quòd ſit propriæ ardor, vel incendium igneũ. Quinto dicit, quòd obiectum talis triſtitiæ eſt in ipſis carentia beatæ viſionis, quam cognóſcunt eſſe perpetuam, non autem detentio ignis. Talis autem carentia non cauſat in eis illam triſtitiam, nec cauſare poteſt, quia non eſt aliquid poſitiuum, ſed diuina uolũtas cauſat: ipſa tamen carẽtia eſt obiectum terminatiuũ illius triſtitiæ, quæ eſt paſſio recepta in voluntate dæmonis intenſa magis, vel minus a Deo effectiuæ, ſecundum exigentiam culpæ maioris, vel minoris. Sexto dicit, ꝙ nec de neceſſitate conſequitur aliquod velle, vel nolle in actu, licet dæmõ poſſit habere actũ odītiuũ talis carentię ex ſua uolũtate, nec oportet, ꝙ ſit aliquod nolle præcedens in actu, ſed ꝙ obiectum ſit triſtabile diſconueniens naturę. Non enim oportet hoc niſi quando triſtitia cauſatur a voluntate contriſtati, non autem ſi cauſetur a ſuperiori agẽte: puta a diuina uoluntate. Septimo dicit, quòd uniformiter dici poteſt de triſtitia animarũ in purgatorio circa carentiam, beatæ viſionis ad tempus ex demeritis ſuis adhibito illo igne, in quæ detinentur ad tempus. Vltimo dicit, quòd non oportet illum ignem actu præſentari: uel eſſe præſentem dæmoni, nec oportet, quòd dæmones per illum ignem afflicti portent illum ſecum per mundum diſcurrentes, ſed ſufficit, quòd ſint extra ſtatum viæ ad talem ignem deputati.

tati. Tertio notandum, ꝙ præter modos dicendi ſupradictos de dęmonibus ponunt aliqui unũ talem modum de animabus dãnatis, videlicet, quòd ignis inferni eandem afflictionem, quam faceret in anima corpori coniuncta comburendo corpus poteſt immediate cauſare in anima ſeparata, ſine nouo miraculo ex ordinatione diuina. Alius autem modus ponitur, ꝙ anima ſeparata affligitur ab igne pro tanto: quia ſcit, ꝙ ignis ille poſtea affliget corpus ſuum, & ſeipſam conſequenter mediante corpore ſuo & ſuper hoc affligitur vehementer, ſicut anima latronis de proximo ſuſpendenda, & ſic etiam ſeipſam mediante corpore affligenda. Contra primum modum dicendi arguit Ioannes de Baſſo, quia triſtitia illa eſt multo grauior, quam poſſet ignis cauſare in anima mediante corpore. Itẽ quia dato, ꝙ ignis ille non eſſet præſens, adhuc affligeretur ipſa anima ſeparata, ſicut ab igne præſente. Non ſic autem loquendo de afflictione, quam cauſaret in anima mediante corpore. Itẽ ignis non poteſt dici totalis, cauſa afflictionis ſpiritualis, quam pateretur anima coniuncta ad combuſtionẽ corporis, ſed dolor ſenſibilis, vel aliquod aliud medium, quod non poteſt inueniri in anima ſeparata. Item vniformiter videntur animæ cruciari ab igne, & dæmones: non ſic autem dæmones cruciantur. igitur. Eodem autem modo argui poteſt contra ſecundum modum dicendi. Et præterea modus ille videtur appropinquare primo modo dicendi de dæmonibus ſuperius improbato, quia videlicet ex ſola apprehenſione cruciatus futuri in corpore anima per ignem crucietur. Dicit igitur Iohannes de Baſſo, quòd omnino vniformis eſt modus quo animæ ſeparatæ per ignem cruciantur, ſicut ſupradictum eſt de dæmonibus. Et perſeuerabit illa triſtitia in anima quando iterum corpori vnietur cum dolore ſenſibili corporeo, & forte augebitur, ſicut & ſecundum aliquos gloria beatorum corporibus reſumptis. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Tam dęmones, quàm animæ damnatæ cruciantur igne corporeo inferni: patet per Auguſtinum xxi. de ciuitate Dei. Cur non dicamus quamuis miris veris tamen modis ſpiritus incorporeos poſſe pœna corporali ignis affligi. Ad primum argumentum dicendum, quòd agens inquantum huiuſmodi eſt nobilius patiente ſecundum ꝙ huiuſmodi, quia potentia actiua ex ratione ſua, & genere nobilior eſt, quàm paſſiua. Vnde eſt dare potentiam actiuam ſimpliciter nobiliorem quacunque paſſiua, ſcilicet diuinam potentiam. Iſtud tamen non eſt vniuerſaliter verum, quia eadem potentia poteſt eſſe actiua, & paſſiua: ſicut patet de voluntate. Idem autem non eſt præſtantius ſeipſo. Item ſi obiectum ſenſibile, vel eius fantaſma mouet intellectum poſſibilem, quomodo eſt inuenire in eo nobiliorem potentiam, quàm potentia intellectiua. Aliter poteſt dici, quòd maior eſt vera de agente ęquiuoco, & totali, ſeu principali: aliter nõ. Ad ſecundũ dicendũ, quòd illud poteſt exponi de his, quibus ſpiritus

ritus immediate afficiuntur, ſcilicet de paſſionibus aliquo modo cauſatis a corporibus: non autem de illis, quibus ipſi ſpiritus afficiuntur mediate: Illa enim ſunt corporalia, vel quod idem eſt exponatur de afficere formaliter, non effectiue. Ad tertium dicendum, quòd hæc vniuerſalis eſt vera, oportet omne agens eſſe præſens patienti ſaltem ſecundũ virtutem actiuam. Et ex hoc ſequitur, quòd vbi præſentia proportionata non poteſt haberi niſi per contactum requiritur contactus. Sed multo verior poteſt eſſe præſentia ſpiritus ad corpus per coexiſtentiam, quàm ſit iſta per contactum. Aliter poteſt dici quòd requiritur contactus virtualis non mathematicus. Contactus autem virtualis eſt quòd aliquid in iſto poſſit eſſe terminus virtutis in illo, quod nihil aliud eſt, quàm illud habere virtutem cauſatiuam alicuius in iſto, & iſto modo Deus ſi nunc eſſet circa orbem lunæ: eſſet nihilominus præſens centro terræ: ſicut dictum eſt in primo tractatu. Ad aliud dicendum, quòd cauſa æquiuoca, ęquiuoce aſſimilat, hoc eſt ſecundum aliquid quod habet in ſe non formaliter ſed virtualiter: & hoc modo obiectum nolibile habet in ſe triſticiam, & ſecundum illam aſſimilat. Alio modo poteſt dici, ꝙ illa propoſitio eſt vera de agente principali non inſtrumentali. Deus autem eſt hic agens principale, & ſibi aſſimilat paſſum, & intelligit: quia vult afflictionem iſtius, ſicut artifex dicitur aſſimilare ſibi materiam, quia intelligit, & vult formam quam ſibi imprimit.

*Vtrum pœna qua puniuntur animæ in purgatorio ſit maxima omnium.*

*Thom. 4. d. 20. q. 1.*

## QVAESTIO III.

TErtio quæritur. Vtrum pœna qua puniuntur animæ in purgatorio ſit maxima pœnarum temporalium? Arguitur, quòd non, quia illa eſt voluntaria. Omnis enim vere pœnitens vult ſoluere emendam ſiue agendo ſiue patiendo. Secundo. Deus retribuit vnicuique ſecundum meritum. & ita reſpondet reatui: ſed cum quis moritur, reatus non intenditur: ergo nec pœna debet intendi: ergo non debet eſſe maior in futuro, quàm in præſenti. Tertio. In purgatorio eſt certitudo de gloria maior quàm in via. Ita enim ſperãt exiſtentes in purgatorio, quòd deſperare non poſſunt, ſed certitudo auget conſolationem, & ſpem: ergo minuit dolorem, & timorem: Contra. Dicit Aug. in quodam ſermone: ignis ille durior erit quàm quicquid pœnarum in hoc ſæculo: aut videre, aut ſentire, aut cogitare quis poterit. Primo notandum, quòd propter auctoritates ſanctorum oportet nos concedere, vt dicit Bon. in.iiii.diſt.xx. etiam ſi nobis non appareat ratio, ꝙ pœna purgatorii grauior eſt omni pœna temporali, quam modo ſuſtinet anima carni coniuncta. Vnde dicit Aug. ꝙ excedit omnem pęnam quam vnquam in hac vita paſſus eſt aliquis: ſane tamẽ hoc eſt intelligendum, vt generaliter illa pœna ſit maior iſta ſecũdum illam

illam regulam philoſophi. Si optimum in vno genere eſt melius optimo in alio genere: & hoc ſimpliciter alio melius. Similiter ſic eſt intelligendũ: non quia minima in illo genere ſit maior maxima in alio genere. Dicit enim beatus Gregor. quibuſdam reuelatum fuiſſe quaſdã animas in vmbra eſſe punitas.

Ratio autem acerbitatis illius pœnæ ſumitur ex diuina iuſtitia: ꝙ enim animæ affliguntur in purgatorio: hoc eſt diuinæ iuſtitiæ attribuendum. Deus autem ex iuſtitia ſua non acceptat pœnam ſecundum ꝙ punitiuã tantum. ſed ſecundum ꝙ plus eſt in ea ratio ordinis recti. In pœna igitur hic voluntarie aſſumpta: non tantum placet Deo ordo pœnæ ad culpam, ſed ordo, & rectitudo, quæ eſt in voluntate aſſumentis. In pœna vero inflicta placet ordinatio pœnæ ad culpam: pœna autem punitiua in præſenti eſt aſſumpta. Pœna vero morientium eſt inflicta in purgatorio pro eo pro iam non eſt tempus agendi, ſed recipiendi: ideo diuina iuſtitia eſt magis cõtenta de modica pœna in præſenti, quàm de magna in purgatorio & ideo quaſi improportionabiliter maiorem exigit, vt ei ſatisfiat. Exemplum poteſt haberi in materialibus debitis. Creditor enim plus acceptat marchã auri, quàm decem marchas argẽti. Pœna autem præſens multo precioſior eſt illa pœna purgatorii in conſpectu Dei, quàm ſit aurum argento in conſpectu hominum. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Bonau. vbi ſupra: pœna poteſt dici voluntaria tripliciter. Primo modo a voluntate imperante, cuiuſmodi eſt pœna pœnitentialis. Secundo modo a voluntate acceptãte, cuiuſmodi eſt pœna martyrum, quæ a Deo eis placet, ꝙ ab ea liberari non vellent. Tertio modo a voluntate tolerante cuiuſmodi eſt pœna, quæ eſt in patientia: ita ꝙ eius oppoſitum eſt in deſiderio. Hoc autem modo eſt voluntaria pœna purgatoria: voluntaria enim eam ſuſtinent electi, ſed tamen vehementer deſiderant ab ea liberari, & ad patriam peruenire. Tertio notandum ſecundum eundem Bonauenturam, vbi ſupra, ꝙ animæ exiſtentes in purgatorio certitudinem habẽt mediam inter certitudinem viȩ & patriæ. In patria enim eſt certitudo tentionis euacuans expectationem, & timorem. In via vero eſt certitudo expectationis imixta terrori, quia quilibet labi poteſt dum eſt viator. In purgatorio vero eſt medio modo, ſcilicet certitudo expectationis cum euacuatione timoris propter confirmationem liberi arbitrii qua ſcit deinceps ſe peccare non poſſe. Illa autem euacuatio timoris de lapſu non eſt per animæ maiorẽ perfectionem, ſed per ſtatus mutationem. His præmiſſis, ponẽda eſt talis concluſio. Pœna purgatoria eſt omnium pœnarum temporalium grauiſſima: patet ex primo notabili. Ad primum argumentum patet ex ſecundo notabili. Ad ſecundum dicendum, ꝙ reatus pœnæ melius ſoluitur de modica pœna aſſumpta ꝙ de multa inflicta. Ad tertiũ dicendum ad minorem, ꝙ vera eſt cæteris paribus: ſed quoniam illa certitudo eſt cum afflictione, & expectationis dilatione: ideo

non

non tam viget ibi conſolatio, quàm afflictio. attamen nec in ira ſua continet miſericordias ſuas Deus, ſed cum iratus eſt mi ſericordiæ ſuæ rememoratur, & vehementer afflictos aliqua ſpei certitudine refocillat.

## PORTIO SECVNDA.

*Vtrum ſuffragia uiuorum proſint defunctis.*

*Tho. 4. d. 45. q. 1. Dur. 4. d. 45. q. 1.*

## QVAESTIO I.

Circa ſecundum ſuperius propoſitũ in hac prima parte, quod eſt de ſuffragiis defunctorum. Primo quæritur. Vtrum ſuffragia viuorum proſint defunctis? Arguitur, quòd non, quia certum eſt, quòd non proſunt exiſtentibus in paradiſo, quia non indigent, nec exiſtentibus in inferno, quia ibi nulla eſt redemptio. Nec videtur, ꝙ aliqui defuncti de numero electorum poſt mortem ſint in aliqua pœna, quia dicitur Apoca. xiiii. A- *Apoc. 14.* modo iam dicit ſpiritus, vt requieſcant a laboribus ſuis: igitur. Secundo. Illi, qui non eſt in ſtatu mœrendi, nec eſſe poteſt nihil prodeſt alienum ſuffragiũ, patet ſi quis ſit ſtultus irreuocabiliter, ſed tales ſunt mortui: igitur. Si autem dicas, ꝙ prius meruerunt, vt eis prodeſſent ſuffragia in ſtatu illo. Contra. Quodcunque meruerunt neceſſe eſt eos meruiſſe, & quodcunque neceſſe eſt eos meruiſſe neceſſe eſt remunerari, ergo non ſunt eis ſuffragia neceſſaria. Contra. ii. Macha. xii. Sancta, & ſalubris eſt *2. Mac. 12.* cogitatio pro defunctis exorare. Notandum, ꝙ ſicut dicit Bonauentura duo ſunt, quæ faciunt *4. d. 45.* valere ſuffragia, ſcilicet dignitas, & neceſſitas. In omni enim opere domini concurrunt miſericordia, & iuſticia. Iuſticia autem cõſiderat dignitatem, & digni ſunt qui in charitate deceſſerunt, & ab aliis membris eccleſiæ adiuuari meruerunt. Miſericordia vero conſiderat neceſſitatem, & hæc quidem magna eſt in illis, qui ſunt in purgatorio, quia grauiter puniuntur, & ſe iuuare non poſſunt. Et hoc patet quare huiuſmodi ſuffragia non valent cõprehenſoribus, quia videlicet non indigent, nec valent reprobis, quia indigni ſunt, nec etiam ita valent viatoribus, quia adhuc ſe iuuare poſſunt. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Suffragia viuorum valent pro defunctis in purgatorio exiſtentibus, patet auctoritate, & vſu eccleſiæ, quæ orat pro defunctis. ſic enim ordinatum eſt a Deo, vt in corpore miſtico eccleſiæ vnum membrum iuuetur per aliud quemadmodũ in naturali humano corpore: omnes autem tam viui, quàm mortui in charitate exiſtentes ſunt membra eiuſdem corporis. Vnde, ſicut orationes ſanctorum mortuorum proſunt viuis, ita etiam orationes viuorũ proſunt mortuis indigentibus. Ad primum argu. dicendum, ꝙ illud Apoc. intelligitur de laboribus in operando non autem in patiendo. Ad ſecũdum dicendum, ꝙ quamuis non ſint in ſtatu merendi, ſunt tamen in ſtatu ſoluendi: ideo iuuari poſ

ſunt

ſunt in ſolutione. Status autem ſoluendi non ſemper eſt cum ſtatu merendi, ſed illum præſupponit, ſcilicet quia prius meruerit, ꝙ in tali ſtatu poſſet ſoluere, & iuuari. Et quod obiicitur, quia ſi meruit neceſſe eſt meruiſſe. Dicendum, ꝙ verum eſt de merito abſoluto: iſtud autem eſt meritum conditionale, quia videlicet meruerunt, ꝙ ſuffragia ſibi prodeſſent ſi pro eis fierent.

*Vtrum ſuffragia malorum, proſint animabus exiſtentibus in purgatorio.*

*D. Thom. 4.d. 45. q.3.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum animabus exiſtentibus in purgatorio proſint ſuffragia facta per malos? Arguitur, ꝙ nõ: dicit Grego. Cum is, qui diſplicet ad intercedendum mittitur irati animus ad deteriora prouocatur. Contra. sacramenta eccleſiæ ęque bona ſunt quando diſpenſantur per bonos, & malos. Notandum, ꝙ aliqui dixerunt, ꝙ generaliter ſuffragia proſũt ſiue a bonis, ſiue a malis fiãt. Et ratio huius eſt, quia tam boni, quàm mali faciunt ſecundum intentionem eccleſiæ, & pro eo, qui eſt in charitate, & vbi deficit charitas facientis ſupplet charitas eccleſiæ dictantis, & mortui ſuſcipientis. Sed contra hoc dicit Bon. Non credo breuiter, quòd oratio peccatorum aliquid mereatur apud Deum niſi ſolum diſpoſitiue, quia diſponit ad meritum. Diſtinguendum eſt ergo, quia ſuffragia facta, aut ſunt opera ſacramentalia, vt celebratio miſſæ, & tunc proſunt ſiue fiant a bonis, ſiue a malis pro quanto fiũt in perſona eccleſiæ. Aut ſunt alia opera, & hoc dupliciter. Aut fiunt a pure malis, ſicut ſi quis malus orat aliquem malũ, vt ſuffragium faciat aliquod pro mortuo, & tunc non credo, ꝙ valeant defunctis. Aut fiunt a malis ad imperium alicuius boni puta defuncti, vel amici eius, vel quando fiunt a malis in conſortio alicuius boni, vt quando duo legũt pſalterium vnus exñs in charitate, & alter non, & tunc valent ratione charitatis bonorum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Non proſunt ſuffragia ſecundum ꝙ ſunt a malis tantum: ſed tamen proſunt ſi concomitatur charitas alicuius iuſti. Prima pars patet, quia mali inquantũ huiuſmodi nullam habent connexionem cum mortuis exiſtentibus in purgatorio: cõnexio enim membrorum eccleſię fit per charitatem, quæ non eſt in malis. Secunda pars patet, quia ſeruus exiſtens extra charitatẽ dans elemoſinam ad imperium domini non impedit valorem elemoſinæ quantũ ad intentionẽ domini. Malum enim vnius non videtur impedire bonum alterius. Ad argum. patet ex dictis.

*Vtrum ſuffragia eccleſia proſint æqualiter omnibus.*

*D. Thom. 4.d. 45. q. 4.*

## QVAESTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ſuffragia eccleſiæ proſint æqualiter omnibus? Videtur, quòd

quòd ſic, quia oblatio Chriſti in cruce æqualiter profuit omnibus ac ſi eſſet facta pro quolibet per ſe, ergo & oblatio ſacrificii in altari pari ratione: igitur. Contra. Deus acceptat opus ſecundum intentionem operantis, ſed intentio facientis eſt, quòd magis proſit ei pro quo facit. Notandum, quòd opinio aliquorū fuit, quòd ſuffragia eccleſiæ ſiue generaliter ſiue ſpecialiter facta magis proſint ei, qui magis meruit. Et ponunt exemplum: ſi candela accenditur coram diuite, non tantum præbet ſibi lumen, ſed etiam aliis, & eis, qui melius vident maius lumen præbet, quòd autem eccleſia ſpecialiter facit ſuffragium pro aliquo hoc non eſt, quia magis illi proſit: ſed quia libentius facit homo pro eo quem ſpecialius diligit. ſed dicit Bon. hoc non eſſe verum, quia ſuffragia ſunt ad ſoluendum pœnam ſiue reatum: ſed plus eſt ſatisfacere pro debito multorum, quàm vnius, & facilius ſatisfit pro debito vnius: ergo pluribus indigent ſuffragiis duo quàm vnus tantum, ergo ſi diuiduntur ſuffragia inter eos, vterque minus habet: nec eſt ſimile de illuminatione. Illuminatio eſt totam ſpeciem rei viſæ defert ad oculum cuiuslibet videntis, ſed non ſic eſt in ſolutione: quamuis enim duo creditores æqualiter, & ſimul poſſint videre vnum aureum, non poteſt tamen æqualiter ſimul ſolui ambobus. Diſtinguendum eſt ergo, quia ſuffragia eccleſiæ, aut fiunt in communi, & ſic magis proſunt ei, qui magis meruit, vt ei prodeſſent aliis conditionibus paribus. Aut in ſpeciali, & ſic magis proſunt ei pro quo fiunt, quamuis etiam generaliter proſint omnibus, non quidem ad liberationem ſemper, aut abbreuiationem pœnæ: ſed ad aliquam conſolationem pro quanto, videlicet vnuſquiſque eorum ex eo, quòd ſunt in charitate gaudet de bono alterius ratione cuius gaudii fit aliqualis ſuæ pœnæ alleuiatio. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. ſuffragia eccleſiæ non æqualiter proſunt omnibus, nec tantum proſunt vni, quando fiunt pro multis, ſicut ſi fierent pro ipſo ſolo, patet ex dictis. Ad arg. dicendum, quòd licet in ſacrificio crucis, & altaris ſit idem: non tamen vtrobiq; vniformiter operatur, quia in cruce effuſum eſt precium in omnimoda plenitudine, ſed in altari habet determinatum effectum. Et propter hoc vt dicit Bon. prima oblatio non iteratur, ſed ſecunda. Et præterea illa eſt pro omnibus facta, hæc autem ſpecialiter fieri poteſt pro vno. Nec obſtat illud Hieronymi de conſe. diſt. v. non mediocriter. Cum pro centum defunctorum animabus pſalmus vel miſſa dicitur nihil minus, quàm ſi pro vno quolibet diceretur accipitur. Hieronymus enim, ſicut patet ex adiunctis loquitur quantum ad meritum facientis, nō quantum ad vtilitatem eius pro quo fit.

*

## PORTIO III.

*Vtrum anima ſeparata poſſit aliquid intelligere.*

*Scot.4. d.45. q.1. & 2. Thom.1.p. q.89. artı.1.*

## QVAESTIO I.

CIRCA tertium ſuperius propoſitũ in hac prima parte huius tractatus, videlicet circa cognitionem aïæ ſeparatæ. Primo quęritur. Vtrum anima ſeparata poſſit aliquid intelligere. Ar. ꝙ non, quia tertio de anima dicitur. Sic ſe habent fantaſmata ad intellectum, ſicut ſenſibilia ad ſenſum: ſed ſenſus non poteſt aliquam ſenſationem habere, niſi moueatur a ſenſibili, ergo nec intellectus niſi moueatur a fantaſmate: igitur. Secundo. Primo de anima dicitur. Intellectus paſſiuus corrumpitur quodã interius corrupto: illud autem interius non poteſt eſſe niſi organum fantaſiæ, quod corrumpitur in morte: igitur. Tertio. Dicitur tertio de anima. Intellectus paſſiuus corrumpitur: intellectus autem poſſibilis eſt paſſiuus: igitur. Quarto. Si intellectus ſeparatus poſſit aliquid intelligere ſequitur, quod poſſit notitiam aliquam a rebus acquirere, quia a cognito gignitur notitia. ix. de trini. ſed hoc eſt falſum, quia tũc fruſtra vniretur corpori propter perfectionem propriam acquirendam: igitur. Contra. Auicenna. anima ſeparata clarius videbit veritatem quàm coniuncta. Et concordat cum illo Sapiẽ. ix. Corpus quod corrũpitur, aggrauat animã. Notandum primo ꝙ licet anima prius nata ſit informare corpus: quia per ſuam eſſentiam immediate quàm intelligere quod non ſibi conuenit niſi per potentiam, non eſt tamẽ talis ordo inter informare, & intelligere actualiter, ſicut inter aptitudines ad iſta: actualis enim intellectio non præſupponit actualem informationem. Secundo notandum, quòd opinio Tho. eſt, quòd anima ſeparata non poteſt acquirere aliqualem nouam noticiam a rebus corporalibus, ſed tantum a ſuperiori cauſa poteſt accipere noticiam: puta a Deo, vel angelo ſibi influentibus ſpeciem obiecti prius ignoti. Et hoc, ſic probatur, quia ſi poſſet immediate habere noticiam alicuius obiecti materialis prius ignoti, fruſtra vniretur corpori. Item non eſt tranſitus ab extremo in extremũ niſi per medium: ſed eſſe ſenſibile, vel ſenſatum rei ſenſibilis, & eſſe intelligibile, vel intellectum ſunt duo extrema quorum medium eſt eſſe imaginatum. Cum ergo res materialis apud animam ſeparatam non poſſit habere eſſe medium, videtur quòd etiam habere non poſſit eſſe extremum, quod eſt eſſe intellectũ. Sed contra hoc arguit Sco. quia non ſunt plura ponenda ſine neceſſitate, vt patet ex primo Phiſicorum, ſed nulla eſt neceſſitas ponendi tales ſpecies influxas a Deo, vel angelis, quia poſitis actiuo, & paſſiuo ſufficiẽter approximatis, & non impeditis põt ſequi effectus. Et ſi ſit agens naturale ſequitur effectus naturalis, ſed anima ſeparata habente lapidem, vel aliud obiectum proportionabiliter

*Natur. lib. 7.*

*Sap. 9.*

*4.d.50. q.1.*

biliter ſibi præſens concurrunt hæc prędicta, ſcilicet actiuum, & paſſiuum ſufficiens reſpectu cognitionis abſtractiuè, ſiue ſpeciei intelligibilis talis obiecti, per quam habetur cognitio abſtractiua, igitur. Minor probatur, quia intellectus agens cum obiecto eſt ſufficiens cauſa actiua ſpeciei intelligibilis, nec minus cũ obiecto, quàm cum fantaſmate. Nihil enim eſt in fantaſmate, propter quod ſufficiat cauſare ſpeciem intelligibilem, quod non ſit eminentius in re, cuius eſt fantaſma. Intellectus autem poſſibilis eſt ſufficiẽter receptiuus: per eandem rationem, patet de cognitione intuitiua, quia cauſæ illius ſufficiẽtes ſunt obiectum præſens in actuali exiſtentia, & intellectus agens, & poſſibilis. Hæc autem omnia poſſunt concurrere. Ad primum autem argumentum opinionis dico, ꝙ non ſequitur eam fruſtra vniri corpori: eſto enim quòd propter perfectionẽ animæ fiat iſta vnio, vt acquirat ſuam perfectionem non ſequitur, ꝙ fruſtra vniatur ſi per aliam viam poſſit eam acquirere, ſicut ſi ſanitas poſſit acquiri perfectionem & potionem non fruſtra ſit potio, vel aliter, & magis ad rem. Dicendum, quòd illa vnio non eſt finaliter propter perfectionem corporis, nec ſolum propter perfectionem animæ, ſed propter perfectionẽ totius conſiſtentis ex illis partibus, quæ quidem perfectio totius principaliter intenditur a natura. Ad ſecundum dicendũ, quòd poteſt aliquid tranſire intellectualiter ab extremo in extremum ſine medio: patet intelligendo Romam, & poſtea immediate intelligendo Pariſium, ſimiliter etiam de tranſitu reali. Nam etiam ſecundũ ipſum Thomam angelus moueri poteſt ab extremo in extremum ſine medio: & ita diceretur, quòd res apud intellectum poſſet ſic tranſire ab exrtemo ad aliud ſine tali medio. Pręterea dicendum, quòd eſſe imaginatum, non eſt mediũ ſimpliciter neceſſarium, ſed tantum pro ſtatu præſentis coniunctionis in vita mortali, quia in vita glorioſa erunt homines, ſicut angeli Dei in cœlo, & poterunt intelligere ſine fantaſmate. Tertio notandum, ꝙ ſpecies intelligibiles quantumcunque hauriantur a fantaſmate, vel a ſenſibus, tamen non dependent a fantaſmate, niſi in ſuo fieri, nec ipſum neceſſario præexigunt in eſſe, & manere, ideo manent in anima poſt ſeparationem eius à corpore. Et ſicut non dependent a fantaſmate in eſſendo, ita nec in repreſentando: talis autem ſpecies facit ſufficientem præſentiam obiecti ad potentiam in ratione intelligibilis abſtractiuè, nec oportet, ꝙ habita, & conſeruata tali ſpecie conferatur ſibi vna alia reſpectu eiuſdem obiecti a ſuperiori intelligentia quacunque. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Anima ſeparata poteſt habere memoriam perfectam, quia poteſt habere obiectum ſufficienter approximatum, vel in propria reali exiſtentia, vel in ſua ſpecie, quia ſpecies intelligibilis eſt aliquid permanẽs in ſubiecto incorruptibili non dependens a corpore, vel fantaſmate, niſi in ſuo fieri. Secunda concluſio. Anima

ma ſeparata poteſt acquirere naturaliter notitiam, tam intuitiuam, quàm abſtractiuam alicuius obiecti prius ignoti, patet ſatis ex ſecundo notabili. Tertia concluſio. Anima ſeparata poteſt intelligere quidditates habitualiter ſibi prius notas loquendo de intellectione abſtractiua, & poteſt etiam naturaliter cognoſcere intuitiue huiuſmodi quidditates ſibi prius notas, ſi actualiter exiſtant in re, & ſibi ſufficienter approximentur, vel præſententur in ſuis indiuiduis, vel ſuppoſitis. Prima pars patet ex tertio notabili. Et ſecunda patet ex ſecundo, ſicut & ſecunda pars precedentis concluſionis. Ad primum argumentum dicendum, quòd illa ſimilitudo debet intelligi quo ad acquiſitionem intellectionis, & hoc per ſe, & primo, & tantummodo pro ſtatu præſentis coniunctionis: non autem debet intelligi quantum ad vſum notitiæ prius acquiſitę, neque etiam quantum ad acquiſitionem intellectionis pro alio ſtatu. Ad ſecundum dicendum, quòd intellectus corrumpitur, id eſt impeditur quantũ ad operationem quodam interiori corrupto, quia ſine operatione fantaſiæ non poteſt in operationem ſuam. Nec ex hoc ſequitur, ꝙ intellectus ſit in ſe corruptibilis, neque quòd illud aliud neceſſario requiratur ad actum eius, niſi tantummodo ſecundum ordinẽ potentiarum in operando pro ſtatu iſto. Ad tertium dicendum, quòd intellectus paſſiuus non dicitur ibi intellectus poſſibilis, ſed aliqua virtus ſenſitiua, quam aliqui vocant cognoſcitiuam: & verum eſt, quòd omnis potẽtia ſenſitiua corrumpitur. Ad quartum patet ex ſecundo notabili. Ad quintum dicendum, quòd intelligere non eſt operatio totius hominis, vt ſubiecti per ſe primi eo modo, quo ſentire eſt operatio totius coniuncti ex potentia, & organo, quia intelligere eſt operatio, in qua non communicat corpus in ratione ſubiecti. Cum autem dicitur intelligere eſt operatio totius hominis, hoc eſt ſicut ſuppoſiti, vel totius vltimo denominati per talem operationem.

*Vtrum anima ſeparata recordetur præteritorum, quæ nouit coniuncta?*

*Scot. 4. d. 45. q. 3.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum anima ſeparata poſſit recordari præteritorum, quæ ipſa nouit coniuncta? Arguitur quòd nõ, quia in anima ſeparata non eſt memoria: memoria enim ſolum pertinet ad partem ſenſitiuam, ſicut videtur dicere Ariſtoteles in lib. de memoria, & reminiſcentia. Secundo. Memoria eſt præteriti, vt præteritum eſt, ſed potentia intellectiua, non eſt præteriti, vt præteritum eſt, quia tale non eſt, niſi ſingulare: obiectum autem intellectus eſt vniuerſale: vt habetur tertio de anima, quod quidẽ vniuerſale abſtrahit ab omni tempore. Tertio. Quia tunc beati, qui aliquando peccauerunt poſſent recordari ſuorum peccatorum: aut ergo recordarentur complacendo, & ſic eſ-

ſent mali: aut dolendo, & ſic eſſent miſeri. Contra. Lucæ 16. Ait Abraham ad diuitem. Recordare, quia recepiſti bona, &c. Et Auguſtinus dicit, quòd mortui habent memoriam noſtri. Primo notandum, quòd actus recordandi, vel memorandi habet duo obiecta. Vnum reſpicit per ſe, & immediate, & ille eſt aliquis actus preteritus recordantis, & per ſe præteritus reſpectu recordationis, quia de actu præſente, ſecundum quòd huiuſmodi non eſt recordatio, & debet eſſe talis actus ipſius recordantis, quia de actu alterius non recordatur quis, niſi pro quanto habuit actum aliquem circa ipſum, cuius immediate recordatur. Aliud vero obiectum eſt mediatum, ſuper quod videlicet cadit recordatio mediante obiecto primo. Ex quibus patet, quòd licet de præterito ſit recordatio, non tamen de quolibet præterito, ſicut de obiecto immediato. Licet enim intelligam me natum fuiſſe, vel mundum creatū fuiſſe, non tamen recordor iſtorum, nec ſicut de obiecto immediato, nec ſicut de mediato. Non enim recordor aliquem actum, quem habuerim circa meum naſci, vel circa creationem mundi quando ponebantur in effectu. Ex his ſequitur, quòd actus recordandi in nobis eſt nouus, & poſt tempus. Et hoc etiam dicit Philoſophus in libro de memoria, quòd poſt tempus omnis memoria fit. Patet etiam, quòd potentia, cuius eſt actus recordandi percipit, & diſcernit tempus præteritum a præſenti. Secundo notandum, quòd obiectum immediatum actus recordandi, non eſt realiter præſens per ſe loquendo, quia præteritum eſt, ſed tamen oportet, quòd actus ille ſit præſens in ſua ſpecie, & tunc ſequitur, quòd potentia recordatiua eſt conſeruatiua ſpeciei, & illam ſpeciem neceſſe eſt imprimi ab obiecto: puta ab actu quando eſt in re, quia imprimi non poteſt ab eo quando tranſijt, quod enim non eſt, non poteſt eſſe cauſa. Ex dictis patet, quòd qui non poteſt recordari de actu proprio ſupradicto, non poteſt recordari de aliquo obiecto. Patet etiam, quòd non poſſit ſpecies actus humani præteriti imprimi, niſi in potentia, cuius eſt obiectum talis actus, quia ad eandem potentiam pertinet obiectum, & ſpecies eius, oportet ergo, quòd actus ille præteritus ſit obiectum potentiæ recordatiuæ, ſicut & in ipſa imprimitur ſpecies eiuſdem actus. Tertio notandum, quòd circa prædicta moueri poteſt vnum dubium, An videlicet potentia recordatiua cognoſcat illum actum, cuius videlicet ſpecies ſibi imprimitur quando eſt. Et videtur, quòd non, quia dum eſt, non eſt præteritus. Recordatiua autem potentia non eſt, niſi præteriti. Contra videtur, quòd immo, quia aliæ potentiæ percipiunt actualiter ſua obiecta, quando eis imprimuntur ſpecies eorum, ergo & iſta, ſed tunc imprimitur ſpecies actus, quando eſt actus præſens, igitur. Item ſi non cognoſcit ipſum dum eſt, quomodo recordabitur ipſius poſtquàm præterijt. Poteſt dici, quòd potentia recordatiua cognoſcit ipſum actum dum eſt,

Luc. 16

ſed non per actum recordandi, ſed per alium actum, qui poteſt eſſe reſpectu præſentis nondum præteriti. Videtur enim multum probabile, quòd cuicunque potentiæ non repugnat cognoſcere aliquod obiectum, quando non eſt ſibi, etiam non repugnat illud cognoſcere quando eſt, licet non econuerſo. Et ſi obijciatur contra prædicta, quia ex prędictis ſequitur, quòd memoria, aut actus recordandi non eſt in parte ſenſitiua. Tum, quia ſenſitiua non cognoſcit, nec diſcernit tempus, & præcipue præteritum, quia non eſt. Tum, quia ſi in parte ſenſitiua eſſet recordatio cuiuslibet actus potentiæ ſenſitiuæ, cuiuslibet poſſet eſſe recordatio ſenſitiua, quod falſum eſt, quia aliquis actus supremæ potentię non poteſt eſſe recordatio. Patet, quia actus ille non poteſt eſſe cognitus ab aliqua potentia ſenſitiua, quia non ab aliqua inferiori, nec a ſeipſa, quia non eſt reflexiua ſupra ſeipſam, ſicut nec aliqua ſenſitiua, vt videtur. Et tamen oportet potentiam recordatiuam eſſe cognitiuam actus, de quo recordatur. Ad primum dici poteſt, quòd Ariſtoteles in libro de memoria concedit potentiam ſenſitiuam, vel organicam apprehendere tempus quomodocunque ſit hoc. Et dicit, quòd ſenſitiuo, quo percipimus magnitudinem percipimus tempus. Nec obſtat, quòd tempus eſt ſucceſſiuum, quia motus etiam, qui eſt ſucceſſiuus, eſt per ſe ſenſibilis. Et cum dicit, quòd tempus pręteritum non eſt, ergo non ſentitur. Dicendum, quòd non ſentitur in ſe, ſed in ſua ſpecie, vel in ſpecie alicuius, quod fuit ſub ipſo, vel per ipſum præſens, ſeu priuationem præſentis, ſicut aliquo modo ſentitur lumen nō eſſe in medio, & ibi tenebram eſſe, vt dicitur 2. de anima. *De anima libro 2.* Ad ſecundum dici poteſt, quòd vel recordatio ſenſitiua non eſt cuiuslibet actus cuiuſcunque potentiæ ſenſitiuæ, quia non eſt reſpectu actus ſenſitiui ſuperioris, ſed conuenit ſenſitiuæ ſuperiori reſpectu actus ſenſitiuę inferioris, vel ſi ſit recordatio ſenſitiua actus cuiuslibet ſenſitiuæ, tunc ſenſitiua ſuperior aliquo modo reflectitur ſuper actum ſuum, & recordatur ipſius. His præmiſſis, ponendæ ſunt duę concluſiones. Prima eſt. Memoria propriè eſt in partę intellectiua, & verius, quàm in parte ſenſitiua: patet, quia ad partem intellectiuam pertinet aliquis actus habens omnes conditiones prædictas actus recordatiui, & in ſe, & quantum ad obiectum. Patet de actu, quo aliquis intelligit ſe aliquando demonſtraſſe, vel ſciuiſſe demonſtratiuæ, quod triangulus habet tres, &c. Vel quod homo peccauerit contra legem Dei, quod pertinet ad ſolum intellectum, ſed ad quam partem pertinet actus recordatiuus, vel memoratiuus ad eandem pertinet potentia, igitur. Secunda concluſio. Anima ſeparata poteſt recordari, ſiue memorari quorumlibet actuum præteritorum, quorum manent ſpecies apud ipſam: patet, quia ad partem intellectiuam pertinet memoria, quæ non videtur differre ab intellectu poſſibili, ergo ſicut poteſt anima intelligere quidditates prius habitua-

liter notas, ita & recordari actuum pręteritorum. Item ſi animæ ſeparatę nõ haberent memoriam peccatorum commiſſorum in vita mortali, non haberent materiam gratias referendi Deo de miſericordia. Et eſt argumentum Gregorij ſe fundantis ſuper illud Pſal. Miſericordias domini in æternum cantabo. Quomodo in æternum miſericordiam cantat, qui miſeriæ non meminit? Ad primum argumentum concedendum eſt in homine eſſe memoriam ſenſitiuam, ſed ex hoc non ſequitur, quòd nulla ſit memoria intellectiua, non enim negari debet ſuperiori cognitiuæ, quod perfectionis eſt in inferiori. Ad ſecundum dicendum, quòd potentia intellectiua magis poteſt eſſe præteriti, vt præteritũ eſt, quàm ſenſitiua quocunque intellectus cognoſcat ſingulare. Magis enim diſtinguit intentionem pręteriti, ſiue præteritionem a futuritione, & præſentialitatẽ quàm ſenſus. Nec ſolum intelligit intellectus vniuerſale, ſed particulare. Vnde dici poteſt, ꝙ illa auctoritas: obiectum intellectus eſt vniuerſale, loquitur de intellectu, vt habet intellectionem ſcientificam, qualis eſt ſola abſtractiua. Ad tertium dicẽdum, quòd beati recordantur peccatorum ſuorum, nec tamen hoc eſt eis ad dolorem, ſed ad gaudium de liberatione ab ipſis, & a pœnis correſpondentibus, & ad collaudationem diuinæ miſericordiæ liberantis. Et prætera dicendum, quòd recordando de peccatis, nolitionem habent, & diſplicentiam, ſed tamen illam diſplicentiam nõ ſequitur aliqua triſtitia, Deo ſic prouidente, & illam triſtitiam ſuſpendente, vel nõ influente ad ipſam, quæ tamen nata eſſet ſequi naturaliter. Et ſi dicas, ſi peccata diſplicent beatis, ergo vellent ea non fuiſſe, & per conſequens nõ ſunt beati, quia nõ habent quicquid volunt. Dicendum eſt, ꝙ beatus habet quicquid vult de præſentibus, & futuris, & non de præteritis, & ita vult peccata ſua non eſſe, vel non fore.

*Vtrum animæ ſeparatæ cognoſcant orationes noſtras.*

*Scot.4.d.45.q.4. Dur.4.d.45.q.4. Tho.1.p. q.89.art.8.*

TErtio quæritur. Vtrũ animæ ſeparatę cognoſcant orationes noſtras, quas facimus pro ipſis, vel ad ipſas, arguitur quòd non, quia dicitur Eſaiæ 63. Abraham neſciuit vos, & Iſrael ignorauit vos. secundo. Solus Deus nouit ſecreta cordium: oratio autem mentalis, quæ maxime eſt accepta Deo eſt huiuſmodi, igitur. Tertio. Non oportet eos noſcere, niſi ad hoc, vt orent pro nobis, ſed conſequens eſt inconueniens. Tum primo, quia non ſunt in ſtatu meriti. Tum ſecundo, quia ſanctus orans pro alio viatore, aut cognoſcit Deũ velle conferre, quod orat, aut nolle. Si velle, fruſtra orat, quia dato, quòd non oret adhuc Deus conferret. Si nolle, fruſtra orat, quia non fiet. Contra, quia alioquin fruſtra funderet Eccleſia orationem ad ſanctos. Et in oppoſitum: eſt vnus error, quem tangit Hieronymus in epiſtola ad Vigilantium. *Eſa. 63*

Primo

4.d.45 q. 4. Primo notandum ſecũdum Sco. anima ſeparata: poteſt acquirere notitiam tam abſtractiuam quàm intuitiuam non ſolum ſenſibilium ſicut poteſt coniuncta ſed etiam quoruncunque intelligibilium proportionatorum ſibi proportionaliter preſentium. Proportionatum eſt autem ſibi quodcunque intelligibile creatum. Ex quo ſequitur, quòd poteſt cognoſcere orationem ſiue vocalem ſiue mentalem. Nec valet dicere quòd intellectus actum ſuum proprium habet occultum cuicunque creaturæ: & ſimiliter actum voluntatis. hæc enim ſunt intima creaturæ intellectuali & per conſequens nihil poteſt iſta noſcere niſi quod eſt intimum rationali creaturæ. talis autem eſt ſolus Deus qui illabitur. Hoc non concludit, quia manifeſtum eſt ꝙ omnem actum volũtatis meæ poteſt intellectus meus cognoſcere: ſed intellectus alius perfectior creatus poteſt in illud obiectum, in quod poteſt intellectus meus ſi non impediat determinatio, ad alia intelligibilia aut defectus proportionatæ præſentiæ. Intellectus autem ſeparatus æquè perfectus eſt vt cõiunctus vel perfectior & non determinatur ex aliquo ordine ad non cognoſcẽdum operationem alterius intellectus vel voluntatis. Nec præſentia requiſita neceſſario deficit: quia illa poteſt eſſe ſine illapſu: alioquin angelus nullam poſſet habere præſentiã debitam reſpectu alterius à ſe, cũ nulli illabatur: quia hoc repugnat creaturæ. Nec valet dicere ꝙ talis operatio eſt intima quia eſſentia ſua eſt ſibi intimior quã operatio. Et tamen alius intellectus ſeparatus poteſt iſtam eſſentiam intelligere. Secundo notandum quod ſicut dicit Scotus vbi ſupra; non eſt neceſſe ex ratione beatitudinis ꝙ beatus videat orationes noſtras neque regulariter ſiue vniuerſaliter: neque in verbo quia non eſt aliquid quaſi neceſſaria ſequela beatitudinis neque ꝙ reueletur ſibi, quia nec talis reuelatio neceſſario ſequitur beatitudinem. Beatitudo enim intellectus in obiectis creatis non tranſcendit quiditates: tamen quia congruum eſt beatum eſſe coadiutorem Dei in procurando ſalutem electi eo modo quo poteſt hoc ſibi competere. Et ad illud requiritur ſibi reuelari orationes noſtras quæ ſibi ſpecialiter offeruntur: quia ille ſpecialiter innituntur meritis eius tanquam mediatoris perducentis ad ſalutem. ideo probabile eſt ꝙ Deus ſanctis reuelat orationes eis vel Deo in nomine eorum oblatas. His præmiſſis ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Animæ damnatæ non cognoſcunt orationes quæ fiunt pro ipſis vel ad ipſos & hoc propter improportionem diſtantiæ, niſi forte cognoſcant abſtractiue miniſterio dæmonũ, vel aliorum ad ipſos deſcendentium ſiue etiam per diuinam reuelationem ad aggrauationem triſtitiæ eorum. Secunda concluſio. Anima damnata naturaliter cognoſcere poteſt orationes quæ fiunt pro ipſa vel ad ipſam, quando videlicet præſumitur, ꝙ eſt in purgatorio, vel in paradiſo. patet ſatis ex primo notabili. Tertia concluſio. Animæ exiſtentes in purgatorio licet naturaliter ex ſeipſis

non cognoſcant de facto orationes, quæ fiunt pro ipſis, tamen rationabile eſt dicere, quòd de facto cognoſcunt, vel per diuinam reuelationem, vel per miniſterium bonorum angelorum, vel etiam aliorum ad ipſas deſcédentium. Ratio primæ partis eſt propter nimiam diſtantiã, ideo non cognoſcunt intuitiue, nec per conſequens abſtractiue, quia in anima ſeparata intuitiua præcedit acquiſitionem principii abſtractiue, puta ſpeciei. Secunda autem pars, ſic probatur, quia cum ſint membra Chriſti per charitatem iam confirmatam, veriſimile eſt, quòd Deus velit eas habere noticiam eorum, quę ſpectant ad ſuam liberationem.

Quarta concluſio. Animæ beatæ non cognoſcunt naturaliter orationes, quæ diriguntur ad eas, licet poſſent naturaliter cognoſcere, patet ſicut de aliis. Quinta concluſio. Animæ beatæ de facto cognoſcunt talia ſiue in verbo regulariter, ſiue per reuelationem ſpecialem, patet ex ſecundo notabili. Ad primum argumentum dicendum, quòd Abraham nouit eis noticia intuitiua, quia nimis diſtabant. Et præterea Abraham non erat tunc beatus. Vnde tunc non habuit viſionem in qua fiant huiuſmodi reuelationes. Ad ſecũdũ dicẽdũ primo, ꝙ Deus nouit vniuerſaliter cogitationes hominũ, & ex propria perfectione, quod non angelus etiam ſuperior. Secundo nouit, vt iudex vniuerſalis, non ſic angelus. Hæc duo dicta ſunt Scoti. Tertium autem additur a quibuſdam, videlicet quòd nouit antequam fiant. Ad tertium dicendum, quòd oratio noſtra nũc duplicem habet effectum. Vnum, quia meritoria nobis. Alium, quia meritoria eſt illi pro quo fit. Primo modo beati non faciũt orationem, ſed bene ſecundo modo, vt dicit Scotus. Nec eſt inconueniens aliquem qui iam eſt in termino quo ad ſe per orationem ſuam mereri alteri. Et quando dicitur. Aut beatus cognoſcit Deum velle &c. Poteſt dici, quòd cognoſcit Deum velle, nec tamẽ fruſtra orat, quia ſicut Deus vult iſtum ſaluare, vel exaudire, ita vult per determinata media, vtpote per orationem talis beati. ſi autem reuelaretur Petro determinate, quòd Deus nollet iſtam orõnem exaudire, Petrus nõ eſſet ibi mediator in orando. ſi vero nõ ſibi reuelatur, nec ꝙ velit, nec ꝙ nolit Petrus orat expectans, vt orationem ſuam conſequatur determinata reuelatio exauditionis, vel ſaltem determinatus effectus quantum ad petentem.

## PORTIO QVARTA.

*Vtrum reſurrectio generalis ſit futura.*

*Scot. 4.d. 43. q. 1. & 2. Durand. 4. d. 43. quæſt. 1.*

### QVAESTIO I.

CIRCA quartũ ſuperius propoſitum in prima parte huius tractatus, videlicet circa reſurrectionem generalem. Primo quæritur. Vtrum reſurrectio generalis omnium hominum ſit futura. Arguitur, quòd non. Eccleſiaſt. iii. Vnus eſt interitus hominum, *Eccl. 3.*

num,& iumentorũ, ſed iumenta non reſurgunt.igitur. Secundo. Iob.xiiii. Homo cum dormierit non reſurget donec atteratur cœlum non euigilabit, ſed cœlum nunquam atteratur cum ſit incorruptibile.igitur. Tertio. Dicit philoſophus.ii. de generatione. Quæ corrumpuntur ſecundum ſubſtantiam non redeunt eadem numero, ſed ſpecie. Quarto. Totum requirit vnionẽ partium, ergo idem totum eandem vnionem, ſed non redibit eadẽ vnio numero, quia interrupta eſt. Interruptum autem non redit idem, quia ſi redit iteratio eſt, ſed iteratio repugnat identitati, quia iteratio ponit numerum: identitas autem priuat. igitur. Quinto. Qua ratione homo poſſet idem numero reparari eadem ratione, & quodlibet aliud, vt videtur, ſed motus, vel mutatio non poteſt reparari. igitur. Probatio minoris, quia qua ratione poſſet motus reparari eadem ratione poſſet conſeruari per totum tempus. & ſic non eſſet eſſentialiter ſucceſſiuus, ſed permanens. Contra. Iob. xix. Scio, quia ĩ nouiſſimo die de terra ſurrecturus ſum. Et i. ad Corint. xv. Omnes reſurgemus.

*Iob.14.* *Iob.19.* *1. Cor. 15.*

Primo notandum, quòd ſecundum Dam. in. iiii. Reſurrectio eſt eiuſdem numero iterata ſurrectio. Notanter dicit eiuſdem numero, quia niſi ſic non eſſet reſurrectio. Dicit autem iterata reſurrectio, quia prima ſurrectio, vel productio paſſiua rei non poteſt dici reſurrectio. Hoc præmiſſo dicunt omnes catholici, quòd reſurrectio alicuius entis, puta hominis eſt poſſibilis virtute diuina. Ad hoc enim ponendum coguntur ex fide, & ſcriptura. Sed de modo poſſibilitatis eſt opinio Tho. in iiii. ꝙ in homine tantum eſt vna forma, quæ habet idem eſſe numero, quod totum coniunctum alias forma vniretur materiæ per accidens. quia illa, quæ habent eſſe diſtincta ſi vniuntur faciunt vnũ per accidens. In anima ergo ſeparata manet eſſe coniuncti, & per conſequens non eſt difficile videre, quõ redit idem numero. ſed ſi poneretur in homine alia forma, quæ corrumperetur difficile eſſet, quia impoſſibile eſt corruptum idem numero reparari. Contra iſtam opinionem ex fundamentis doctoris ſubtilis arguitur tripliciter. Primo, quia illa opinio negat reſurrectionem. Eſt enim reſurrectio eius, quod cecidit ſurrectio. Illud ergo proprie reſurgit, quòd perdit eſſe, quod ergo non perdit eſſe, quod redeat, non reſurget. secundo, quia ſequeretur, quòd nec idem ſanguis, nec idem capillus poſſent redire, quia conſtat, quòd corrumpuntur. Tertio, quia corruptio eſt deperditio alicuius ſubſtantiæ ex. v. phiſico. ſed eadem ſubſtãtia corrupta redit alias non eſſet reſurrectio, ergo idem corruptum idem numero reparari poteſt: alias non poſſet idem numero reparari corruptum brutum, cuius anima moriendo corrũpitur, cõſequens eſt falſum. Legimus enim plures ſanctos bruta eadem viuificaſſe. Non enim potes dicere taurum quem ſuſcitauit beatus Silueſter non fuiſſe eundem. Non valet autem motiuum huius opinionis, quia & ſi concederetur, quòd in homine non eſt niſi vnica forma,

*d. 43.* *t.c. 38.*

forma, ſcilicet anima rationalis, tamen non eſt verum, quòd eſſe formæ ſit eſſe totius, quia ad eſſe totius per ſe terminatur generatio realis, & non ad eſſe formæ. Et cum dicis ſi forma habet aliud eſſe a coniuncto non facit vnum per ſe cum materia. Dicendum, quòd immo eo, quòd eſſe formę eſt actuale ſiue actuans, & eſſe materiæ potentiale ſiue actuabile, & compoſitum, neque eſt hoc neque illlud, ſed cauſatum cauſalitate intrinſeca iſtorum. ex.vii.&.viii. Methaphiſice, ideo iſta duo faciunt vnum per ſe. Vnde, & dicere non poſſe redire corruptum idem numero, vt videtur ſentire iſta opinio eſt infirmare omnipotentiam Dei. Alia autem eſt opinio Egidii de Roma dicẽtis, quòd quia natura non agit niſi per motum, & mutationem, ideo non poteſt redire idem numero. Et ex oppoſito quia Deus non agit per motum, aut mutationem, ſed aſpicit materiam, vt quid, & vt omnino in diſtinctam, ideo poteſt imprimere in eam omnem formam, & ſic poteſt facere redire idem numero. Contra hunc modum arguitur tripliciter. Primo contra hoc, quod dicit Deum non agere per motum, aut mutationem, quia in reſuſcitatione materia fuit ſub priuatione, & poſt ſub forma, & ſic aliter ſe habet nũc, quã prius, ergo eſt ibi mutatio. Nec valet ex modo arguendi, non eſt eadem mutatio, ergo non eſt eadem forma. Licet enim ex alietate formæ ſequatur alietas motus, non tamen econuerſo, immo eſt fallacia conſequẽtis, ſicut patet, quia ex diuerſis motibus acquiri poteſt idem vbi. Vnde, & Auguſtinus dicit idem poſſe generari æquiuoce, & vniuoce tertio de trinitate. ca. ix. Secundo contra hoc, quod dicit, quòd non poteſt redire eadem mutatio numero propter interruptionem, quia dato, quod non ſit continuitas partis ad partem redibit tamen totum in ſe continuatum. Tertio contra hoc, quod dicit, agens naturale non attingere materiam, vt quid tunc enim materia non informaretur immediate a forma ſi tantum attingeretur materia, vt quanta, & non, vt quid. Eſt, ergo alia opinio doctoris ſubtilis, quòd poſſibilitas reſurrectionis primo quærenda eſt ex omnipotentia Dei, & deinde ex parte obiecti, quia videlicet non implicat contradictionem. Modicum autem ad propoſitũ facit, quòd fiat cum mutatione, vel ſine mutatione. Secundo. Notandum, quòd ſicut dicit Sco. in. iiii. diſtinctione. xliii. ſi aliqua ratio naturalis concludat reſurrectionem: oportet quòd accipiatur ex aliquo, quod eſt proprium hominis, ita quòd non conueniat aliis corruptibilibus. Hoc autem concludi poteſt procedendo ex tribus propoſitionibus, quæ ſi ſint omnes ratione naturali notę concluſio etiam eſt nota. Prima propoſitio. Anima rationalis eſt forma ſpecifica hominis. Dicit autem Thomas prima parte, quod nota eſt naturaliter. Tum, *q. 76. ar. 1.* quia philoſophi loquentes naturaliter hoc dixerunt. Tum, quia in diffinitione hominis ponitur rationale, quo anima intellectiua ſignificatur. Tum, quia intelligere eſt propria operatio hominis, ergo eſt a propria forma, ſed iſta

iſta ratio non cogit, quia ſecundum ipſum Thomam: intellectus humanus in intellectione non ſe habet actiue, ſed paſſiue eadem parte.q. lxxix. Aliter ergo probat idem. eadem parte, &.q.ar.v.quia aliqua cognitio immaterialis ineſt homini. Nulla autem ſenſitiua poteſt eſſe immaterialis, ergo illa eſt intellectiua. Dicit autem Doctor ſubtilis in propoſito, quòd hoc nomen immateriale frequens eſt apud philoſophum, ſed uidetur ambiguum. Poteſt enim intelligi tripliciter. Primo modo, vt dicatur cognitio immaterialis, quæ non eſt per organum corporeum. Secundo modo dicitur immaterialis, quia non eſt extenſa: nec eſt idem cum primo, quia dato, quòd eſſet totius hominis primo eſſet extenſa, licet bene non organica. Tertio modo, vt dicatur immaterialis reſpectu obiecti, quia videlicet reſpicit obiectum ſub conditionibus immaterialibus, vt pote inquantũ abſtrahit ab hic, & nunc. Et ſicut dicit doctor ſubtilis hic eſt modus fortior ad probandum cognitionem intellectiuam non eſſe ſenſitiuam. Tum primo, quia ſuper ſe conuertitur. Tum ſecundo, quia cognoſcit ſub ratione vniuerſaliori, quàm quicunque ſenſus, vt ſub ratione entis, & veri. Tum tertio, quia cognoſcit relationes, & entia rationis. Secunda propoſitio eſt, quòd anima eſt immortalis, quam probat Richardus de media villa eſſe naturaliter notam in.ii.ſententiarum.diſt.xix. Tum primo, quia dicit Ariſtoteles.iii. de anima: intellectus ſeparatur a cæteris, ſicut perpetuum a corruptibili. Et in eodem tertio ponitur differentia inter ſenſum, & intellectum, quia excellens ſenſibile corrumpit ſenſum. Excellens uero intelligibile perficit intellectum. Tum ſecundo. xij.methaphiſice.uidetur dicere philoſophus intellectum eſſe perpetuum. Tum tertio.xvi. de animalibus: relinquitur ſolum intellectum de foris aduenire. Et confirmatur ratione, quia naturale deſiderium non eſt fruſtra: nunc autem in anima eſt naturale deſiderium ad ſemper eſſe. Sed ex aduerſo dicit Scotus: quia licet hæc ſint probabilia: non tamen neceſſario demonſtrant. Dubium enim eſt quid philoſophus circa hoc ſenſerit: uidetur enim uarie loqui in diuerſis locis. Et præterea dicendum quod non omnia dicta a philoſophis erant eis probata per rationem neceſſariam, ſed frequenter non habebant niſi quaſdam probabiles perſuaſiones. Quod autem dicitur de deſiderio naturali non concludit, quia, aut arguitur præciſe de deſiderio naturali propriè dicto, & illud non eſt aliquis actus elicitus: ſed ſola inclinatio naturæ ad aliquid. Et tunc planum eſt, quòd non poteſt probari deſiderium naturale ad aliquid niſi primo probetur poſſibilitas in natura ad illud. Aut arguitur de deſiderio naturali minus proprie dicto, quod ſcilicet eſt actus elicitus concors inclinationi naturali, & tunc iterum probari non poteſt, quòd ad aliquid ſit deſiderium naturale iſto modo, niſi prius probetur, quòd ad idem eſt deſiderium naturale

Margin notes: 1.p.q. 9.79. ar.5. — 2.d.19. q.2. — t.c. 36

le primo modo. Si autem arguas illud, naturaliter deſideratur, quod apprehenſum ſtatim actu elicito deſideratur, quia iſta pronitas non videtur eſſe niſi ex inclinatione naturali. Dicendum, quòd oporteret oſtendere illam apprehenſionem eſſe ſecundum rationem rectam non erroneam. Non eſt autem manifeſtū per rationem naturalem, quòd ratio oſtendens animam ſemper eſſe tanquam aliquid appetibile ſit ratio non erronea, quia prius oporteret oſtendere, quòd iſtud poſſet ſibi cōpetere. Tertia propoſitio eſt, quòd anima rationalis non remanebit perpetuo extra totum. Hæc probatur a Tho. in ſumma contra Gentiles, quia pars extra totum eſt imperfecta: forma autem tam nobilis non remanebit imperfecta. Rurſus, quia nullum violentum eſt perpetuum, ſeparatio autem animæ eſt violentia. Iſta non cogunt. Pars enim accipiens perfectionem a toto, eſt imperfecta ſeparata a toto. Anima autem intellectiua non recipit, ſed communicat. Ad aliud autem diceretur, quòd violentia, quæ opponitur inclinationi naturali ad actum primum nunquam eſt perpetua, quia ponit imperfectionem perpetuam, quam philoſophus habet pro inconuenienti, ſed oppoſitum inclinationis, quæ eſt ad actum ſecundum, videlicet, quę eſt perfecti ad perfectionem communicandam nō dicitur proprie violentum, nec eſt ibi imperfectio etiam ſi perpetuo ſuſpendatur talis inclinatio. De iſtis itaq; tribus propoſitionibus ſupradictis dicit Scotus, quòd prima eſt naturaliter nota: & error oppoſitus, quæ ſolius eſt Auerroys peſſimus eſt, & non tantum contra veritatem theologiæ, ſed etiā contra veritatem philoſophiæ. Secunda autem eſt naturaliter nota pluribus. Tertia vero paucioribus. Vnde ex hac parte non poteſt reſurrectio demonſtrari. Præterea, nec retributio bonorū & malorum hic demonſtrat de neceſſitate. In actu enim bono eſt gaudium retribuens, & in malo pœna puniens. Tertio notādum, quòd opinio aliquorum eſt, quòd licet Deus poſſit aliqua eadem numero reparare, non tamen omnia, quia videlicet non poteſt reparare eundem motum numero, nec aliquid per motum neque etiam aliquam mutationem inſtātaneam. De motu ſic probant, quia continuitas motus eſt vnitas eius, ergo motus interruptus non eſt vnus. Præterea eadem ratione poſſet idem tempus reparari: non enim eſt dare motum ſine tempore, nec tempus ſine motu: ſed tempus vel pars temporis reparari non poteſt, quia vel repararetur in tempore, & tunc duo tempora poſſent eſſe ſimul. Nec poteſt dici, quòd in inſtanti, quia tempus non poteſt eſſe in inſtanti. De mutatione autem inſtātanea probant, quia non poteſt reparari in tempore: non enim pōt menſurari tempore, nec in inſtanti, quia aut hoc eſſet in eodem inſtanti, in quo fuit primo, & hoc non, quia illud non eſt reparabile, ſicut nec tempus: aut in alio & hoc non, quia in alio inſtanti eſſe non poteſt. Quod enim poteſt coexiſtere duobus inſtantibus in tempore poteſt coexiſtere tempori medio: ſic autem eſſe non

non poteſt de mutatione inſtantanea. Sed his non obſtantibus dicendum, quòd tã motus, quàm mutatio, & breuiter omne poſitiuum poteſt reparari a Deo idẽ numero quod prius. Non enim plus implicat contradictionem quodcunq; poſitiuum eſſe poſtquam fuit, & deſiit eſſe, quàm prius, & ita vniformiter eſt poſſibile, ſicut prius, ergo poteſt iterato poni in eſſe, ſicut prius, & iſta eſt ratio præciſa ſufficiẽs ad hoc probandum. Ad motiua autẽ aliorum. Ad primum dicendum quòd motus vnus bene eſt continuus intra ſeipſum: & ſimiliter quælibet pars motus: ſed non requiritur ad vnitatem eius, quòd continuetur ad alium motum, vel ad aliam partem motus. Vnde interruptio eſſendi non tollit vnitatem: motus reparati ad ſeipſum. Ad ſecundum dicendum quòd ponendo vnum tempus tãtum, ſicut tempus non eſt in alio tempore, ſic nec tempus repararetur in alio tempore, & ita non eſſent plura tempora ſimul, nec repararetur in inſtanti temporis, ſed tempus ipſum repararetur non menſuratum alio tempore. Sed quid de parte priori eiuſdem temporis ſi repararetur cũ poſteriori. dicendum, quòd hoc eſt poſſibile: ſed tunc illa pars reparata, & alia non eſſent actu partes vnius temporis. Impoſſibile eſt enim partes vnius temporis cõtinuatas eſſe ſimul, cum ſint eſſentialiter entia ſucceſſiua; ſed pares temporis diſcontinuatas, & non manentes actu partes poſſibile eſt eſſe ſimul: & tunc eſſent duo tempora non omnino diſparata, ſed nata facere vnum tempus ſi adinuicem continuarentur. Si vero ponantur plura tempora ſimul, tunc non eſt impoſſibile totum tempus aliquod in alio tempore reparari, quo menſuretur, & partem eius in parte illius. Ad aliud dicendũ quòd non in tempore, ſed in inſtanti. Et cum quæris, aut in eodem, aut in alio. Dico, quòd ſi mutatio inſtantanea, & inſtans ſunt idem, vel inſeparabilia, oportet quòd in eodem inſtanti ſit reparabilis in quo præfuit, vel poteſt reparari in alio inſtanti communi. Nec propter hoc oportet ipſum coexiſtere tempori intermedio, quia non põt coexiſtere duobus inſtantibus diuerſis, niſi interrumpatur, & deſinat eſſe in tempore medio. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Reſurrectio alicuius entis puta hominis abſolute loquendo eſt in ſe poſſibilis: patet ex tertio notabili. Secunda concluſio. Talis reſurrectio eſt poſſibilis virtuti diuinæ, quia omne quod eſt in ſe poſſibile, eſt poſſibile virtuti diuinæ, quæ eſt omnipotens. Tertia concluſio. Reſurrectio generalis de facto eſt futura, hæc concluſio, non poteſt demonſtrari per rationem naturalem, ſed manifeſta ex fide: patet in ſimbolo Niceno, & in ſimbolo Athanaſii. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ Salom. ibi fuit concionator nunc allegans pro parte ſtultorum, nunc reſpondens ſecundum ſententiã ſapientum: illud autem dictũ eſt concionando pro ſtultis. Ad ſecundum dicendum, quòd licet cœlum nunquam atteretur quantum ad ſubſtantiam, tamen atteretur quantum ad efficaciam, ſiue influentiam in iſta inferiora.

Poſt

Poſt iudicium enim ceſſabit iſta influentia, vel poteſt dici, quòd loquitur de cœlo elementari, de quo loquitur Petrus in ſua canonica, ſcilicet, cęli calore ſoluent. Ad tertium dicendum quod philo. ibi diſtinguit circulationem in corporibus cœleſtibus a circulatione in corporibus elementaribus, quia ibi ſubſtantia non corrumpitur per motum, ideo redit eadem. Circulatio autem in iſtis inferioribus eſt, ſecundũ corruptionem formæ ſubſtantialis. Ad quartũ dici poteſt, quod compoſitum idem redire poteſt licet non redeat eadem unio partium, quia illa vnio non eſt de eſſentia totius, ſed quia vnio eſt ſimpliciter neceſſatio requiſita ad entitatem totalem, ideo uerius videtur, quod etiã unio, redibit eadem, & hoc ſi accipiatur unio pro illa relatione partium unitarum ad inuicem non autẽ pro ipſa paſſione, quæ non manet, niſi in inſtanti reſuſcitationis: illa enim poteſt poni alia, ſicut, & illa mutatio eſt alia a generatione. Si ergo non eſt idem fieri ipſius totius ſit non eſt eadẽ unio. Ad quintum patet ex dictis.

*Vtrum poſsibile ſit idem numero reparari.*

*Tho. quodl. 4. q. 5. ad 3. Dura. 4. d. 43. q. 2. & 3.*

SEcundo quæritur. Vtrũ poſſibile, ſit per uirtutem naturæ, ſeu agentis naturalis, aliquid idem numero reparari. Arg. primo quod non per philoſo. ij. de generatione. Quorum ſubſtãtia deperit, non poſſunt eadem *t. c. 7.* numero redire. Secundo philo. v. phyſic. dicit, quod ſanitas corrupta non redit eadem numero. Contra. Natura non eſt minus potens poſt corruptionem alicuius, quam ante, ſed ante poterat effectum de materia producere. igitur. & poſt corruptionẽ poteſt eundem producere. Primo notandum, quod ſicut recitat Auguſt. opinio quorundam philo. fuit per circuitum temporum omnia redire eadem, videlicet poſt magnum annum Empedoclis explentis uidelicet xxxvj. milibus annis. Ratio eorum eſt, quia redeunte cauſa eadẽ redibit idẽ effectus. Tunc aũt omnia corpora cœleſtia redibũt ad eundem ſitum, quia ſupponẽdo illud Ptholomei in Almageſti, quod cœlum ſtellatum moueatur in centum annis uno gradu contra motum diurnum, cũ ſint in eo tre cenci. lx. gradus. Quod patet per zodiacũ in quo ſunt duodecim ſigna quorum; quodlibet habet xxx. gradus in longitudine, & xij. in latitudine, ſequitur, quod complebitur motus ille in xxx. ſex millibus annis. Vnde Plato dicit ſeipſum, tunc iterum fore eundem numero, & lecturum in eiſdem ſcholis, & eiſdem ſcholaribus, quibus ipſe tunc legebat. Sed hanc opinionem improbat Aug. ibidem auctoritate ſcripturæ ad Roma. vj. Chriſtus reſurgẽs ex mortuis iam non moritur. Et per illud primæ ad Theſſalonicen. iiij. ſemper cum Domino erimus. Et per rationem de beatitudine: quia, ſecundum hoc nulla eſſet u era beatitudo. Anima enim beata reditura eſſet ad priores miſerias. poteſt etiam ſic improbari opinio

*t. c. 57.* *De ci. Dei, li. 13.* *Ro. 6.* *1. The. 4.*

opinio prędicta,quia dato,ꝙ magnus ille annus impleatur, tamē propter hoc orbes planetarum, non neceſſario ad eundem ſitum redibunt. Non enim conformiter, & regulariter mouentur orbes planetarum quãtum ad hoc cum viij.ſphera. Alia opinio eſt tota contraria, quæ eſt opinio Godefredi in quolibetis:& Egidij de roma. in theoreumate primo,& beati Thom.in iiij. quòd impoſſibile eſt,aliquid idem numero per naturam redire. A priuatione enim non eſt reditus in habitum per naturam,vt dicitur in prædicamentis. Item in materia non manet eadem potentia ad formam poſt corruptionem, quę erat in ea ante generationē, materia enim in corruptione diſpergitur, & non manet eadem, & per conſequens,nec eadem potentia. Sed contra hanc opinionē ſic arg. ꝙ non minus cõtinetur in uirtute agentis naturalis habitus poſt corruptionem, quã ante generationem:eadem enim virtus manet poſt,& ante. Ad primum ergo argu. ipſorum de priuatione,& habitu dicendum ꝙ non apparet ratio, quare naturaliter,non ſit poſſibilis regreſſus a priuatione ad habitũ poſt corruptionē, ſicut ſuit progreſſus ante generationem. Et licet hoc dicat Ariſtot.ſcilicet, quòd hoc non ſit poſſibile,hoc tamen non demonſtrat. Vel poteſt dici,quòd illa propoſitio philoſophi intelligitur in ordine naturalis generationis,ſecundum deſcenſum:quia uidelicet poſt priuationem,non redit habitus, ſiue forma immediate præcedens ſecundum ordinem generationis. Poteſt ergo breuiter dici, ꝙ illud intelligitur de identitate,ſecundum ſpeciem non numerali, & tunc de immediata reditione. Ad ſecundum dicendum breuiter,ꝙ manet frequēter, uel ſaltem manere poteſt eadem potentia materiæ, ſicut, & eadem materia,uel idem ſubiectum. Secundo notandum,ꝙ alia eſt tertia opinio media,quæ eſt Richardi de media uilla.in iiij. ꝙ ſaltē aliqua poſſunt eadem numero, per naturam reparari, licet forte non omnia. Quod autem aliqua poſſunt reparari probatur, quia natura, non eſt minus potens, quam ars,ſed ars poteſt idem artificiatum numero reparare ergo & natura. Minor patet de archa, quæ reparatur eadem ex eiſdem lignis. Quod autem non omnia uidentur, quia natura non poteſt eundem motum, uel mutationem, uel actionem,uel tempus idem reparare, licet Deus hoc poſſit, ut ſupradictum eſt. Hanc tertiam opinionem uidetur ſatis approbare Sco. Prima enim omnino eſt improbabilis quia eſt contra fidem,nec pro ea eſt ratio efficax. Secunda autem opinio non probat ſufficienter impoſſibilitatem reditionis cuiuſcunque per naturam. Dicit tamen Iohan. de Baſſo. quòd non apparet ratio quare debeat de aliquibus concedi, & de aliquibus negari: ſed quæcunque ratio concludit, ꝙ natura poſſit aliquid poſitiuum deſtructum reparare de materia,uel ſubiecto ita concludit,de quocunque, ut patet intuenti, ſiue illud ſit abſolutum, ſiue reſpectiuum, ſiue terminus, ſiue uia in terminum ſiue mutatio, ſiue motus, ſiue tempus, Sicut enim natura pri-

citur tripliciter. Vno modo prout opponitur libero, ſicut ignis dicitur cauſa naturalis caliditatis. Alio modo prout opponitur violento, vel neutro. Primo modo ſumitur in habitudine principij actiui ad aliud actiuum. Secundo modo ex inclinatione paſſiui, vel receptiui. Ita quòd illud dicitur naturale, vel naturaliter fieri in quocunque paſſo, quod tamen in eo ſecundũ eius inclinationem naturalem. Violentum vero dicitur, quod fit ab extrinſeco contra naturalẽ paſſi inclinationem. Illud vero dicitur neutraliter fieri, quòd nec ſecundum inclinationem naturalem, nec contra ipſam. Ita quòd paſſum de ſe neutrum eſt, vel indifferens ad hoc, vel ad eius oppoſitum. Tertio modo dicitur naturale, vt diſtinguitur contra ſupernaturale, & iſto modo dicĩ aliquid naturaliter fieri, quod fit ab agẽte creato, vel naturali. Illud vero ſupernaturaliter quod immediate fit a principio ſupernaturali, ſcilicet a Deo extra ſe. Deus enim intra ſe nihil producit ſupernaturaliter, ſed naturaliter, vel liberè. Secundo notandum, quòd in reſurrectione futura poſſunt attendi tria. Primum eſt recollectio puluerum. Secundum reformatio corporum. Tertium eſt animatio ipſorum, vel reunitio animarum ad corpora. De recollectione autem puluerum dicunt aliqui, quòd poteſt eſſe in inſtanti, etiam dato, quòd fieret per verum motum, quia motus diuina virtute poteſt eſſe in inſtanti: motus enim eſſentialiter diſtinguitur a ſucceſſione, vt dicunt ſicut ſubiectum a propria paſſione, & eſt prior naturaliter ipſa, ergo poteſt Deus ipſum facere ſine ſua ſucceſſione, & ſic in inſtanti. Alij autem dicunt oppoſitum, videlicet ꝙ talis recollectio puluerum, & translatio de loco ad locum non poteſt etiam diuina virtute fieri in inſtanti. Dicit autem Iohan. de Baſſo, quòd neutra iſtarum opinionum videtur vera. Prima enim ſupponit falſum, ſcilicet ꝙ ſucceſſio ſit aliquid eſſentialiter diſtinctum a motu, & quòd motus poſſit eſſe in inſtanti. Secunda etiam opinio ſupponit vnum falſum, ſcilicet quod non poſſit fieri recollectio puluerũ, niſi per motum localem ſucceſſiuum diſtinctum a ſimplici mutatione: poteſt enim fieri per mutationẽ inſtantaneam. Deus enim poteſt in aliquo corpore cauſare in inſtanti vnum vbi nouum: ne hoc implicat contradictionem, ꝙ in toto tempore præcedenti ſit corpus in priori loco, & in inſtanti terminatiuo illius temporis ſit in alio loco nõ manẽs in priori loco, vel etiam manens in ipſo, ſicut dictum fuit in præcedenti tractatu. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. In reſurrectione recollectio puluerum non erit naturalis primo modo, nec ſecundo modo vniuerſaliter, ſed tertio modo erit naturalis. Primum patet, quia principium actiuum talis recollectionis non erit natura, ſed voluntas tam Dei, quàm angelorum mouentium pulueres ex diuino imperio. Secundum patet, quia aliqui pulueres ſi ſint graues, & mouerantur ſurſum, vel aliter talis motio erit violenta, & ſi deorſum, erit naturalis.

Tertium patet, quia non erit immediate a Deo, ſed a miniſterio angelorum ſententiam Saluatoris, Matth. 24. Secunda concluſio. Reformatio corporum de pulueribus, & eductio formæ ſubſtantialis eiuſdem corporis, quæ prius fuit educta de materia pulueris non erit naturalis primo modo, ſed erit naturalis ſecundo modo, non autem tertio modo. Primum patet, quia erit a principio libero, ſcilicet a voluntate diuina, non autem erit a miniſtro angelorum, quia angeli ſecundum Auguſtinum lib. de Trini. hoc non poſſunt. Secundum patet, quia materia pulueris eſt in potentia naturali ſecundū ſe ad formam corporeitatis. Tertiū patet, quia a nullo agente creato fiet, ſed immediate a Deo prẹter modum, & curſum naturæ conſuetum. Tertia concluſio. Animatio corporis, vel vnio animæ ad corpus, non erit naturalis primo modo, ſed libera, ſed erit naturalis ſecundo modo, non autem tertio modo. Primum patet, quia erit a diuina voluntate. Secundum patet, quia anima eſt perfectio naturalis corporis diſpoſiti, & corpus reformatum, & diſpoſitum eſt in potentia ſecundum naturalem inclinationem ad animam, vt perficiatur ipſa. Tertium patet, quia non fiet ab aliquo agente creato non ab angelo ſecundum Auguſtinum, nec ab anima ipſa, non enim ſeipſam reuniet corpori defuncto, ſicut nec prima vice vniuit ſe. Si dicas, quia omni potentiæ paſſiuæ naturali in receptiuo aliquo correſpondet potentia actiua naturalis creata alioquin eſſet fruſtra. Dicendum, quòd non oportet de potentia paſſiua naturali eo modo, quo naturale accipitur ex habitudine paſſiui ad formam receptam, & vt diſtinguitur contra violentum, ſed bene de potentia paſſiua naturali, vt naturale diſtinguitur contra ſupernaturale. Si autem quęras an iſto modo poſſet eſſe reſurrectio naturalis: licet de facto non ſit: & hoc eſt quærere an anima poſſet ſeipſam reunire corpori. Breuiter dicendum videtur cum doctoribus quòd non. Si enim anima liberè ſe vniret ex imperio volūtatis, pari ratione poſſet ſe non vnire quantumcunque præſens eſſet. Et eadem ratione ſeipſam ſeparare prius vnita. Et iterum reunire quando vellet, quia in poteſtate libertatis ſuę haberet talem reſpectum vnionis, vt poneretur in re, vel non, quod non videtur probabile. Dicendum itaque, quòd naturaliter non poteſt anima vniri corpori, ſed Deus eam vnit ſiue prima vice, ſiue ſecunda vice. Non enim poteſt natura inducere aliquam diſpoſitionem ſimpliciter neceſſitatem ex natura rei. Et ſimiliter ipſa anima in reſurrectione inducere nō poteſt aliquam corporis diſpoſitionem neceſſitatem ad vnionem. Quarta concluſio. Recollectio puluerum fiet in tempore: patet, quia fiet per motum localem, & miniſterium angelorum ſecundum auctoritatem Chriſti. Matth. 24. Quinta concluſio. Reformatio corporis, & corruptio pulueris fiet in inſtanti: & in eodem inſtanti fiet animatio, ſiue vnio animæ ad corpus: patet, quia huiuſmodi

Matt. 24.

Aug. de Tri.

Matt. 24.

modi fient immediate a primo agente, qui licet poſſit agere ſucceſſiue: tamen non apparet ratio quare tunc ſucceſſiue operetur. De vnione autem animæ ad corpus dicit Scotus tria. Primum quòd fiet ſubito: tum ex parte vnientis Dei: tum ex parte vnibilis animæ, quæ eſt ſimplex non extenſa: tum ex parte corporis, cui eſt vnienda quod eſt primum animabile: non dico totum corpus comprehendendo manus, & pedes, &c. ſed voco primum animabile vt cor, quod de neceſſitate æque primo animandum eſt. Reliquæ tamen partes corporis ſimul animabuntur, ſed non ita de neceſſitate. Secundum eſt, ꝙ in eodem inſtanti, in quo fiet corporis formatio fiet animæ vnio, quia eſt diſpoſitio neceſſitans non abſolutè, ſed agentis voluntate. Tertium eſt, ꝙ formatio erit mutatio, non autem vnio, quia nõ eſt proceſſio formationis ad vnionẽ, quod ad mutationem exigitur ex 6. Phiſi. Corpus itaque non præexiſtet vnioni ſecundum durationem, ſed ſm naturam tantum. Sed dubium eſt, ſi omnes reſurgent in eodem inſtanti. ſcotus ex verbis Auguſt. ſentit quòd non. Primo enim in aduentu Domini mortui reſurgent. ſecundo viui morientur. Et tertio reſurgent. Vnde & Paulus. 1. ad Theſſa. 4. Mortui, qui in Chriſto ſunt, reſurgent primi. Deinde nos, qui vi. &c. ſi autem quæris, in quo inſtanti diei naturalis iſta fient. Dicendum, quòd neque ex ſcriptura, neque ex auctoritatibus ſanctorum habetur certitudo de illo, ſed ſecundum diſpoſitionem, & ſitum loci, in quo erit iudicium, & quo reſurrecturi transferentur: transferentur inquam, vel poſt reſurrectionem completam, vel ante per translationem puluerum collectorum. Vtrũq; enim poſſibile eſt Deo, puta quantum ad vallem Ioſaphat, vel quantum ad partem, quæ ſufficiet ad capiendum reprobos, quia electi non erunt in terra, ſed ibunt obuiam Chriſto in aera, poteſt dici ſecundum ſcotum, quòd vel in hora, in qua Chriſtus reſurrexit, vt ſit conformitas, vel in hora, qua fuit iudicatus a Pilato, vt qui male iudicatus eſt, oſtendat ſe bene iudicare, vel in hora, in qua mortuus eſt, vt oſtendat mortem ſuam eſſe cauſam noſtræ reſurrectionis. Nec eſt dicendum, quòd media nocte, ſicut aliqui dicunt, accipientes hoc ex illo Matth. 25. Media nocte clamor factus eſt. Et 1. ad Theſſa. 5. Dies Domini, ſicut fur, ita in nocte veniet. ſic enim exponendum eſt media nocte, id eſt incerta hora. Nam probabile eſt, quòd reſurgentes erunt in loco illuminato, & tempore diei artificialis ad confuſionem reproborum, & gloriam electorũ. Ad primum argumentum patet ex dictis, quomodo erit reſurrectio in inſtanti. Ad ſecundum dicendũ, ꝙ ſicut generatio quantum ad id, quod eſt formaliter eſt in inſtanti: ita dicendum de reſurrectione, ſed quantum ad motum preuium, non eſt generatio in inſtanti, & ſic nec reſurrectio, quantum ad collectionem puluerum. Ad tertium dicendum ꝙ collectio puluerum non fiet immediate a virtute diuina.

8. c. 16. — 1. Theſ. 4. — Matt. 25. — 1. Theſ. 5.

Et præterea dicendum, ꝙ cum dicit Ariſtoteles. Si tanta virtus in tanto tempore mouet maior virtus in minori tempore, & infinita in inſtanti non accipit ibi motum propriè, vt diſtinguitur contra mutationem. Et verum eſt, ꝙ virtus infinita poteſt illud mutare in inſtanti, quod non poſſet natura, niſi in tempore. Et præterea dicendum, quòd ex regula Ariſtoteles non plus habetur, niſi quod ex parte virtutis infinitæ Dei non repugnat motum fieri, vel eſſe in inſtanti: licet hoc repugnet ex natura ipſius motus ſi propriè loquamur de motu. Ad primum autem argumentum in oppoſitum, ꝙ probat reformationem corporis, & animationem non poſſe eſſe in inſtanti. Dicendum, ꝙ in eodẽ inſtanti puluis corrumpetur, & corpus reformabitur, & animabitur, & in toto tempore præcedenti puluis habebit ſuum eſſe. Et quando dicis, ꝙ eſſe pulueris eſt finitum, & determinatum, & ita habet vltimum inſtans ſibi correſpondens: ſicut & primum. Dicendum, ꝙ æuum menſurans, vel quaſi menſurans eſſe rei peemanentis ſimplex eſt & indiuiſibile, idem cũ re ipſa: & ita coexiſtit, & inſtanti tẽporis & tempori, videlicet ipſi inſtãti, in quo res illa producitꝰ, vel in quo coexiſtit res in ſuo produci & tẽpori, in quo poſtea durat & eſt. Et ſicut res finita eſt, & ſuum eſſe: ita & æuum, & ceſſat cum re ipſa in inſtanti terminatiuo illius temporis, cui coexiſtebat quando erat. Licet ergo illud tempus ſit finitum, & eſſe rei permanentis finitum, non tamen ſibi correſpondet illud vltimum inſtans terminatiuum prædicti temporis, ſed magis, ſcilicet correſpondet ſuo primo nõ eſſe poſt eſſe, in quo ſimul inſtanti id quòd generatur accipit eſſe. Ex quibus patet, quòd non oportet inſtans eſſe immediatũ inſtanti, ſed tempori. Ad confirmationem dicendum, quòd maior eſt falſa: ita enim permanens poteſt coexiſtere tẽpori, ſicut inſtanti: & ita non oportet ꝙ ſuo vltimo eſſe correſpondeat inſtans.

*Vtrum in quolibet homine reſurget totum quod fuit de veritate naturæ humanæ.*

*Scot. 4. d. 44. q. 1. Dur. 4. d. 44. q. 2. Thom. 4. d. 44. q. 3.*

## QVAESTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum in quolibet homine reſurget totũ, quod fuit de veritate naturæ humanæ in eo. Arguitur ꝙ non, Gen. 2. Tulit Deus vnam de coſtis Adæ, & ædificauit eam in mulierem: ergo vel Eua non reſurget, vel Adam non reſurget cum toto eo, quod fuit in ipſo de veritate naturę humanæ. Secundo. Idem non reſurget in diuerſis, ſed quod fuit de veritate carnis in vno poteſt eſſe nutrimentum alteri: & ſic conuerti in veritatem naturæ, igitur. Tertio. Illud quod fuit ſemen in vno per multas tranſmutationes poteſt fieri ſemen in alio: & ſic eadem materia radicaliter poterit pertinere ad naturam plurimorum etiam æqualiter, ſed in ambobus non reſurget, igitur. Quarto arguitur ſecundum

*Gen. 2.*

*Augu. i enche ridion.* cundum Auguſtinum in Enchecidion. Non oportet, ꝙ ſingula pars materiæ ad ſingulam partẽ corporis reuertatur, in qua profuit, ſicut ponit exemplum de ſtatua, quę licet repararetur eadem de materia priori liqueſacta nihil intereſſet, quę particula materiæ, cui membro ſtatuæ redderetur, ſed ſi non redditur eidem membro corporis eadem materia non reſurgit idem numero, igitur. Quinto. Non reuertetur in omnibus eadem figura, vel etiam idem color, & ſimiliter de potentijs ſenſitiuis, quæ ſunt accidentia coniuncti. Nam ad corruptionem totius corrumpuntur, & interrumpuntur in eſſe. Interruptum autem in eſſe reparari non poteſt, igitur. Contra. *Ibidẽ.* Auguſt. ibidem. Caro reſtaurabitur de toto, quo caro noſtra extiterat. Et Lucæ 21. Capillus de capite veſtro non peribit. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Scotus. Ex quo homo componitur *Luc. 21* ex corpore & anima: & anima ſemper manet eadem: oportet ſpecialiter videre de corpore organico, quomodo redit idem, quia corpus illud cõponitur ex multis partibus organicis propter multitudinẽ operationum, quarum anima eſt principium, oportet videre de identitute partium organicarũ, quæ ſunt etherogeneæ. Et quia componuntur ex partibus omogeneis, oportet videre identitatem in omogeneis: ideo oportet videre qualiter, videlicet pars omogenea: puta caro in nutritione continua maneat eadẽ, & nõ eadem. Eſt autem opinio Magiſtri, ꝙ nihil de nutrimento tranſit in veritate humanæ naturæ: ſed tantum illud eſt de veritate humanæ naturæ, quod trahitur a parentibus. Id autem idem in ſe mulplicatur, vt fiat augumentatio. Quod autem generatur ex nutrimento quaſi fomentum adhæret calori naturali ne extinguatur. Sed contra hoc arguit Scotus, quia non minus perfecta eſt vegetatiua in homine, quàm in bruto, ſed vegetatiua in bruto conuertit alimentum in ſubſtantiam aliti, igitur. Et confirmatur, quia homo generatur ita imperfectę quantitatis, ſicut brutum: & ita fit in eo deperditio continua partium, ſicut in bruto: ergo ita oportet augmentationem eſſe, & reſtaurationem deperditi, ſicut & ibi. Item ſecundum hanc viam non poſſet poni augmentatio poſſibilis in homine, niſi per miraculum, ſicut & de multiplicatione panum. Alia eſt opinio Henrici in Quolibetis, quòd caro traducta a parentibus eſt de veritate humanæ naturæ, & nutrimentum: poſtea vere tranſit in illud, quod eſt de veritate hoc modo, quia conuertitur in præexiſtens non recipiendo nouam formam, neque ſecundum totum, neque ſecundum partem: ſed tantummodo per hoc deſinente ibi forma nutrimenti ſuccedit in illa materia forma carnis præexiſtentis, patet per exemplum, quia ſic eſt de anima intellectiua, quæ de nouo perficit materiam, quæ fuit ſub forma alimenti: nec tamen ipſa in ſe eſt noua, nec ſecundum totum, nec ſecundum partem. Declaratur etiam per Ariſtotelem primo de generatione. Caro ſecundum ſpeciem augetur non *1. c. 18.*

caro ſecundum materiam: & caro ſecundum ſpeciē manet. Carō autē ſecūdum materiā fluit & refluit. Sed ſi induceretur noua forma carnis in nutritione, pari ratione deſineret in deperditione pars formæ carnis quæ præfuit: & ſic non ſolum materia carnis flueret & reflueret: ſed etiam forma quod videtur eſſe contra philoſophum. Contra hoc arguit Sco. quia forma carnis non reſpicit materiam indiuiſibiliter: ſic enim eſſet ſimplex vt anima intellectiua: ergo cum poſt nutritionem ipſa perficiat materiam alio modo extenſam: quia multo maiorem oportet, quòd ipſa ſit aliter in ſe extenſa: & tunc cū partes eius priores maneant oportet, ꝙ aliqua pars formæ ſit noua, alioquin non eſſet extenſior nunc quàm prius. Item forma non poteſt manere eadem niſi maneat informans materiam quàm prius. Dependet enim naturaliter a perfectibili quod perficit. Ad primum ergo argu. præcedentis opinionis dicendum, ꝙ anima modo inextenſibili reſpicit materiam: ideo nullam partem nouam habet per hoc quod perficit nouam partem materię: ſed oppoſitū ſequitur de forma extenſibili in materia. Ad aliud dicendum, quòd philoſophus non intelligit quòd pars ſecundum materiam fluat & refluat, id eſt, materia tantum & pars ſecundum formam maneat, id eſt, formam ſecundum ſe totam: ſed tam pars ſecundum materiam quàm pars ſecundum formam eſt pars integralis totius. Vnde vocat carnem ſecundum materiam, & carnem ſecundum ſpeciem compoſitum ex materia & forma: non autem materiam carnis & ſpeciem carnis, neque parti ſecundum ſpeciem opponitur proprie pars ſecundum materiam niſi ſicut homini viuo opponitur homo mortuus. Sic ergo eadem pars dicitur ſecundum ſpeciem quandiu manet in toto & pars ſecundū materiam quando fluit. Poteſt etiam alio modo dici, ꝙ aliqua modica pars cui non poteſt competere propria actio licet maneat in toto eſt pars ſecundum materiam: pars autem ſufficiens ad agendum eſt pars ſecundum ſpeciem. Secundo notandum quòd ſicut dicit Scotus in nutritione eſt aliqua generatio: materia enim alimenti non manet ſub forma alimenti nec ſub aliqua alia quàm ſub forma nutriti. Non eſt tamen generatio per ſe entis: ſed poteſt dici aggeneratio vel ingeneratio. In hac autem generatione tali quali forma carnis quæ inducitur in materia noua eſt. Non enim poteſt forma carnis præexiſtens de nouo perficere iſtam materiam cum ſit forma extenſa, vt dictum eſt. Pars autem adueniens per nutritionem eſt aliquo modo ſimilis parti quæ inſuit per generationem & aliquo modo diſſimilis. Similis quidem in forma ſpecifica non tantum intellectiua: ſed etiam corporeitatis, diſſimilis vero in hoc: quia quanto agens mere naturale magis continuat actionem in ſuum contrarium, tanto magis debilitatur virtus eius cum repatiatur in agendo. ergo caro primo habita ex generatione quanto magis agit in nutrimentum, tanquàm

tanquam in contrarium, tanto magis debilitat virtus eius, & ex hoc dicitur impurior caro, & per conſequens caro genita ab illa carne, quanto poſterior generatur, tanto regulariter erit impurior, quia ab impuriore genita. Eſt ergo intentio doctoris ſubtilis, quòd ad veritatem humanæ naturæ pertinet non ſolum caro traducta a parentibus, ſed etiam caro per nutrimentũ acquiſita, & non tantum partes eſſentiales, ſcilicet materia & forma, ſed etiam integrales non tantum etherogeneæ, ſed etiam omogeneę. Et breuiter quicquid vere animatur anima intellectiua vere eſt per ſe aliquid huiuſmodi animati. His pręmiſſis, ponendę ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Non quilibet homo reſurget idem totaliter quãtum ad materiã, quam prius habuit, vel quæ prius aliquando pertinuit ad veritatem humanæ naturæ in ipſo: patet, quia paruuli mortui reſurgent in quantitate, quam habuiſſent in ætate iuuenili circa triceſimum annum ſecundum Auguſtinum, ergo plus erit in eis de materia, quàm ante, & ſic non erit eadem totaliter. Item materia alimenti poſtquam conuerſum eſt in ſubſtantiam aliti, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. ſed planum eſt, quòd totalis materia nõ reuertetur in reſurgente. Cum enim homo viuens, multa alimenta in ſuam ſubſtantiam conuertat, quæ fluunt, & refluunt ſi tota illa materia reuerteretur, reſurgens eſſet multo maioris quantitatis, quàm exigat corpus humanum, vel nimię denſitatis. Nec requiritur ad hoc, ꝙ reſurgat idem numero, ꝙ pręciſe tota materia reuertatur, quę aliquando eo viuente ad ipſum pertinuit, ſicut nec ad hoc, ꝙ maneat idem homo numero viuens non requiritur, quòd maneat eadem tota materia, quæ præfuit: ſufficit ergo, quòd tantum redeat de materia illa, quantum requiritur ad perfectionem corporis humani. Secunda concluſio. Nõ reſurget homo idem totaliter quantum ad formam corporeitatis, vel mixtionis, patet iſta concluſio ex præcedenti. talis enim forma coextenditur materiæ. Tertia concluſio. Reſurget pœnitus idẽ homo quantum ad animã rõnalem: patet, quia illa eſt ſimplex, & indiuiſilbilis tam per ſe, quàm per accidẽs, & ſimpliciter incorruptibilis. Quarta concluſio. Quantũ ad naturã corporis ex materia, & forma corporeitatis conſtitutã, non reſurget pœnitus idem homo, qui prius, neq; etiã quantũ ad vnionẽ talis materiæ, & talis formę. Primũ patet, quia idẽ eſt iudiciũ de tali natura, & partibus eã conſtituentibus. Secundũ patet, quia illa vnio dicit reſpectum extrinſecũ inter partes, quæ vnio eodẽ modo reuertetᷣ eadẽ, vel nõ eadẽ ſicut partes. Quinta concluſio. Quantũ ad totã humanitatẽ, ſiue ſubſtantiã compoſitã ex corpore, & anima, licet reuertatur pœnitus eadẽ quantũ eſt ex parte animæ, nõ tñ in ſeipſa, & in rõne totius. Primũ patet ex dictis, q.a videlicet aĩa pęnit⁹ manet eadẽ. ſecundũ patet, quia variabit aliquo mõ humanitatis ẜm variationẽ corporis. Et ſimiliter põt dici, ꝙ variabitur relatio vnionis aĩæ ad corpus ex variatione

*De Ciui. Dei lib. 22. cap. 15.*

corporis terminantis. Et dato, quòd illa vnio in nullo eſſet eadem cum priori, ſed ſimpliciter noua, & alia, ſicut poſſet Deus facere reuniendo animam corpori adhuc tamen non tolleretur identitas hominis, quia iſta vnio accidens eſt, nec pertinet intrinſece ad ſubſtantiam eius. ſexta concluſio. Partes integrales hominis: tam organice, quàm non organice aliquo modo variabuntur: reuertentur tamen eadem quantum ad illud, quod ſufficiet ad perfectionem corporis humani. Patet, quia non oportet totum corpus ex iſtis conſtitutum redire idem numero penitus, quantum ad omnia, quæ aliquando pertinuerunt ad ipſum, ita oportet dicere de iſtis partibus. In beatis autem ſi partes fuerint prius deficiẽtes, vel ſuperabundãtes, ſupplebuntur, vel aptabuntur, vt ſint decentes partes corporis. Non ſic autem in reprobis, qui ſecundum multos reſurgent cum ſuis deformitatibus corporalibus, quas prius habuerunt, ex dictis ſatis ſequitur, quòd capilli vngues, & pili, ſiue pertineant intrinſece ad naturam, puta ſi ſint animati ſiue non, reparabuntur in ſuis locis conuenientibus, quantum pertinebit ad ornatum corporis ſaltem præcipue in electis. Patet etiam de potentiis intellectiuis, ꝙ reuertentur in nullo variate, ſicut & anima. De potentiis vero ſenſitiuis, & organicis idem eſt penitus dicendum ſi ſint eædem ipſi animæ; ſicut tenendum eſt ſaltem quantum ad potentias remotas. Si vero quantum ad potentias propinquas ſint accidentia coniuncti, vel etiam ipſum totum coniunctum ex potentia, & organo, quod poteſt dici potentia proxima poſſunt reuerti, ſicut dictum eſt de toto coniuncto, & ſecundum aliquos meliorabuntur. Septima concluſio. Accidens reuertetur idem, ſicut & ſubiectum, quodcunque ſit illud, patet quia idem eſt iudicium penitus de ipſo quãtum ad hoc, ſicut & de natura ſubiecti. Eſt tamen aduertendum, ꝙ nullum accidens vergens ad indecentiam reſurget in beatis; ſed accidentia decentia dabuntur eis. Econtrario vero erit in damnatis. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ illa coſta non fuit de veritate naturæ in Adam, ſed erat ſibi ſuperflua quo ad ſuppoſitum, licet neceſſaria quo ad intentionem naturæ.

Ad ſecundum dicendum, ꝙ nunquam fuit, nec erit vſque ad finem mundi aliquid æque de veritate naturæ in duobus ſuppoſitis, & ideo reſurget in vno, in quo magis fuit de veritate, vel quia in ipſo prius, vel quia magis de intentione naturæ. Si autem omnino contendatur, ꝙ ſimpliciter, & æqualiter fuit de veritate naturæ vtriuſque. Dicendum, ꝙ reſurget in illo, in quo prius fuit illa pars animata, vt dicit Auguſtinus. In alio autem ſupplebitur, vel de partibus aliis quæ fuerunt ſui corporis in ſucceſſione vitæ ſuæ per nutritionẽ. Vel ſi tales partes non ſufficiant qui de nihilo omnia fecit ſupplebit vnde voluerit. Ad tertium dicendum, ꝙ ſi talis caſus contingeret, ꝙ tamen non videtur credendum, tunc tale ſemen reſurget in primo. Ad quartum dicendum, ꝙ non eſt ſimilis ratio de toto, & parte, quia primo intenditur

tenditur reſtauratio eiuſdem totius, non ſic autem partis maxime, quæ non eſt principalis ſine cuius identitate poteſt totum eſſe idem. De parte autem principali dicendum, ſicut de toto dictum eſt. Ad quintum dicendum, ꝙ argumentum concludit contra illos, qui ponunt corruptum, vel interruptum idem reparari non poſſe, ſed oppoſitum dictum eſt ſupra. Et ſi dicas, ꝙ potentia generatiua fruſtra repararetur, quia nunquam habebit ſuum actum. Dicendum, ꝙ non fruſtra, ſed ad perfectionem naturæ, vel ſuppoſiti cuius eſt.

Finis primæ partis.

## SEQVITVR SECVNDA PARS.

*Vtrum iudicium vniuerſale ſit futurum.*

*Scot.4. diſtinct.47. q.1. Dur.4.d.47.q.1. Thom.4.d.47.q.1.*

### QVAESTIO PRIMA.

SVPERIVS in prima parte huius tractatus determinatum eſt de quibuſdam antecedentibus iudicium. Nunc in hac parte dicendum eſt de ipſo iudicio, & ipſum concomitantibus. Vbi quæritur. Vtrum iudicium vniuerſale ſit futurum. Arguitur, ꝙ nō, quia dicitur Iohannis.xii. Nunc iudicium eſt mundi. Et Naum.i. Non iudicabit dominus bis in idipſum. Et Auguſtinus ad Eſicium. In quo, quem inuenerit vltimus dies eius, in eo inueniet eum vltimus ſeculi dies. Cum ergo iudicium vniuſcuiuſque ſit quando moritur, ſequitur, ꝙ nullum aliud iudicium expectatur. Secundo. Fruſtra ſit iudicium poſt executionem ſententiæ, ſed damnati erunt damnati ante finem ſeculi, & beati: beati: ergo tunc fruſtra iudicium fieret. Tertio, ſi iudicium vniuerſale ſit futurum, ſequitur, ꝙ ibi omnes iudicabuntur: ſed hoc eſt falſum, quia multi iudicabunt, vt apoſtoli, ſicut eis promiſit Chriſtus. Math.xix. Et ſimiliter de quolibet vere fideli dicit Chriſtus. Et in iudicium non venit. Et de malis dicitur, ꝙ non reſurgunt impij in iudicio. Quarto. Si vniuerſale iudicium ſit futurum, aut erit in tempore, vel in inſtanti. Non primum, quia cum ſit ibi futura diſceptatio vocalis de operibus ſingulorum oporteret nimium tempus apponi. Rurſus tunc ceſſabit motus cœli, & per conſequens tempus. Nec in inſtanti, quia cum ſit ibi futura prolatio vocalis multorum verborum non erit niſi cum motu: & motus non poteſt eſſe in inſtanti. Contra Iohel.iii. Adducam omnes gentes in vallem Ioſaphat, & diſceptabo cum eis.

Primo notandum ſecundū Scotum, quòd iudicium large poteſt accipi pro quacunque noticia certa, & hoc modo dicimus ꝙ omnis potentia apprehenſiua, ſiue ſenſitiua, ſiue intellectiua eſt iudicatiua de ſuo obiecto.

Io. xii. Naū.i

Math. 19.

Ioel.3.

cto. Alio modo dicitur iudicium certa apprehenſio intellectualis quæcunque, & hoc modo diffinitiua cognitio de aliquo poteſt dici iudicium de quiditate eius. Alio modo magis proprie dicitur iudicium noticia alicuius complexi ſiue illud ſit principium, ſiue ſit concluſio, ſiue ſpeculatiuum, ſiue practicum. Alio modo magis ſtricte dicitur iudicium ſententia efficax de vero complexo agibili in particulari penes aliquem iuxta merita, vel demerita ſua, reddendo ſibi præmium, vel pœnam. Dicitur autem iudicium ſententia determinata, quia non eſt iudicium proprie indifferens ad vtranque partem. Dicitur autem ſententia efficax, in quo includitur, quòd pertinet ad habentem poteſtatem, & includit dictamen determinatum rationis practicæ, & connotat voluntatem efficacem, & determinatam ad faciendum ſecundum tale dictamen. Secundo notandum, quòd iudicium, ſic proprie ſumptum diuiditur in iudicium approbatiuum, & condemnatiuum. Et vtraque adhuc ſubdiuidi poteſt. Primum in iudicium premiatiuum pro bono merito, & in iudicium liberatiuum a malo ſi inueniatur ille, qui iudicatur innocens. Aliud ſimiliter ſubdiuiditur in iudiciũ condemnatiuum, quod eſt inflictiuum pœnæ pro demerito, & in iudicium remotiuum, ſiue ablatiuum, quo priuatur aliquis bono prahabito, quando inuenitur indignus. Vera autem ſunt illa, quæ dicta ſunt de iuſto, & perfecto iudicio: ſed bene poteſt eſſe peruerſum, & iniuſtum iudicium, quod non habet omnes conditiones prædictas, licet aliquas habeat. Tertio notandum, quòd iudicare dicitur aliquis multipliciter. Primo principaliter, & auctoritate ſuprema, & ſimpliciter eminente. Secundo modo auctoritate ſubdelegata, ſicut iudex ſubditus iudici principali. Tertio modo aſſiſtenter, ſicut aſſiſtentes iudici in eminentia, & honore in loco iudicii. Quarto modo approbatiue, ſicut omnes audientes ſententiam iudicis, & approbantes eam. His præmiſſis, ponendæ ſunt nouem concluſiones. Prima eſt. Finaliter erit de facto iudicium generale omnium bonorum, & malorum. Hæc concluſio demonſtrari non poteſt efficaciter. Tum quia eſt quoddam futurum contingens, dependens ex libertate diuinæ voluntatis. Tum quia ſi eſſet demonſtrabile, hoc præcipue videretur ex diuina iuſtitia, quæ nullum malum relinquit impunitum, nec aliquod bonum irremuneratum, ſed iſta ratio non cogit. Non enim oportet neceſſario diuinam iuſtitiam ſic manifeſtari, ſicut ponitur manifeſtanda in illo iudicio. Nec etiam eſt neceſſarium abſolute; quòd Deus aliquem remuneret quantumcunque bonum, vel puniat quantumcunque malum. Poteſt, tamẽ concluſio probabiliter perſuaderi. Tum quia congruum eſt omnibus manifeſtari diuinam iuſtitiam in iuſta ſegregatione malorum a bonis. Tum quia congruum eſt, quòd ſententia tanti iudicis non ſit priuata, ſed publica, tanquam irreprehenſibilis, & æquiſſima, & ita non

ſufficit

ſufficit iudicium particulare, & vniuſcuiuſque. Tum quia congruum eſt, vt boni qui timuerunt diuinam iuſticiam coram omnibus reportent laudem, & gloriam: mali vero confuſionē. Secunda concluſio. Solus Deus iudicabit primo modo, vel Chriſtus inquantum Deus: patet, quia ſolius diuinæ iuſtitiæ ſententia eſt efficax de premiatione bonorum, & punitione malorum, & ſolus poteſt ponere iſta in effectu. Non poteſt ergo dici, quòd Chriſtus ſecundum formam ſerui iſto modo habeat iudicare, ſicut nec ſecundum formam ſerui principaliter damnatur iudicātis. Iudicabit tamen in forma ſerui, quia non deponet humanitatem quando iudicabit. Tertia concluſio. Chriſtus homo ſecundum formam ſerui ſubautentice, & quaſi commiſſarie iudicabit, patet per illud Iohann. v. Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis eſt.

*Io. 5.*

Quarta concluſio. Apoſtoli iudicabunt tertio modo, quaſi aſſiſtentes iudici ad ſolemnitatem iudicii, patet per illud Mat. xix. Sedebitis ſuper ſedes duodecim iudi. &c. Quinta concluſio. Iudicabunt omnes electi approbatiue, & forte etiam reprobi approbando, videlicet ſententiā iudicis, quòd ſit iuſta, & recta. Inter reprobos autem aliqui iudicabūt alios comparatiue, quia eos reputabunt, & oſtendent dignos grauioribus ſuppliciis, quàm ſeipſos, & hoc etiam modo iudicabunt iuſti. Vnde dicit Chriſtus, Math. xii. Regina auſtri ſurget in iudicio, &c. Et ſimiliter de Niniuitis. ſed dubium eſt quomodo ſinguli ſingulos iudicabunt modo prædicto, cum ad hoc videatur neceſſarium ſingulos diſtincte cognoſcere conſcientias ſingulorum. Dici poteſt, quòd virtute diuina poterit fieri, quòd intellectus cuiuslibet diſtincte cognoſcat perſonas merita, aut demerita ſingulorum, & hoc per plures actus correſpondentes illis diuerſis obiectis. Tales enim actus plures non ſunt ad inuicem repugnantes, & poſſunt ſimul cauſari, & ſtare virtute diuina in intellectu cuiuslibet, licet non per virtutem naturæ, & tunc hoc erit miraculoſum, quòd quilibet ſecundum hunc modum omnia prædicta cognoſcat in inſtanti, licet talis notitia durare non poſſit per longum tempus. Si dicas, quòd pari ratione poſſent poni actus infiniti ſimul in quolibet intellectu. Dicit Iohannes de Baſſo, quòd in hoc non uidet repugnantiam quin poſſit hoc fieri virtute diuina, non obſtante finitate intenſiua intellectus creati, quæ ad tot extenſiuè in recipiendo ſe poteſt extendere, licet non in cauſando. Aliter tamen dici poteſt, quòd non oportet ſi intellectus poteſt multos actus finitos recipere, quòd propter hoc ponat infinitos, ſed hoc repugnat ex finitate capacitatis intellectus, licet non propter aliquam incompoſſibilitatem actuum, quia nullam habent. Sexta concluſio. Omnes, excepto ſolo Deo, aliquo modo iudicabuntur; patet, quia omnes ordinabuntur ad premium, vel ad pœnam. Nec eſt inconueniens dicere, ꝙ Chriſtus ſecundum ꝙ hō a ſeipſo, inquantū eſt

*Math. 19.*

*Math. 12.*

eſt Deus iudicetur. Si dicas, quòd paruuli non iudicabuntur, quia non habent merita, vel demerita. Dicendum, quòd ad pœnam ſenſus non iudicabuntur paruuli damnati, ſed ad pœnam damni. Ad premiũ vero vitæ beatæ non iudicabuntur ſaluati ex merito proprio, ſed ex merito Chriſti eis applicato, vel per fidem parẽtum, vel per aliquod ſacramentũ quod ipſi ſuſceperunt. Aduertendum eſt autem, quòd licet omnes aliquo modo iudicentur, tamen a Gregorio ponuntur quatuor ordines in iudicio. Quidã enim non iudicabantur, & ſaluabuntur, ſicut perfecti electi, & angeli boni & paruuli ſaluati, quia in eis non fuerunt mala, de quibus ſit diſceptandum. Alii non iudicabuntur, & damnabuntur, ſicut illi qui nõ habuerunt fidem, nec per conſequens aliqua bona. Cũ illis enim non erit diſceptatio præuia. Alii iudicabuntur quantum ad diſceptationem, & ſaluabuntur, ſicut illi electi, ſicut dicit Chriſtus. Eſuriui, & dediſtis mihi. &c. cum quibus diſceptabit ſuper operibus miſericordię, quę fecerunt. Alii vero iudicabuntur & damnabuntur, ſicut illi cum quibus diſceptabit ſuper operibus miſericordiæ, quæ non fecerunt. ſeptima concluſio. Chriſtus non apparebit damnatis in forma glorioſa diuinitatis, ita ꝙ ipſam videant, licet poſſet eis apparere ſecundum diuinam eſſentiam abſtractiuè, ita quòd haberent immediatam notitiam abſtractiuam: De diuina eſſentia primum patet, quia tunc eſſent formaliter beati. Notitia enim intuitiua, & immediata eſt formaliter beatitudo, ſicut inferius apparebit. Secundum patet, quia quæcunque notitia intellectiua abſtractiua nõ eſt formaliter beatifica: & poſſet hoc cedere in malum damnatorum, vt ſcirent qualis obiecti viſionem, & fruitionem perpetuam perdiderũt. Non eſt tamen veriſimile, quòd de facto ſic immediate abſtractiue oſtendatur damnatis diuinitas. Octaua concluſio. Veriſimile eſt, ꝙ damnati intelligent diuinã eſſentiam abſtractiue mediate tamen, ſicut etiam intelligimus modo per effectus. Ad talem enim imperfectam notitiam non ſequitur neceſſario fruitio, ſeu delectatio, immo nec ad notitiam intuitiuam non neceſſario ſequitur fruitio, licet ſit nata ſequi, ſed abſolute loquendo virtute diuina fieri poteſt, vt Deus videretur, & videns non frueretur eo, vt alias dictum fuit. Nona concluſio. Reprobis apparebit Chriſtus in forma glorioſa corporis humani: patet per Magiſtrum in iiii.d.xlviii.dicẽtem. Forma filii humana cunctis in iudicio apparebit non infirma, ſed glorioſa. Hoc autem non erit ad bonum eorum, ſed ad malum, & turbationem, ſicut turbatur aliquis, quando videt iudicem venire ad condemnandum eum. Electis autem apparebit Chriſtus in vtraque forma glorioſa, ſicut amicis ſuis ad eorum conſolationem. Ad primum argumẽtum dicendum, quòd iudicium, de quo loquitur Chriſtus, erat ad electionem Sathanæ. Vnde ibi ſequitur. Nunc princeps mundi huius eiicietur foras. Tunc enim ſententiabatur diabolum expellendum per paſſionem Chriſti. Præter ea dicendum, quòd vnuſquiſque

*Mora. lib. 26.*

*Io. 12.*

quiſque, vt perſona priuata reci pit ſuum particulare iudicium in termino viæ: ſed inquantum eſt pars familiæ deputatæ pro au la, vel familiæ deputatæ pro carcere iudicabitur cum aliis in finali iudicio. Ad ſecundum dicendum, quòd non quilibet recipit completè pœnam, vel premium in termino viæ, quia vel tantum ſecundum animam quãtum ad homines, vel etiam imperfecte quantum ad pęnam, vel gloriam quæ augebuntur in ſpiritibus electis, vel reprobis in finali iudicio. Ad tertium patet ex dictis. Et præterea dicendum, quòd illud verbum in iudicium non venit: loquitur de iudicio condemnationis. Et illud pſalm. Non reſurgunt impii in iudicio: intelligitur de reſurrectione ad vitam beatam. Ad quartum dici poteſt, quòd iudicium quantũ ad diſceptationem vocalem, & prolationem vocalem ſententiæ, ſi tamen talia ſint in illo iudicio non erit in inſtanti: ſed erit in tempore ſatis breui. Nec diſceptabitur ſuceeſſiue cum quolibet, ſed ſimul omnibus bonis, & ſimul cum omnibus malis, & poſt ea ſententia proferetur. Et cum dicis motus cœli non erit ergo nec tempus. Dicendum, ꝙ verum eſt de tempore communi, ſed de tempore proprio, & in trinſeco motui prolationis vocis poterit eſſe, & erit tempus: Si autem non ſit ibi diſceptatio vocalis, nec prolatio ſententiæ vocalis, ſed mentalis tantum, tunc non oportet, quòd iſta fiant in tempore, ſed in inſtanti.

*Vtrum in iudicio ceſſabit motus corporum cœleſtium.*

*Sco. 4. diſtinct. 45. q. 2. Duran. 4. d. 48. q. 3.*

## QVAESTIO II.

Secundo quæritur. Vtrum in iudicio, vel circa iudiciũ ceſſabit motus corporum cœleſtium. Arguitur quòd non, quia Gene. i. dicitur de luminaribus. Fiant luminaria. &c. Et ſequitur. Et ſint in ſigna & tempora, & dies, & annos. Et ad hunc finem videntur facta: ſed illud haberi non poteſt ſine motu eorum: igitur. Secundo. Gene. viii. Cunctis diebus terræ æſtas, & hyems nox, & dies non requieſcent. Tertio. Tunc non erit vniuerſum imperfectius, quàm modo, ſed motus pertinet ad perfectionem corporum cęleſtium alias fruſtra mouerentur. Et præterea motus magis pertinet ad perfectionem, quàm quies, quæ non eſt niſi quædam priuatio motus. Quarto. Nullum perpetuum eſt violentũ, primo de cœlo, ſed quies cœli eſt violenta, quia motus cœli eſt naturalis ſecundum Commentatorem. ii. phyſicorum: ergo non ceſſabit motus cœli ex tunc, & deinceps in perpetuum. Quinto. ix. Methaphyſicæ dicit philoſophus. Non eſt metuendum ne cœlum. & ſol, & aſtra aliquando ſtent, & probat, quia nullus motus aliquando ceſſat, cuius motor non fatigatur, nec laborat in mouendo. Contra eſt Magiſter dicens. Tunc non erit viciſſitudo diei, & noctis. Et probat per illud Zachar. xiiij. Erit dies vna, quæ nota eſt domino, non dies, neque nox. Notandum, quòd opinio philoſophorũ fuit, quòd motus corporum cœleſtiũ nec

*Gen. 1.* *Gen. 8.* *4. d. 48 q. 3.* *Zac. 14*

nec ceſſare poteſt, nec vnquam de facto ceſſabit. Ad hoc probandum adducuntur multæ rationes, quarum vna eſt. In ſempiternis non eſt potentia contradictionis ſecundum philoſophum.
T.c. 15. xi. Methaphiſice, ſed cœlum eſt ſempiternum, ergo in ipſo non eſt potentia contradictionis ad moueri, & non moueri, ergo nō poteſt non moueri. Sed contra hoc arguitur. Agens liberum libertate contradictionis, ſicut mouet, ita poteſt non mouere: ſed intelligentia ſic libere mouet cœlum, quia per voluntatem liberam. igitur. Item ille motus ceſſare poteſt in mobili, qui nō eſt ei naturalis, ſed motus cœli non eſt ei naturalis, quod patet, quia cœlum non habet inclinationem determinatam ex natura ſua ad ſic moueri. Tum, quia omnis motus, qui eſt ſecundum naturalem inclinationem mobilis reſpicit aliquid pro per ſe termino, quo adepto ceſſat motus naturaliter. Et mobile naturaliter quieſcens ſub termino violenter recedit ab eo, ſicut patet, & ita ſequeretur, quòd cœlum frequenter quieſceret naturaliter, & frequenter moueretur violenter, quod eſt inconueniens. Tum, quia ſequeretur, ꝙ ſimul, & ſemel moueretur naturaliter, & violenter. Nam in ſuo motu circulari ſimul acceditur ad idem, & receditur ab eodem, ſed hoc eſt impoſſibile, ergo motus cœli non eſt naturalis, nec tamen eſt violentus, quia non eſt contra inclinationem ſuam naturalem. Cœlum ergo, quantum eſt de ſe, indifferens eſt ad moueri, & non moueri. Ad argumentum autem pro opinione philoſophorum dicendum, ꝙ in perpetuis bene eſt potentia contradictionis, & contingenter reducibilis ad actum, vel potens carere actu. Auctoritas autem philoſophi poteſt exponi, ꝙ in eis non eſt potentia contradictionis ad formam ſubſtantialem, & priuationem eius, tunc enim eſſent corruptibilia: ſed ratio non concludit de formis accidentalibus. Et ſimiliter exponendum eſt illud tertii Phiſicorum. In perpetuis non differunt eſſe, & poſſe, hoc enim verum eſt de eſſe ſubſtantiali. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt motus corporum cœleſtium poteſt ceſſare, & de facto aliquando ceſſabit, videlicet in iudicio finali, vel ante, & per conſequens etiam tempus, quod eſt paſſio primi motus. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars vero magis tenetur ex ſcriptura, & auctoritatibus ſanctorum, quàm ex ratione efficaci. Adducitur tamen vna congruentia, quia aliquando complebitur numerus electorum, ad quorum generationem ordinatur a Deo motus cœli, ceſſabit autem non naturaliter, ſed a cauſa libera, videlicet ex imperio Dei. Secunda concluſio. Ceſſante motu cœli, ſol & luna ſtabunt in eodem ſitu in quo creati ſunt, comparando eos ad inuicem, videlicet ſol in oriente, & luna in occidente. Hoc dicit expreſſe Iſidorus in gloſa ſuper illud Iſaiæ. xl. Non occidet vltra ſol tuus. Et hoc ponit Magiſter in. iiii. diſtinctio. xlviii. Tertia concluſio. Sol & Luna non ſtabunt in illo ſitu, in quo creati ſunt per comparationem ad alia cœleſtia corpora: patet, quia non omnia corpora

corpora cœleſtia ſtabunt in eodem ſitu, in quo creata ſunt, vt dicunt aliqui, quod probatur de octaua ſphera, quæ ſecundum Ptolomeum non poteſt reuerti ad eundem ſitum, in quo creata fuit ante triginta ſex millia annorum a ſua creatione, non eſt autem probabile, quòd mundus ſit tãdiu duraturus cum iam ſimus in fine ſæculorum ſecundum Apoſtolum. Et in temporibus nouiſſimis. Sed tamen, ſicut dicit Iohannes de Baſſo, dictum illud de octaua ſphera non cogit, quia licet non poſſit per motum ſuum reuerti ad eundem ſitum, niſi in triginta ſex millibus annis, tamen virtute diuina mutatione quadam inſtantanea reduci poſſet ad eundem ſitum in quo creata fuit. Et ſimiliter dici poteſt de aliis corporibus cœleſtibus. Quarta concluſio. Ceſſatio motus corporum cœleſtium non eſt cauſa ſufficiens ceſſationis omniũ motuum, & mutationum in iſtis inferioribus. probatur, quia poſito actiuo perfecto, & paſſiuo diſpoſito ſufficienter approximato non impeditis, poteſt ſequi actio, ſed ceſſante motu cœli poſſunt iſta poni reſpectu multorum motuum, vel mutationũ. Motus enim cœli non eſt forma actiua, ſed paſſio quædam de genere paſſionis. Nec requiritur etiam nunc de facto ad motum, vel mutationem iſtorum inferiorum, ſicut principium per ſe motus, vel mutationis, ſed ad alternatiotionem influentiarum corporum cœleſtium in hæc inferiora ſecundum diuerſos ſitus, & aſpectus, ſed poſt iudicium habebitur aliqualis ſitus, & aſpectus corporum cœleſtium ad inferiora iſta, licet ceſſauerit eorum motus, ideo poterit haberi actio, vel alteratio, ſeu mutatio iſtorum inferiorum. Manebit enim virtus actiua corporum cœleſtium, & virtutes paſſiuę iſtorum inferiorum. Item probari poteſt concluſio per ſcripturam, quia Ioſue. x. habetur, quòd ad preces Ioſue Sol ſtetit, & Luna non eſt mota, & per conſequens etiam probabile eſt, ꝙ tota machina cœleſtis ſteterit, & non ſit mota. Alioquin enim tota fuiſſet deordinata in motibus ſuis poſtea, & tamen planum eſt, ꝙ Ioſue, & populus Iſrael contra inimicos dimicauit, & non ceſſauerunt actiones, vel paſſiones elementorum. Præterea dicit Auguſtinus libro decimo de ciuitate Dei, quòd ceſſante motu cœli, adhuc rota figuli a figulo moueretur. Item articulus Pariſienſis dicit. Error eſt dicere, ꝙ ceſſante motu cœli, ignis non poſſet agere in ſtupam. Dicendum igitur, quòd poſſent eſſe motus, & mutationes in iſtis inferioribus, ceſſante motu cœli, niſi Deus influentiam ſuam ſuſpenderet, & dicendum, quòd ipſam ſubſtrahet poſt iudicium, ne vnum elementum ſic agat in aliud, vel corrumpat. Et ſimiliter de corporibus damnatorum, nec poteſt aſſignari alius modus dicendi, qui non patiatur multas calumnias. Et ſi inſtetur, quia motus cœli eſt eſſentialiter primus, & menſura aliorum. Dicendum, quòd motus cœli non eſt eſſentialiter primus, immo accidentaliter, & contingenter, quia ſine ipſo poſſent alii motus eſſe, & ſimiliter non

eſt

eſt aliorum menſura neceſſaria in eſſendo, licet aliquo modo habeat rationem menſurę, eo ꝙ eſt vniformior, & velocior. Sicut etiam vlna reſpectu panni, qui tamen non dependet ab vlna in eſſendo: non enim quælibet menſura talis eſt, vt ab ipſa eſſentialiter dependeat menſuratum, ſed menſura prima, quæ Deus eſt bene eſt talis. Ad primum argumentum dicendum, quòd nō eſt finis principalis, quòd ſint luminaria in dies, & annos. &c. ſed eſt finis ſub fine pro tempore, ſcilicet vitæ mortalis. Ad ſecundū dicendum eodem modo, vel aliter cunctis diebus terræ, id eſt cunctis diebus vitæ æternę hominis. Ad tertium dicendum, ꝙ motus non eſt niſi perfectio ſecundum quid ipſius cœli. Vnde quies perpetua ē ſibi maior perfectio, nec mouetur nunc cęlum propter aliquam perfectionem intrinſecam completiuam ſui: ſed tamen perfectio vniuerſi pro ſtatu iſto magis requirit cœlum moueri propter ſtatum corruptibilium. Pręterea dicendum, licet accipiendo quietem præciſe, vt dicit carentiam motus, ſit imperfectior, eo quòd poſitiuum, vt ſic eſt perfectius priuatiuo: tamen in quiete eſt aliquod ſubſtractū, ſcilicet identitas, & vniformitas in eſſe, quod eſt ſimpliciter perfectius, quàm ſit illud poſitiuum in motu, ſcilicet aliter, & aliter ſe habere. Ad quartum dicendum, quòd ceſſatio motus cœli non erit violenta, quia motus cœli non eſt naturalis eo modo quo naturale opponitur violento, ſed ex parte agentis eſt voluntarius: ex parte autem paſſi eſt neuter. Eſt tamen in cœlo quędam habilitas ad motum circularem, eo quòd eſt ſphericę figuræ, ſed iſta habilitas non ſufficit ad naturalitatem, ſed tantummodo ad non violentiam. Ad quintum dicendum, quòd Ariſtoteles nihil ſciuit de fine mundi, & putauit intelligentiam de neceſſitate mouere cœlum, & non contingenter & libere. Et quia vlterius intelligentia non fatigatur, nec laborat in mouendo, ideo non timuit cœlum aliquādo quieſcere.

*Vtrum ignis conflagrationis præcedat iudicium, vel ſequatur.*

*Scot. 4. d. 47. q. 2.*

## QVAESTIO TERTIA.

TErtio quæritur. Vtrum ignis conflagrationis pręcedat iudicium, vel ſequatur? Arg. ꝙ non præcedet, quia dicit Aug. ꝙ conflagratio erit poſt iudiciū. Secundo. Cōſtat ſecundum quod dicitur primæ ad Theſ. iiii. quòd dominus inueniet multos viuos, *De ci. Dei li. 20.* ſed non poſſent viuere in illo igne. igitur. Contra. dicit pſal. Ignis ante ipſum præcedet. Primo notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. in. iiii. d. xlvii. Conflagratio iſta, vel purgatio per conflagrationem, quæ prędicitur in multis auctoritatibus, & præcipue in ſecunda epiſtola Petri. c. iii. Cœli ardentes ſoluentur, & elementa *2. Pet. 3.* ignis ardore tabeſcent. Multipliciter eſt poſſibilis Deo, videlicet omnimodo, qui non includit contradictionem. Et poteſt eſſe, ꝙ ſit aliquis ignis de nouo creatus magnæ, vel paruæ quantitatis, & ꝙ ſit ſimul in aliqua tota latitudine ſupra terram, & non vbique

que, niſi per motum circa terrã. Dicit aũt Bon. allegans Auguſtinũ ꝙ ignis iſte fiet mundanorum igniũ conflagratione, ſicut factũ eſt diluuium aquarum inundatione. Sicut ergo in diluuio non fuerunt nouæ aquæ creatæ, ſed eędẽ multiplicatę operante adiutorio ſuperiorum corporum per quæ facta eſt eleuatio vaporum: ſic etiam credendum eſt, ꝙ non ſolum ignis qui eſt in ſphera ſua: ſed omnes ignes qui in terra & ſuper terram ſunt cõcurrent ad illam cõflagrationem ſicut videtur velle Aug. Et ſi inſtetur quòd nihil purgat ſeipſum, ergo cum ignis ſit pars mundi ſequitur, ꝙ mundus nõ purgabitur per ignẽ. Dicendum ſecundum Sco. quòd ignis ſemper manet purus in ſe puritate naturali, quia ſemper eſt ſummæ actiuus. Et præterea iſta impuritas de infectione ex peccatis hominum non aſcendit ad ſpheram ignis. Iſta autẽ purgatio ſiue depuratio ponitur ſiẽda propter impuritatẽ aeris contractam ex peccatis hominum.

4.d.47 Secundo notandum, ꝙ ſicut di. Bon. Si loquamur de ignium cõflagratione quantum ad inchoationem. Dicendum ꝙ eſt a virtute ſuper naturam, ꝙ enim ignis ſit, agat nouo & inſolito modo cætera conſumendo & ſic multiplicando hoc non eſſet niſi aliqua virtus noua aſſiſteret: quantum autem ad progreſſum: qui eſt purgare vrere ſubtiliare. Dicendum ꝙ hoc eſt a virtute naturali. Tertio notandum ꝙ ſicut di. glo. ſuper illud Malac. iij. Purgabit filios Leui. Duos ignes legimus futuros. Vnum qui purgabit electos & pręcedet iudicium. Alterum qui reprobos cruciabit ſecundum hanc gloſam dicendũ, ꝙ ſiue dicantur duo ignes quantum ad ſubſtantiam ſiue duo ratione effectuum. Dicendum ꝙ eſt futurus ignis ad electorũ probationẽ quia debet vnuiſcuiuſque opus probari & purgari in ignẽ vt totaliter ſiſtantur mundati in conſpectu Dei, & hic præcedet faciem iudicis purgando amicos & inflammando in circuitu inimicos. Eſt etiã ignis futurus ad purgationem mundi & purgabit & deinceps reprobos cruciabit. His præmiſſis ponenda eſt talis concluſio. Aliquis ignis præcedet iudicium patet ex dictis. Itẽ Iſa. vlt. Dominus in igne veniet: ſed aduentus eius eſt ante iudicium. igitur. Ad primum arg. patet ex dictis. Ad ſecũdum dicendum ꝙ ignis ille erit ad purgationem electorum & non ad conſumptionem. Et ideo ſicut tres pueri in camino ignis ardentis diuina virtute ſunt illeſi ſic fiet in illo igne qui eos purgabit.

Finis ſecundæ partis.

## SEQVITVR TERTIA PARS.

*IN præcedentibus dictum eſt primo, de quibuſdam iudicium antecedentibus in prima parte huius tractatus. Et deinde de iudicio & ipſum concomitantibus in ſecunda. Nunc reſtat in hac tertia parte tractare de quibuſdam iudicium conſequentibus. Vbi ſunt tria principaliter conſideranda. Primum eſt mundi innouatio. Secundum eſt reproborum punitio. Tertium eſt electorum remuneratio.*

*Vtrum mundi innouatio ſit futura poſt iudicium.*

*Tho.4. d.47. q.3.*

CIrca primum quæritur. Vtrum mundi innouatio ſit futura poſt iudicium. Arguitur primo quòd non, quia nihil eſt futurum, niſi quòd aliquando fuit ſaltem ſecundũ ſpeciem, ſecundum illud Eccleſiaſtes primo. (*Eccl.1.*) Quid eſt, quòd eſt ipſum, quod fuit, & idipſum, quod eſt futurum. Sed mundus nunquam aliam diſpoſitionẽ habuit quàm nũc habet, ergo nunquàm innouabitur. Secundo. Diſpoſitio, quæ nunc ineſt rebus eſt naturalis, ergo ſi tranſmutaretur in aliam diſpoſitionem illa erit innaturalis, ſed quod eſt innaturale non poteſt eſſe perpetuũ, vt patet in primo de cœlo, ergo illa diſpoſitio nouitatis, quãdoq; ab ipſo mundo amouebitur, & ita erit ponere circulationem quandam in mundo, ſicut Empedocles, & Origenes poſuerũt. Tertio. Matth. 24. (*Matt. 24.*) Cœlum & terra tranſibunt, ſed terra eſt ſtabiliſſimum elemẽtum, ergo & alia elementa tranſibunt, quod autẽ tranſit non innouatur, igitur. Si dicas, quòd terra tranſit, & alia elementa, non quantum ad ſubſtantiam, ſed quantum ad figuram, ſicut dicitur prime ad Cor. 7. (*1.Co.7.*) Præterit figura mundi huius. Tunc ergo cum figura reſpiciat quantitatem, & diſpoſitionem partium videtur quòd alterius figuræ erit vniuerſum, quod eſt inconueniens. Contra. (*De Eccleſiaſ. dogma. lib. 1.*) Dicit Auguſtinus. Elementa non dicimus abolenda, ſed in melius commutanda. Et Eſa. 65. (*Eſa.65*) Ecce ego creo cœlos nouos, & terram nouam, & non erunt in memoria priora. Et Apoca. 21. (*Apoc. 21.*) Vidi cœlum nouum, & terram nouam. Primum enim cœlum, & prima terra abijt. Notandum, q; ſicut dicit Thoma in 4. (*Tho.4.*) Omnia corporalia propter hominem eſſe facta creduntur, & ſunt ei ſubiecta ſeruiunt autem homini dupliciter. Vno modo ad ſuſtentationem corporalis vitæ. Alio modo ad perfectionem cognitionis diuinæ inquantum per ea, quæ facta ſunt inuiſibilia Dei conſpiciũtur. Primo autem miniſterio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, quoniam habebit corpus omnino incorruptibile. Secundo etiam miniſterio non indigebit homo quantum ad cognitionẽ intellectiuã, quia tali cognitione ſancti Deum videbunt immediate per eſſentiam, ad quam viſionem oculus carnis attingere non poteſt: & ideo vt ſibi ſolatium congruens de viſione deitatis præbeatur inſpicient diuinitatem in ſuis effectibus corporalibus, & præcipue in carne Chriſti, & poſt hoc in corporibus beatorum, & deinde in omnibus alijs corporibus: & ideo oportebit vt etiam alia corpora influentiam maiorem ſuſcipiant a diuina bonitate, non quidem variantem ſpeciem, ſed addentẽ cuiuſdam gloriæ perfectionem. Et hoc erit mundi innouatio: vnde ſimul mundus innouabitur, & homo glorificabitur. Corpora itaque cœleſtia ſic innouabuntur, quòd meliorabuntur quantum ad claritatem, iuxta quod dicitur Eſaiæ 30. (*Eſa.30*) Erit lux Lune ſicut lumen Solis. Et lumen

men Solis ſeptupliciter, ſicut lumen ſeptem dierum. Omnia autem elementa claritate quadam veſtientur, non tamen ęqualiter, ſed ſecundum ſuum modum. Dicitur enim, quòd terra erit in ſuperficie peruia, ſicut vitrum, aqua ſicut criſtalus: aer vt cœlum: ignis, vt luminaria cœli. Animalia vero, & plante, & mineralia, & omnia corpora mixta corrumpentur omnino, ideo nō innouabuntur. Ad illam enim innouationem nihil ordinari pōterit, niſi quod habet ordinem ad incorruptionem. Cum enim huiuſmodi innouatio fiat propter hominem, oportet ꝙ conformetur innouationi hominis. Homo autem innouabitur tranſeundo de ſtatu corruptionis in incorruptionē, & in ſtatum perpetuæ quietis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Conueniens erit mundum innouari: patet, quia conueniens eſt habitationem habitantibus congruere, ſed mundus factus eſt, vt ſit habitatio hominis: ipſe autem homo innouabitur, igitur & mundus. Secunda concluſio. Corpora cœleſtia & elementaria innouabuntur quantum ad qualitates, ſed non ſecundum ſubſtantiam. Prima pars patet ex dictis. Secunda pars patet, quia ſubſtātia eorum erit eadem non recipiens magis, aut minus. Tertia concluſio. Plante & animalia bruta, non innouabuntur, patet ex dictis. Et ſi arguatur, quia plante & animalia pertinent ad ornatum terræ. Dicit Bonauentura, quòd non ſunt ad ornatum terræ principaliter, ſed ad hominis obſequium pro vita præſenti, nec ſunt ad Dei laudem, neque ad vniuerſi perfectionem, niſi ſecundum ſtatum corruptibilem, & variabilem. Ad primum argumentum dicendum, ꝙ ſalomon ibi loquitur de curſu naturaliū, vt patet ex hoc, quod ſubditur, nihil ſub ſole nouum. Illa vero, quæ ad ſtatum gloriæ pertinent non ſubſunt ſoli. Ad ſecūdum dicendum, ꝙ illa diſpoſitio nouitatis non erit naturalis, nec tamen contra naturam, ſed ſupra naturam, & erit ab agente perpetuo, quod eam perpetuo conſeruabit. Ad tertium dicendū, quòd figura dicitur tripliciter, vt ponit Bonauentura vno modo diſpoſitio excluſione linearum, & hæc non perit quātum ad terram, quia omnino erit orbicularis, ſecundo modo dicitur figura exterior rei ſpecies, ſiue pulchritudo: & hæc tranſibit ſicut dicitur in gloſa. Tertio modo dicitur fictio, vel fragilitas a fingo, fingis, vt vaſa figuli, & ſic etiam tranſibit non ſubſtantia, ſed ipſa fragilitas.

*Vtrum damnati cruciabuntur igne infernali.*

*Scot. 4. d. 44. q. 3. Dur. 4. d. 48. q. 1.*

Circa ſecundū ſuperius propoſitum in hac tertia parte, videlicet circa reproborum punitionem. Primo quæritur. Vtrum corpora damnatorum poſt iudicium cruciabuntur igne infernali? Arguitur quòd non, quia dicit Philoſophus. Omnis paſſio magis facta abijcit a ſubſtantia: ergo ſi cruciarentur continue ab illo igne tandem omnino conſume- *Ethic. lib. 6.*

 rentur,

rentur; quod eſt contra illud
*Iob.20.* Iob.20. Luet homo quæcunque
*Matt. 25.* ipſe fecit, nec tamen conſumetur. Contra. Matth.25. dicit Iudex damnatis, ſiue damnandis. Ite maledicti in ignem æternum. Primo notandum, quòd immutatio corporis animati ab igne, poteſt intelligi dupliciter, vna realis, & alia intentionalis
*4.d.44* ſecundum Scotum. Realis immutatio dicitur, quæ terminatur ad formam realẽ eo modo, quo forma realis diſtinguitur contra intentionalem, ſicut albedo, vel calor dicitur forma realis, non autem ſpecies, vel intentio caloris, vel albedinis in medio, vel in organo. Immutatio vero intentionalis dicitur, quæ terminatur ad formam intentionalem, cuiuſmodi eſt ſpecies rei ſenſibilis, vel actus ſentiendi. Ignis igitur circa corpus ſenſitiuum habet immutationẽ realem, cum ipſum realiter calefacit: & immutationẽ intentionalem, cum immutat ſenſum, vel organum, vel totum coniunctum ex ſenſu & organo ad ſpeciem caloris, & ante ſenſationem, & ad talem immutationẽ improportionatam bonæ diſpoſitioni ſentientis ſequitur dolor in appetitu ſenſitiuo. ſecundo notandum, quòd iſtæ duæ immutationes differunt, quia poſſunt eſſe ſine ſeinuicem: patet, quia ignis realiter calefacit lignum, ſed non immutat intentionaliter. Et ſecundum aliquos in beatis erunt immutationes intentionales ſecundum ſenſum, ſed non reales. Et apparet in nobis, quòd oculus frequenter immutatur intentionaliter a calore, ſed nũquàm realiter. ſecundo apparet differentia iſta, quia quando ſe concomitantur vna poteſt eſſe valde intenſa, & alia valde remiſſa, vel econuerſo: patet. Si quis habeat manum multum infrigidatam, & ponat eam iuxta ignem, licet immutatio realis ſit modica tamen intenſe dolet, & affligitur ſenſibiliter, & ſic immutatio intentionalis eſt intenſa. Tertio hoc patet, quia immutatio realis, frequenter eſt vniuoca. Intentionalis vero ſemper eſt æquiuoca. Quarto: Quia realis nunquàm cauſat dolorem ſine intentionali: patet in ligno calefacto, ſed intentionalis bene ſine reali, ſicut patet cum aliquis frequenter dolet ſuper aliquo triſti viſo, licet realiter non immutetur ab illo. Tertio notandum, quòd ſecundum Scotum probabilius videtur poſt iudicium ponere ſolam immutationem intentionalem, licet vtraque poſſit poni, cum ſit ibi tam ſuſceptiuum, quàm cauſa actiua vtriuſque. ſed tamen intentionalis ſufficit ad cauſandum dolorẽ in appetitu ſenſitiuo, ſiue reali. Nec eſt veriſimile, quòd Deus velit multiplicare miracula circa damnatos ſine neceſſitate. Eſſet autem miraculum ſi poneretur immutatio realis, quæ non eſſet corporis conſumptiua. Præterea ſecundum ſcripturam. Ab aquis niuium tranſibunt ad calorem nimium. *Iob.24* Et licet ſecundum ſuperficiem literæ ſaluaretur afflictionum varietas ex calore, & frigore, ponendo immutationem realem, tamen non poſſet ſaluari, quomodo paterentur ſimul, & in ſummo a contrarijs,

trarijs, niſi ponendo ſolam immutationẽ intentionalem, quia contraria non ſunt ſimul compoſſibilia in ſummo in eſſe reali, ſed bene eorum ſpecies in eſſe intentionali. Dicit tamen Scotus, quòd non eſt omnino certa ratio ad negandum ibi immutationem realem. Poſſet enim Deus coagere igni ad inducendum calorem realem in corpus, qui tamen non eſſet formaliter repugnans qualitati illius complexionis, & tunc eſſet miraculum in hoc, quòd non coagit in totum effectum, in quẽ poſſet ignis. Poſſet etiam Deus coagere igni ad illum ſummum calorem incompoſſibilem, & tũc deſtrueretur illa mixtio proportionata, nec tamen deſtrueretur vita Deo per miraculum eam conſeruante. Vtrum autem ſit poſſibile Deo calorem induci in ſummo, & tamen qualitatem mixtionis ſtare in eodem non eſt ita notum eo, quòd videretur formaliter repugnare, ſicut medium, & extremum. Poteſt autem argui non eſſe ibi ſolam mutationem intentionalem, ſed etiam realem, quia ſenſus beati ſi eſſet in illo igne intentionaliter immutaretur, & tamen non doleret appetitus eius ſenſitiuus. Item operatio cuiuslibet potentiæ eſt ſibi delectabilis, quia perfectio eius ergo ſenſatio ſine immutatione reali non eſt doloroſa. Item appetitus ſenſitiuus non eſt, niſi propter naturam, ergo nihil eſt ſibi diſconueniens, niſi quia eſt diſconueniens naturæ, ſed naturæ non eſt diſconueniens immutatio intentionalis tantum, ſed realis. Ad primum dicendum, quòd appetitus ſenſitiuus beati eſt totaliter quietatus, & completus delectatione ſenſibili: delectatio autem excellens excludit triſtitiam quancunque, vt dicitur 7. Ethicorum, ideo in appetitu beati nullus dolor cauſari poteſt. Vel dicendum, quòd prohiberetur paſſio doloris ex ſtatu ſuæ impaſſibilitatis, ſi tamen ſuis naturalibus relinqueretur, ita doleret, ſicut damnatus ſi vehementer immutaretur. Ad ſecundum dicendum, quòd operatio potentię circa obiectum improportionatum, & diſconueniens, non eſt delectabilis appetitui, ſed ad ipſam naturaliter ſequitur triſtitia. Ad tertium dicendum, quòd talis immutatio intentionalis bene eſt diſconueniens naturę ſecundum ſenſum, & appetitum ſenſitiuum, nec oportet, quòd omne diſconueniens naturæ ſit primo immediate ſibi diſconueniens, prout diſtinguitur a ſenſu, vel appetitu. His pręmiſſis, ponenda eſt talis concluſio, Corpora damnatorum patientur ab igne paſſione afflictiua, ſed non neceſſario per immutationẽ realem. Prima pars eſt certa ex fide. Vnde Matth. 13. Exhibunt angeli, & ſeparabunt malos de medio iuſtorum, & mittent eos in caminum ignis ibi erit fletus & ſtridor dẽtium. ſecunda pars patet ex dictis. Ad argumentum etiam patet ex dictis.

*Ethicor. lib. 7.*

*Matt. 13.*

*Vtrum damnati appetant non eſſe.*

*Scot. 4. d. 50. q. 1. & 2. Tho. in addit. ad 3. p. q. 89. ar. 3. Dur. 4. d. 50. q. 2.*

Secundo quæritur. Vtrum damnati appetant non eſſe. Argu. primo quòd non poſſunt appetere non eſſe quia non eſſe non habet rationem obiecti reſpectu voluntatis, non enim habet rationem boni immo tollit totam rationem boni. igitur. Secundo. Quicunque neceſſario appetit beatitudinem & eſſe in quiete neceſſario appetit eſſe & ſic non poteſt appetere non eſſe: ſed omnis creatura rationalis eſt huiuſmodi. igitur. Et confirmatur quia priuatio non appetitur niſi ratione habitus. Si ergo damnatus appetit non eſſe hoc eſt quia appetit eſſe, & ita ſimul appetit eſſe & non eſſe, quod eſt contradictio. Tertio: Sicut nolle ſe habet ad ſummum bonum, ita velle ſe habet ad ſummum malum, ſed non poteſt quis nolle ſummum bonum. ergo etiam non poteſt quis velle ſummum malum & miſeriam: ſumma autem miſeria eſt non eſſe, igitur. Contra Apoca. ix. Deſiderabunt mori & fugiet mors ab eis. ſed mors terminatur ad non eſſe. igitur. Primo notandum quòd præſens quæſtio non intelligitur de appetitu naturali quia de tali planum eſt, quòd non eſſe appeti non poteſt: ſed tantum modo bonum & perfectio appetentis: non eſſe autem non eſt per ſe bonum nec perfectio appetentis: neque etiam ſtare poteſt cum tali appetitu, immo deſtruit ipſam potentiam appetentem & totale ſuum eſſe. Sed intelligitur quæſtio de appetere quod eſt actus elicitus voluntatis. quod quidem appetere proprie dicitur velle & actus liber. Secundo notandum, quòd miſeria eſt duplex, ſcilicet culpæ quæ non eſt aliud quàm ipſa culpa, & miſeria pœnæ quæ non eſt aliud quàm pœna. Dicunt ergo aliqui ſicut Richar. quòd propter fugam pœnæ non poſſunt damnati appetere non eſſe ſecundum rectam rationem quia maius malum non debet eligi ad vitandum minus malum. Nam ſecundum rectam rationem de duobus malis minus malum eſt eligendum ſed non eſſe eſt maius malum quàm miſeria pœnæ quia plus adimit de bono: igitur. Item ſecundum rectam rationem non poteſt eligi carentia maioris perfectionis ad vitandum carentiam minoris: ſed non eſſe eſt carentia maxime perfectionis in entibus. Nam ſecundum Dionyſium eſſe præciſe acceptum eſt nobiliſſimum in ente: pœna autem dicit carentiam minoris perfectionis; puta perfectionis accidentalis: igitur. De miſeria autem culpæ ſunt duæ opiniones. Prima eſt eiuſdem Richar. di. quòd propter miſeriam culpæ vitandam nullus debet appetere non eſſe: & probat eiſdem rationibus. Alia autem eſt opinio quòd quilibet tenetur citius eligere non eſſe quàm eſſe in miſeria culpæ. Tum quia quilibet tenetur magis Deum diligere quàm ſe: ergo tenetur magis fugere quod eſt contra Deum quàm quod eſt contra ſe: malum autem culpæ eſt contra Deum: igitur.

*Apo. 9* · *4. d. 50 q. 4.*

tur. Tum, quia culpa eſt maius malum, quàm non eſſe. Eſt. n. carentia boni debiti: non eſſe autẽ eſt carentia boni non debiti. Tũ quia malum culpæ eſt malũ ſimpliciter, quia contrariatur bono ſimpliciter. Non eſſe vero eſt tñ huic malum. ſ. illi quod non eſt: igitur. Ad hoc etiam videtur eſſe auctoritas Chriſti loquentis de Iuda. Bonum erat ei ſi natus non fuiſſet homo ille. Sed iſtæ rationes, vt di. Sco. non cogunt. Tum quia concludunt etiam de miſeriis pœnæ, ſicut culpæ & econuerſo. Vnde ad primam reſponderi põt, ꝙ culpa non eſt eodem modo contra Deum quõ non eſſe eſt cõtra hominem: per culpam. n. non deſtruitur Deus. Cum autẽ dicitur, ꝙ quilibet magis tenetur prędigere illud quod eſt contra ſeipſum, quàm contra Deum: hoc eſt intelligendum ſi illud ſit vniformiter contra Deum, ſicut aliud contra ſeipſum. Ad ſecundam poteſt dici, ꝙ cum dicitur maius malum eſſe magis fugiendum, hoc debet intelligi cæteris paribus. Præterea ſi quæcunque negatio boni dicatur malum nõ eſſe eſt maius malum, quàm culpa, quia negatio maioris boni, puta eſſe totalis. Culpa vero eſt negatio alicuius boni accidentalis. Si vero non quæcunq; negatio boni dicatur malum, ſed negatio in ſubiecto cum conſtantia ſubiecti ſic non eſſe non eſt malum. & tamen plus adimitur de bono per non eſſe, quàm per culpam. Et ita adhuc ratio probat, quòd non eſſe ſit eligibilius, quàm culpa. Ad aliam dici poteſt, quòd non eſſe eſt maius malum ſimpliciter, quàm culpa accipiendo malum pro eo, quòd adimit bonum, quia adimit totum bonum eſſe ſimpliciter. Culpa vero adimit tantum bonum accidentale, vel ſecundum quid. Et ſi dicas, quòd malum culpæ eſt cõtra honorem Dei. Dicit Scot. ꝙ honor ille nõ eſt aliquid in Deo, ſed in homine, quia eſt bonum, quod debet ineſſe homini. Honor enim eſt in honorante, & nõ in honorato. Propter culpam ergo peius eſt nobis, ſed non poteſt eſſe peius Deo, neque etiam vniuerſo, niſi tantũmodo in hac parte. Ad verbum autem Saluatoris dicendum, quod ſi referatur ad malum culpæ, verum eſt, quòd Iudas debuit habere electionem magis, vt nõ eſſet, quàm ſic continuo, & perpetuo viueret in malo culpę. Si autem intelligatur de malo pœnæ, tunc gloſatur, quòd Chriſtus non dixit, ꝙ melius eſſet ei ſi non eſſet, ſed ſi natus non fuiſſet, immo ſi in vtero mortuus fuiſſet, hoc melius ei fuiſſet. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Scot. Voluntas creata comparari poteſt ad non eſſe tripliciter. Primo, vt ſit cauſa ſui non eſſe, ſicut eſt cauſa culpæ: & ſic quæſtio nulla eſt. Si quæratur. An propter culpam vitandam debeat aliquis velle nõ eſſe, quia voluntas non poteſt ſe annihilare. Secundo, ꝙ ſit cauſa ſuæ annihilationis quantum in ſe eſt hoc eſt velle non eſſe ſi poſſet ſe annihilare, & ſic etiam quæſtio nulla eſt, quia maximum peccatum poſt odium Dei eſt velle non eſſe. Tertio, ꝙ non habeat nolle ad ſuſtinere ſi Deus inferat: immo velit non contradicere magis, quàm in culpa, & offenſa Dei eſſe, & manere. His prę miſſis, ponendæ ſunt quattuor con-

concluſiones. Prima eſt. Non eſt appetendum non eſſe propter miſeriam pœnæ vitandam, patet ſecundum Sco. quia nullus ſecundum rectam rationem poteſt eligere non eſſe, niſi propter fugam alicuius alterius, quod eſt ſimpliciter magis nolendum, quàm non eſſe: ſed pœna non eſt ſimpliciter magis nolenda, quàm non eſſe: igitur. Minor probatur, quia pœna habet rationem iuſti: non eſſe vero non, quia nihil habet de ratione entis. Item nullus ſecundum rectam rationem poteſt appetere contra inclinationem appetitus naturalis conſonam diuinæ voluntati, ſed inclinatio recta appetitus naturalis eſt ad eſſe, & eſt conformis diuinæ voluntati. Vnde dicit philoſophus. ii. de anima, quòd hæc eſt intentio totius naturæ conſeruare ipſum eſſe: igitur. Aliter etiam probata eſt iſta concluſio per rationes ſuperius poſitas pro prima opinione, ſed tamen illæ rationes non concludunt. Poſſet enim dici ad illas, ꝙ non eſſe non habet rationem mali: malum enim cum ſit priuatio ponit conſtantiam ſubiecti. Nec valet ſi dicas eſſe eſt bonum, ergo non eſſe eſt malũ. Non enim ſequitur, quia vtrunque tam bonum, quàm malum dicit, vel ſupponit aliquid poſitiuum. Cum etiam dicitur illud, quòd plus adimit de bono eſt magis malum. Hoc verum eſt ſuppoſita conſtantia ſubiecti alioquin non habetur ratio mali. Difficile etiam eſt videre quomodo eſſe ſit nobiliſſimum in ente niſi forte intelligatur de eſſe ſubſtantiali comparato ad eſſe accidentale, nõ autem comparando ad perfectiones ſubſtantiales ſuper additas. Secunda concluſio. Magis deberet homo appetere non eſſe, quàm velle peccare: probat Sco. quia quilibet ſecundum rectam rationem tenetur peccatum vitare in quocunque caſu, ergo ſiue debeat viuere, ſiue non, ſemper tenetur non velle peccare, & ita debet præeligere ſecundum rectam rationem a Deo annihilari, vel non eſſe quàm peccare. Tertia concluſio. Damnati de facto non appetunt non eſſe propter culpam vitandam, patet, quia non diſplicet eis culpa inquantum culpa eſt Dei offēſiua, ſed ſemper odiũt Deum, & ſibi inuident: iuxta illud pſal. Superbia eorum, qui te oderunt aſcendit ſemper. Diſplicet tamen eis culpa inquantum eſt materia vermis, & remorſus conſcientiæ, qui eſt alde grauis pœna. Quarta concluſio. Probabile eſt, ꝙ damnati appetant non eſſe ad vitandam miſeriam pœnæ: probat Scot. quia non eſſe non eſt malum. Sicut enim ab æterno non fuit malum, ſic nec non eſſe poſt eſſe. Sed pœna miſeriæ eſt ſimpliciter mala, & ideo ſimpliciter nolenda, quia eſt contra appetitum naturalem. Non eſſe autem non eſt per ſe obiectum commodi. Vnde dicit Sco. ſi mihi daretur optio ego eligerem potius non eſſe ſimpliciter, quàm in tanta miſeria eſſe. Et ſi obiiciatur, quia aliquis maxime odit oppoſitum eius, quod maxime diligit, ſed quilibet maxime diligit eſſe, ergo maxime fugit eius oppoſitum, ſcilicet non eſſe loquendo de affectione commodi. Dicendum ſecundum Sco. ꝙ maior eſt

falſa

falſa loquendo de oppoſito contradictorio, quemadmodum nõ eſſe opponitur eſſe, licet ſit vera loquendo de oppoſito contrariæ. Contradictorium enim non habet rationem formalem odibilis. Ad primum argumentum dicendum concedendo, ꝙ non eſſe non eſt bonũ, nec verum, nec apparens. Licet tamen non eſſe non ſit ſimpliciter, & ſecundum ſe volibile: bene tamen ſecundum quid, & in caſu inquantum excludit miſeriam culpæ, aut pęnæ. Ad ſecundum dicendum, ꝙ damnati naturaliter appetunt beatitudinem neceſſario, non autem actu elicito neceſſario appetunt. Appetitus autem naturalis de ipſo eſſe non repugnat actui elicito de oppoſito ipſius eſſe puta de non eſſe; quem quidem actum elicitum habent damnati. Aliter dici poteſt, ꝙ appetunt actu elicito beatitudinem: appetitu tamen conditionato: puta ſi poſſent eam habere, quia conſtat eis, ꝙ nunquam habebunt eam: talis autem appetitus conditionatus non repugnat appetitui quem habent de non eſſe. Et per hoc patet ad confirmationem, quia non eſt impoſſibile ſimul appetere eſſe, & non eſſe modis prædictis. Ad tertium dicendum, ꝙ ſicut ſummum bonum poteſt non appeti inquantum poteſt habere rationem apparentis mali, vt patet de damnatis, qui odiunt Deum. Ita etiam non eſſe poteſt appeti pro quanto poteſt apparere bonum, vel in re ſicut apparet damnatis, vel ſecundum rationem, ſicut apparet iuſtis appetentibus non eſſe ad vitandum culpam. Vel dicetur, ꝙ non eſſe eſt appetibile: etiam dato, ꝙ non videatur bonum ex eo, ꝙ eſt incompoſſibile malo.

*Vtrum pœna omnium damnatorum ſit æqualis.*

*Scot. 4. d. 50. q. 4.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum ſit æqualis pœna omnium damnatorum. Arguitur, ꝙ ſic, quia pœna eſſentialis omnium eſt pœna damni, quæ eſt carentia diuinæ viſionis, ſed carentia eſt priuatio, quæ non recipit magis, & minus: igitur. Secundo. Ignis inferni eſt idem reſpectu omnium. & agit in quemlibet damnatum ſecundum vltimum ſuæ potentię cum agat naturaliter: igitur. Tertio. Si eſſet maioritas in pœna, tunc maior pœna eſſet peior, ſed hoc videtur falſum, quia omnis pœna eſt iuſta, & omne iuſtum bonum. Contra. Apocalipſis. xviii. quantum glorificauit ſe, & in deliciis fuit tantum date illi tormentum, & luctum. Notandum, ꝙ duplex eſt æqualitas: vt di. Sco. in iiii. diſt. vlti. Vna eſt æqualitas quantitatis, quæ videlicet eſt inter duas quãtitates molis, vel virtutis quarũ neutra excedit aliam. Alia eſt æqualitas proportionis, quę eſt inter duas quantitates molis, vel perfectionis, quarum licet vna excedat aliam: tamen proportionaliter, ſecundum habitudinem ad alias duas. Ita, quòd ſit talis proportio vnius ad vnam illarum, qualis alterius ad alteram, quomodo dicimus,

dicimus, quòd inter quattuor, & duo, & ſex, & tria eſt æqualitas proportionis. Et ſimiliter poteſt declarari de quantitatibus continuis, quarum vna ſit duorum pedum, altera trium comparatis ad alias duas, quarum vna ſit quattuor pedum, & alia ſex. Non eſt autem hic quæſtio de ęqualitate ſecundum durationem, quia de illa planum eſt, quòd omniũ damnatorum pœna erit æqualis a parte poſt, durabit enim perpetuo in quolibet reprobo pœna ſua. Secundo notandum, quòd duplex eſt damnatorum pęna in genere. Vna eſt pœna damni, videlicet carentia diuinæ viſionis, & fruitionis beatifice. Alia eſt pœna ſenſus, qui eſt dolor poſitiuus ſiue triſticia, quam ſuſtinent ſiue ſit ſpiritualis, ſiue corporalis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. In damnatis non eſt æqualis pœna damni ſecundum quantitatem, probat Sco. quia penſanda eſt quantitas priuationis ex quantitate habitus oppoſiti, ſed carentia diuinæ viſionis, & fruitionis priuat in vno maiorem, & perfectiorem gloria, quòd in alio. Nã vnus ſi fuiſſet ſaluatus habuiſſet maiorem, quàm alius: igitur &c. Vbi etiam eſt aduertendum, quòd pœna damni non ſolum nominat carentiam diuinę viſionis, & fruitionis, ſed eſt carentia cuiuſcunque boni conuenientis apti ineſſe. Dicit tamẽ Johan. de Baſſo, quòd probabilius videtur poſſe dici, quòd pœna damni non ſolum priuat gloriam ſub illa gradu ſub quo alicui infuiſſet ſi meruiſſet, ſed ſub omni gradu poſſibili ſibi ineſſe. Quælibet enim creatura ratio-nalis capax eſt ſummæ gloriæ, quæ poteſt inueniri in ſubiecto, ideo pœna carentiæ in quolibet damnato priuat æqualem gloriam. Et ſic pœna carentiæ penſando eam ex habitu oppoſito in omnibus eſt æqualis ſecundum quantitatem: æqualitas autem proportionis non habet hic locum. Secunda concluſio. Pęna ſenſus ſiue ſit ſpiritualis, ſiue corporalis non poteſt poni æqualis ſecundum quantitatem intenſiuam, ſed tantum ſecundum proportionem, & correſpondentiam ad merita ipſorum. Prima pars patet, quia vbi eſt grauior culpa ibi grauior pœna: iuxta illud pars. Reddes vnicuique iuxta opera ſua. Certũ autem eſt, quòd in damnatis non eſt æqualitas culparum. ſecunda pars patet, quia quanto culpa excedit culpam, tanto pœna pœnam: vbique tamen puniendo citra condtraictum. Tertia conclu. Pœna vermis erit inęqualis, patet ſecundum Sco. quia pœna eſt quædam triſticia, & continuus remorſus conſcientiæ, ſed quicunque minori peccato peccauit minus triſtatur inquantum tollit minus bonum commodi. Vnde licet iſti ſint æquales in naturalibus inæquales: tamen ſunt in conatu voluntatis ad peccandum. Quarta concluſio. Pœna ignis non erit æqualis in damnatis, patet per Aug. lib. de. ci. Dei dicentem. Licet ignis æqualiter ardeat, non tamen æquali moleſtia cruciat. Dubium tamen eſt an pœna ignis in ſe ſit inæqualis vel an ex diſpoſitione diuina erit tantum inæqualitas afflictionis in diuerſis. Ad primum argu. dicendum, quòd licet priuatio

uatio in ſe ſit æqualis in hoc, quòd negat habitum in ſe, eſt tamen inæqualis ratione maliciæ, & ratione maioris boni conuenientis iſti quo priuatur. Vel poteſt dici, quòd pœna damni includit aliquid poſitiuum, ſcilicet inuoluntarium, & hoc inæqualiter. Ad ſecundum dicendum, quòd inæqualitas non eſt accipienda ex parte ignis, ſed ex inęqualitate demeritorum, & principaliter ex cauſa effectiua affligente: videlicet ex Deo, qui cooperatur igni ad maiorem afflictionem, ſecundum exigentiam maioris culpæ. Et ſi forte ignis non poſſit in tantam, & tam vehementem immutationem, quantam exigit culpa, tunc ignis cooperatur Deo ad illum gradum in quem poteſt & Deus per ſeipſum immediate ſuperaddit vlteriorem gradum. Ad tertium dicendum, quòd quilibet daret libenter partem ſuam de iſto bono: vnde licet ſimpliciter ſit maius bonum: eſt tamen ſimpliciter malum huic. Sic enim ſecundum iuſtitiam diſtributiuam maius bonum ſimpliciter huic non datur, quia ſicut ſecundum bonũ honeſtum redditur maius commodum, ita ſecundum inhoneſtum redditur maius incommodum, & contra affectionem commodi pœna.

*Vtrum damnati velint ſe peccaſſe.*

*Sco. 4. diſtinct. 50. q. 1. Bon. 4. d. 50. q. 1.*

## QVAESTIO IIII.

Quarto queritur. Vtrum damnati velint ſe peccaſſe? Arguitur ꝙ ſic, quia dicit Aug. in de fide ad Petrum, quòd bonam voluntatem nullatenus habere poterunt: ſed nolle peccaſſe eſt bonæ voluntatis: igitur. Secundo. Voluntas hominis poſt mortem eſt inuertibilis: ergo non poteſt pęnitere de malis a ſe cõmiſſis. Tertio. Dicit Bernar. in canticis. Damnatus ſemper vult iniquitatem ſuam quam fecit. Contra. Sapien. v. dicitur. de damnatis intra ſe pœnitentiam agentes. *Sap. 5.* Notandum ſecundum Bon. in iiii. diſt. l. quòd mala voluntas dicitur dupliciter, ſcilicet ſecundum actum, & habitum, timor autem ſeruilis in damnatis non aufert habitum malæ voluntatis, ſed aufert actum, quod patet, quia ſi ſperaretur impunitas vellet damnatus peccare, puta luxuriari. Nolunt, ergo peccaſſe, nec etiam peccare, non quia peccatum eis diſplicetat, quia iniuſtum, ſed quia eis diſplicet pœna iuſta, & ideo adhuc in eis viuit voluntas peccandi. His præmiſſis, ponenda eſt talis conclu. Damnati non habent nolitionẽ peccati, ſiue pœnitentiam per ſe, licet bene per accidens. Primum patet, quia non triſtantur de peccato inquantum eſt peccatum. Secundum patet, quia peccatum odiunt ratione alicuius adiuncti videlicet ratione pœnæ quam ſuſtinent. Ad primum argumentum, patet reſponſio ex dictis. Ad ſecundum dicendum ſecundum Bonauenturam, quòd poſt mortem voluntas eſt inuertibilis ſecundum habitum, in quo eſt plena verſio, ſed tamen eſt vertibilis ſecundum actuum. Vel dicendum ſecundum Thomam, quòd ſine aliqua verſione voluntatis contingit.

contingit, quòd damnati pœniteant de peccatis, non quia hoc refugiunt in peccatis, quod prius appetierunt, ſed aliquid aliud, ſcilicet pœnam. Ad tertium patet ex dictis.

*Vtrum damnati mallent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos beatos.*

*Thom. 4. d. 50. q. 5.*

## QVAESTIO QVINTA.

Qvinto quæritur. Vtrum damnati malent omnes eſſe damnatos, quàm aliquos

*Luc. 16.* beatos. Ar. ꝙ nõ, quia Luc. xvj. de diuite, quòd rogabat pro fratribus ne venirent in locum tormentorum. Secundo. Damnati habent affectiones naturales, quod patet, quia impiiſſimi hominum diligunt ſibi proximos, ſed in præſenti ſi pater miſer habet filium miſerum non lætatur, ſed magis triſtatur de tali ſocietate, ergo ſic eſt in inferno. Tertio. Damnati non deſiderant augmentum ſuæ pœnæ, ſed ſi plures damnarentur, maior eſſet eorum pœna, igitur. Contra, ſuper il-

*Eſa. 14.* lud Eſa. xiiij. Surrexerunt de ſoliis. Dicit glo. ſ. Solatium eſt malorum multos habere ſocios pœnarum. Notandum, quòd ſicut dicit Bonauen. iiij. licet in damnatis remittantur aliquo modo affectiones libidinoſæ delectationem habentes annexam propter pœnarum magnitudinem, tamẽ affectiones, in quibus eſt pœnalitas vigorantur. Vnde licet ceſſet actualiter affectus luxuriandi, &

*dom.* dominandi, tamen intenditur affectus, ſiue furor impatientiæ, & liuor inuidiæ. Vehementer ergo triſtantur de gloria electorum, ideo vellent nullos eſſe beatos, immo omnes eſſe miſeros. Et quia nec ipſi ad beatitudinẽ pertingere poſſunt, nec alios poſſunt a ſtatu beatitudinis amouere, ideo in ſeipſis vehementer tabeſcunt, & confunduntur. Hoc præmiſſo, ponenda eſt talis concluſio. Generaliter loquendo damnati malent omnes eſſe miſeros, quàm ipſis exiſtentibus miſeris aliquos eſſe beatos, patet ſatis ex dictis. Ad primum ar. di. ꝙ quamuis in generali vellent omnes eſſe miſeros, tamen quia ſpecialius habent aliquorum amorem naturalem, & priuatum nollent ipſos damnari aliis exiſtentibus in gloria, quia minus inuident propinquis, & maior eorum eſſet pœna, ſi propinqui damnarentur & alii ſaluarentur: & inde eſt, quòd diues petiit fratres ſuos à damnatione eripi. Sciebat enim, quòd aliqui eriperentur, ſed tamen maluiſſet cum fratribus ſuis omnes alios damnari. Ad ſecundum dicendum, ꝙ nullos ita naturaliter diligunt, quin vellent eos eſſe damnatos hoc pacto, quia nulli eſſent beati. Ad tertium dicendum, quòd quamuis de damnatorum multitudine pœna ſingulorum augeatur, tamen tantum ſuperexcreſcet odium, & inuidia, quòd magis eligent torqueri cum multis, quàm paucis. Et præterea, vt dicit Bonauen. multa volunt impij, quæ ſi obtinerent eſſent miſeriores.

*Vtrum in inferno damnatorum ſint tenebræ corporales, & ſpirituales.*

*Tho. 4. d. 50. q. 3.*

## QVAESTIO VI.

SExto quęritur. Vtrum in inferno damnatorum ſint tenebrę corporales, & ſpirituales. Ar. ꝙ non. Primo de corporalibus, quia boni videbunt alios bonos ad gloriam ſuam: ergo etiam ſimiliter mali debent inuicē confundi; ergo debent ſe inuicem videre, quod non poteſt eſſe ſine lumine. Secundo arguitur de tenebris ſpiritualibus, quia reprobi habent multorum cognitionem naturalem, ſed nec pœna nec culpa debet bona naturæ omnino deſtruere, ergo eſt in eis aliqua cognitio, & ita lux ſpiritualis, & non tenebræ. Contra. quantum ad primum. Ligatis manibus, & pedibus, proiicite eū in tenebras exteriores. Super quo Gregorius. Si illi lucē haberent, qui repelluntur in tenebras exteriores mitti, nequaquam dicerentur. Et quantum ad ſecundum ſic arguitur, quia ceco vbicunq; eſt tenebra eſt, ſed damnati ſunt omnino excecati per maliciam. Excecauit eos malitia eorum. Primo notandum, quòd Iſidorus dicit, ignem gehennę habere lucem ad aliquid, & ad aliquid non habere. Lucebit enim ad deſolationem, non vt habeant vnde gaudeant. Ad quod intelligendum notandum ſecundū Bonauent. in iiij. diſtin. vlt. ꝙ ignis eſt in triplici differentia. Eſt enim ignis purus, vt eſt in propria materia, & eſt ignis incorporatus, vt eſt in materia aliena, vt in terra, vel aere, & eſt ignis non tantum incorporatus, ſed etiam permixtus vt ſulphureus & fumoſus. Primus eſt lux, & pure lucet, & abundanter. Secundus eſt ignis, carbo, & flamma: hic autem lucet, & tenebram expellit. Tertius eſt ignis fumoſus, & talis eſt tenebroſus, & iſte erit in inferno. Præterea notandum, quòd lux illuminat oculum ad videndum, aut ergo ad videndum delectabilia, vel ad videndum indifferentia, vel ad videndum triſtitia, & horribilia. Dicit ergo Bon. ꝙ primo, & ſecundo modo non erit in inferno illuminatio, ſed tertio modo tantum. Secundo notandum, ꝙ ſicut dicit Bon. vbi ſupra. Sicut eſt triplex actus lucis corporalis, ſcilicet manifeſtare, dirigere, & delectare, ſic etiam in luce ſpirituali: quantum igitur ad primum actum damnati non erunt omnino extra lucem, quia aliqua erunt eis manifeſta, ſed illa ſola, quæ faciunt ad cumulum pœnæ: quantum vero ad ſecundum actum erunt omnino extra lucem, quia non poterunt dirigi: erunt enim extra viam, & tempus, & locum bene agendi: quantum autem ad tertium actum, qui eſt delectare, erunt ſimiliter omnino extra lucem, quia nihil cognoſcent actu in quo delectentur. Erunt enim omnino abſorpti a magnitudine pœnarum, ita vt non liceat eis cogitare aliqua delectabilia. His præmiſſis, ponendæ ſunt duæ concluſiones. Prima eſt. In inferno ſunt tenebræ corporales: patet ſatis ex dictis. Item ſic probatur. Dulce eſt lumen delectabile, ſed damnatis eſt oīs delectatio auferenda.

*Math. 22.*

*Sap. 2.*

auferenda: igitur. Secunda concluſio quantum ad directionem, & delectationem damnati ſunt omnino extra lucem, & in tenebris licet non quantum ad manifeſtationem: patet ex dictis. Ad primum argumentum patet ſatis ex dictis. Ad ſecundum dicendum, quòd illa cognitio naturalis non erit in eis niſi pro quanto faciet ad ipſorum cruciatum, quemadmodum & peccatorum ſuorum rememoratio.

*Vtrum beatitudo conſiſtat in operatione.*

*Scot. 4. d. 49. q. 1. & 2.*

## QVAESTIO I.

Circa tertium ſuperius in hac tertia parte propoſitum, videlicet circa bonorum premiationem, ſiue beatitudinem triplex fienda eſt determinatio. Prima eſt determinatio beatitudinis animę manifeſtatiua. Secunda eſt beatitudinis corporis declaratiua. Tertia eſt determinatio quædam comparatiua. Circa primam primo quæritur. Vtrum beatitudo creaturæ intellectualis per ſe conſiſtat in operatione? Arguitur, quòd non. Primo ſic, quia beatitudo eſt finis creaturæ; ſed operatio non eſt finis ſubſtantiæ: ſubſtantia enim nobilior eſt quolibet accidente: finis autem debet eſſe nobilior eo quòd eſt ad finem, ſicut cauſa æquiuoca eius. Et præterea etiã ſequeretur circulus in per ſe cauſis, quia ſubſtantia eſt cauſa effectiua operationis, & econuerſo operatio eſſet finis ſubſtantiæ: igitur. Secundo. Beatitudo creaturæ conſiſtit formaliter in coniunctione ſui vltimata ad ſummum bonum, ſed talis cõiunctio non eſt operatio, immo relatio: igitur. Tertio operans non perficitur ſua operatione alioquin per ſe agens moueretur quod eſt falſum, tunc enim motus non eſſet actus imperfecti, ſed perfecti, & exiſtentis in actu: igitur. Quarto. Operatio eſt aliquid abſolutum, ergo ſi beatitudo eſt operatio poſſet Deus facere beatitudinem ſine reſpectu ad obiectũ quod eſt falſum. Quinto. Habitus potentiæ eſt melior operatione: tum quia diuturnior: tum quia cauſa æquiuoca operationis: ergo potius in eo conſiſtit beatitudo, quàm in operatione. Contra. Philo. determinat. j. & x. Ethicorum, quòd felicitas, vel beatitudo in actu, vel operatione conſiſtit. Primo notandum quòd beatitudo nominat finem 1.
vltimum beati: finis autem nominat bonum, & vltimum, & per 2.
conſequens aliquid appetibile, non quodcunque, ſed propter ſe appetibile, & propter quod aliud bonum eſt appetibile, id eſt id quod eſt ad finem: & ſi ſit vltimus finis ſimpliciter, tunc eſt bonum illud, quod ex natura ſua quia ex defectu, vel abuſu potentiæ appetentis contingere poteſt quòd talis finis non appetatur ſummæ, aut quòd non omnia appetantur propter ipſum. Secundo notandum, quòd oportet talem finem ſimpliciter vltimum eſſe in rerum natura, quia ſicut dicitur. ii. Methaphiſice. In finibus non eſt proceſſus in infinitum, eo ipſo quòd finis vltimus eſt ſupremum bonum, oportet quòd ſit per ſe ſufficiens, & emi-

nentiſſi-

nentiſſimum bonum in entitate & bonitate. Ex quo ſequitur, quod tale bonum eſt maxime appetibile. Et ſi creatura intellectualis, quæ poteſt tale bonum intelligere, & appetere beatificari non poteſt, niſi perfecte attingendo quantum eſt ſibi poſſibile tale bonum, ſecũdum illas duas potentias ſupremas intellectum, ſcilicet & voluntatem, quæ ſolenatæ ſunt tale bonum attingere, & in ipſo quietari: ideo oportet tale bonum eſſe in rerum natura alias creatura intellectualis non poſſet quietari. Tertio notandum, quòd finis dupliciter dicitur, ſcilicet finis cuius, & finis quo: ſicut patet. ii. phyſicorum. Finis cuius, vt communiter dicitur, eſt finis extrinſecns, cuiuſmodi eſt obiectum potentiæ, vel aliquod extrinſecum bonum, quod propter ſe appetitur, vel etiam bonum intrinſecum attingibile per operationem, vel perfectionẽ formalem gratia, cuius eſt ipſa. Finis vero quo, magis communiter dicitur finis intrinſecus, & eſt aliquid quo attingitur finis; cuius inexiſtens formaliter ipſi attingenti finem cuius, & hoc modo finis, quo eſt propter finem cujus & ad ipſum ordinatur. Vnde etiam dicitur finis cuius, quia eſt gratia cuius alius ad ipſum ordinatur. Iuxta ergo prædicta duplex eſt beatitudo in genere. Vna extrinſeca, & obiectiua, quæ eſt finis cuius ſimpliciter vltimus & optimus in toto genere entis, & iſta eſt ipſe Deus, qui eſt obiectum beatificans. Alia eſt formalis & intrinſeca inhærens creaturæ, per quam creatura attingit vltimate modo ſibi poſſibili obiectum beatificum. Ex dictis patet, quid nomine beatitudinis intelligitur, & quòd non eſt impoſſibilis. Quarto notandum, quòd opinio Henrici in quolibetis fuit, quòd beatitudo immediate perficit eſſentiam creaturæ intellectualis, & per redundantiam perficit potentias. Quod probat, quia eſſentia eſt prior, & principalior, quàm potẽtia, ergo Deus prius ſibi illabitur, & intimius, & principalius, igitur. Item gratia primo perficit eſſentiã prius tantum eſt eſſe gratum, quàm operari opera grata, ergo etiam gloria, ſiue beatitudo. Item ſi gloria primo, & immediate perficeret potentiam, ſequeretur, q creatura beatificaretur per accidens. Sed contra hoc arguit Sco. quia cum Deus illabitur creaturæ intellectuali ad beatificãdum ipſam de nouo non illabitur per aliquam mutationem ſui, ſed potius creaturæ beatificæ, ergo aliquid nouum cauſat in creatura. Tunc quæro de illo cauſato, aut eſt aliquis actus primus, & ſic in eo non conſiſtit beatitudo. Per nullum enim actum primum diſtinctum a ſecundo poteſt creatura immediate attingere obiectũ beatificum: aut eſt actus ſecundus, & operatio, & tunc planum eſt quòd primo reſpicit potentiã, & ipſa mediante perficit eſſentiam. Item ſi Deus illabendo eſſentiæ beatificat ipſam, tunc cum prior ſit iſte illapſus in eſſentiam quàm operatio potentiæ, & diſtinguantur eſſentialiter, poterit Deus facere primum ſine ſecundo, & ita aliquem beatum ſine operatione, & ſic dormiens poterit eſſe beatus. Ad rationes autem opinionis dicendum ad primam, quod licet eſſentia ſit

prior

prior in eſſendo, & ita Deus illabitur ſibi prius aliquo modo ad eſſendum, tamen potentia prior eſt in operando tanquam immediatum principium operationis, & ita prius ſibi illabitur Deus ad operandum: beatitudo autem in operatione conſiſtit, nec ualet ſi dicatur, quòd Deus ſecundum rationem ſuæ eſſentiæ illabitur eſſentiæ: potentiæ uero ſecundũ rationem alicuius attributi puta bonitatis vel veritatis. ita enim Deus obiectiue beatificat potentias ſecundum rationẽ eſſentiæ ſuç ſicut illabitur eſſentię. Ratio enim eſſẽtiæ eſt ratio obiectiua beatitudinis, immo magis poſſet dici illabi eſſentiæ ſecundum rationem ſuç potentię cauſantis, & conſeruantis ipſam. Ad ſecundam dicendum, ꝙ gratia perficit immediate potentiam, & non eſſentiam, vt alias dictum fuit in quinto tractatu. Ad aliã non valet conſequentia, quia potentia non eſt accidens, ſed eſt conſubſtantialiter eadem eſſentię licet ab ea formaliter diſtinguatur. Non oportet igitur eſſentiam primo perfici nobiliſſima perfectione accidentali ipſius creaturæ, quæ quidem perfectio conſiſtit in operatione, quia hoc repugnat eſſentiæ, ita quòd proceſſus in recreando ſecundum iſtũ modum eſt contrarius proceſſui in creando. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Beatitudo formalis, quæ eſt finis quo creaturæ intellectualis conſiſtit in actu, vel operatione qua perfecte, & vltimate attingitur obiectũ beatificum a creatura modo ſibi poſſibili: puta intelligendo, & fruẽdo: patet, quia beatitudo creaturæ intellectualis non poteſt dici ſubſtantia eius. Soli enim Deo conuenit beatitudo per eſſentiã. Et præterea tunc creatura manens non poſſet eſſe miſera, nec poteſt beatitudo creaturæ eſſe ſua potentia. Tum quia per potentiam non attingitur actualiter vltimate obiectum beatificũ, ſed tantum potentialiter. Tum quia tunc manente creatura, maneret eius beatitudo. Nec beatitudo poteſt dici habitus, vel ſpecies aliqua. Tum quia per iſta nõ attingitur vltimate, & immediate obiectum beatificum. Tũ quia in iſtis non diſtinguitur non beatus: puta dormiens a beato, ſicut etiam nec in ſubſtãtia, vel in potentia. Tum quia nullum iſtorũ habet rationem optimi: actus enim cæteris paribus, melior eſt ſpecie, vel habitu. Iſta enim ordinantur ad actum. Nec poteſt dici beatitudo prima conſiſtere in delectatione, vt poſtea dicetur. Relinquitur ergo, ꝙ conſiſtit formaliter in actu, vel operatione: per actum enim actualiter & vltimate attingitur obiectum beatificum, quod non poteſt intelligi de actu ſecundo, qui eſt actio de genere actionis. Iſta enim eſt productiua ſui termini. Beatitudo autem non eſt productiua ſui termini, vel obiecti: ſed de actu ſecundo, qui eſt operatio de genere qualitatis. Non eſt autem operatio alicuius potentiæ ſenſitiuæ: per talem enim non attingitur obiectum beatificum, quod eſt ſpirituale. Eſt ergo operatio partis ſuperioris, videlicet intellectiue. Ex quo patet, ꝙ bene quantum ad hoc dicit Ariſtoteles .j. & .x. Ethycorum, quòd fœlicitas eſt operatio hominis,

ſecundum

ſecundum ſupremam virtutem, in qua non communicat homo cum brutis. Secunda concluſio. In ſolo bono infinito conſiſtit beatitudo obiectiue. Patet, quia in illo ſolo poteſt quietari perfecte mens creaturæ intellectualis. Illud enim ſolum perfectionaliter, & eminenter continet omnia alia bona: ideo ſemper reſtat aliquid appetendum, quouſque illud habeatur. Vnde patet, ꝙ conuenienter dicit Augu. Beatus eſt qui habet quicquid vult, & nihil mali vult. Quod eſt intelligendũ ita quod ad neceſſitatem beatitudinis ſufficit vnum volitione fruitiua, & perfecta, quod perfectionaliter continet omnia alia. Similiter etiam intelligenda eſt deſcriptio Boetii .iii. de conſo. ꝙ beatitudo eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, quia in illo ſummo quod ſufficit ad beatitudinem vnitiue omnia alia bona aggregantur: & hoc accipiendo beatitudinem eſſentialiter: multa enim ad eam concurrunt accidentaliter, de quibus omnibus verificari poteſt illa deſcriptio Boetii, & forte magis proprie. Tertia concluſio. Non eſt delectatio de eſſentia beatitudinis, probat Scot. quia beatitudo reſpicit obiectum beatificum in ſe, ſed paſſiones coiuſmodi eſt delectatio non habent obiecta pro obiectis, ſed magis pro cauſis efficientibus. Item delectatio non eſt operatio perfecta, ſed ſuperueniens operationi perfectę. Dicit tamen Iohan. de Baſſo, quòd in ipſa delectatione, ſiue gaudio habito de Deo conſiſtit eſſentialiter, & formaliter beatitudo, eo quòd per ipſam immediate, & actualiter attingitur obiectum

*De Tri. lib. 13.*

beatificum ſuo modo, ſicut per operationes, quæ ſunt frui, & intelligere. Vnde & ipſa delectatio dici poteſt operatio voluntatis, ſicut & paſſio appetitus ſenſitiui dicitur ſuo modo operatio. Ita enim immediate habetur delectatio de Deo ſuo modo, ſicut & fruitio. Licet præcedente fruitione, ſicut etiam habetur fruitio præcedente viſione. Non eſt tamen delectatio operatio, qua primo attingitur Deus ab ipſa voluntate correſpondens voluntati inquantum eſt talis potentia: puta voluntas quemadmodum velle correſpondet ipſi voluntati. Dicit igitur, quòd talis delectatio, quę reſpicit Deum, vt obiectum immediatum, & delectabile pertinere videtur eſſentialiter ad beatitudinem, ſicut etiam triſtitia ſibi oppoſita pertinet eſſentialiter ad miſeriam. Delectatio vero ſenſibilis, quæ erit in beatis, vel etiam delectatio intellectualis, quam habebũt de ipſa viſione, vel fruitione, vt de obiectis non pertinet ad eſſentiam beatitudinis, ſicut etiam Ariſtoteles determinat in .x. Ethycorum: ſed eſt aliquid ſuperueniens beatitudini, & aliquo modo accidentaliter perficiens, ſicut pulchritudo ſuperuenit iuuentuti: & ſequitur magis affectionem commodi, & amorem concupiſcentiæ, quàm amorem amicitiæ. Per prædicta autem de delectatione multa poſſunt ſolui hinc & inde. Quarta concluſio. Beatitudo immediate eſt in potentia perficiens ipſam mediate vero in eſſentia, patet ex quarto notabili. Ad primum argumentum patet reſponſio ex tertiò notabili, procedit enim

de fine gratia cuius & beatitudine obiectiua. Beatitudo autem formalis non eſt finis ſimpliciter creaturæ, ſed ſecundum quid, puta finis quo, quia videlicet eſt quid optimum, & vltimum inter perfectiones accidentales, nec debet dici cauſa ſubſtantiæ, vel potentiæ beatificabilis in aliquo genere cauſæ, ſed eſt accidens eius, & poſterior natura, quod repugnat cauſæ reſpectu effectus. Ad ſecundum dicendum, quòd coniunctio vno modo poteſt accipi pro operatione vnitiua, vel coniunctiua. qua attingitur obiectum beatificum, & ſic dicit aliquid abſolutum, & in ipſa conſiſtit beatitudo. Alio modo accipitur coniunctio pro ipſo reſpectu talis operationis ad obiectum beatificum: & ſic in ipſa non conſiſtit beatitudo formaliter, & quidditatiue, licet talis reſpectus attigentiæ ſit eſſentialiter idem cum ipſa operatione, in qua conſiſtit beatitudo, quia ſine ipſo quacunque virtute non poteſt eſſe talis operatio. Ad tertium dicendum, quòd agens, vel operans bene perficitur ſua operatione, & poteſt recipere tam actionem de genere actionis, quàm operationem, quæ eſt terminus eius. Nec ſequitur, quòd agens per ſe mutetur inquantum agens abſolutè, ſed inquantum tale agens, in quo ſcilicet vniuntur potentia actiua, & paſſiua, immo poſſunt eſſe ſimpliciter eadem potentia, ſicut patet de voluntate. & hęc dicta ſunt de agentibus actionũ immanentium: de agentibus vero actionum tranſeuntium dicendum, quòd licet actio de genere actionis ſit in agente creato, non tamen agens per ſe mouetur, quia non recipit paſſionem de genere paſſionis, nec terminum eius. Illud autem dicitur propriè mutari, quod recipit mutationem de genere paſſionis. Ad quartum dicendum, quòd viſio, & fruitio licet ſint formæ abſolute, tamen habent reſpectus ad obiectũ ſibi coeſſentiales, ſine quibus per quamcunque potentiam eſſe non poſſunt. Ad vltimum dicendum, quòd operatio beatifica ſimpliciter nobilior eſt quocunque habitu gloriæ, nec videtur, ꝙ quicunque habitus ponantur ibi, quòd cauſaliter quid faciant ad actus beatificos, vel ſi ſint cauſæ, non ſunt totales, ſed partiales, quas non oportet eſſe ſimpliciter nobiliores ſuis effectibus. Quando autem dicit vltra, quòd habitus eſt diuturnior. Dico, ꝙ actus beatificus eſt ita diuturnus, ſicut habitus. Et dato, quòd habitus eſſet diuturnior, non tamen propter hoc eſt ſimpliciter nobilior, quod enim dicit Philoſophus. Bonum diuturnius eſt melius non eſt verum, niſi cæteris paribus.

*Vtrum beatitudo conſiſtat in vno, vel pluribus actibus.*

*Scot. 4. d. 49. q. 3.*

## QVAESTIO II.

SEcundo quæritur. Vtrum beatitudo conſiſtat in vnico ſimplici actu, vel in pluribus ſimul. Arguitur, quòd in pluribus, quia dicit Auguſtinus. Beatus eſt, qui habet quicquid

*Aug. de Trin. lib. 13.*

quid vuult, &c. Sed non tantum rectè vult homo operationem vnam, ſed plures: puta viſionem, & fruitionem. Secundo. Si per vnam operationem, poteſt quis habere quicquid vult, aut ergo per operationem voluntatis, & tunc ſequitur, quod deſcriptio Auguſtini æquiualet iſti (beatus eſt, qui vult quicquid vult) quod nihil eſt dicere, aut per actum intellectus, & tunc beatus erit, qui intelligit quicquid vult, quod eſt falſum, quia ſi ſic viator eſſet beatus. Tertio. Beatitudo conſiſtit in quocunque, per quod diſtinguitur per ſe beatus non a non beato, ſed beatus diſtinguitur a non beato, tam per actum intellectus, quàm per actum voluntatis, igitur. Quarto. Beatitudo conſiſtit in perfecta vnione naturæ beatificabilis cum Deo, ſed non eſt perfecta vnio, niſi ſit ſecundum omnem potentiam, ſecundum quam illa natura eſt immediate vnibilis Deo, cuiuſmodi eſt tam intellectus, quàm voluntas, igitur. Quinto. Tam per intellectum, quàm per voluntatem natura intellectualis mouetur in Deum, ergo per vtranque potentiam quieſcit in Deo, ſed beatitudo perfectè quietat naturam intellectualem in Deo, igitur. Sexto. Ad perfectionem naturæ intellectualis in actu primo concurrunt intellectus, & voluntas: ergo etiam ad beatitudinem, quæ eſt completiſſima eius perfectio in actu ſecundo concurrunt duo actus ſecundi. Non enim poſſet perfectè quietari, niſi quolibet pertinens per ſe ad eius perfectionem naturalem quietetur. Contra. In quolibet ordine eſſentiali eſt ſtatus ad aliquod vnum: ergo in ordine finium non tantum erit ſtatus ad aliquem vnũ finem extrinſecum, ſed etiam inter fines intrinſecos erit aliquis vnus ſupremus, talis autem eſt beatitudo formalis. Item in prioribus eſſentialiter in aliquo ordine non eſt minor vnitas eſſentialis, quàm in poſterioribus, ſed potius maior: nunc autem aliquis finis ſub fine: extrinſecus ſimpliciter per vnicũ intrinſecum ſibi correſpondentem attingitur: ergo multo magis finis ſimpliciter vltimus.

Primo notandum, quòd aliqui dixerunt, quòd voluntas in patria reſpectu obiecti beatifici præſentis nullum habet actum vel operationem, prout operatio diſtinguitur a delectatione, ſed tantum habet reſpectu obiecti delectationem, qua quietatur in eo: ſic enim eſt in alijs appetitibus, puta naturali, & animali, quòd nullum habent actum reſpectu appetibilis iam habiti, ſed tantum quietatur, vel delectantur in ipſo, ſicut graue in centro quietatur, & animal in cibo habito, & guſtato delectatur, nec vltra appetit illum. Dicunt vlterius iſti, ꝙ in nullo actu voluntatis conſiſtit eſſentialiter beatitudo, quia non in actu deſiderij, vt patet, neq; in delectatione ſecundum Philoſophum 10. Ethicorum, *Ethico. lib. 10.* quia accidentalis eſt, & ſuperuenit beatitudini, nec in aliquo alio, quia nullum alium habet. Sed iſta opinio eſt nimis irrationabilis, & nimis vilificat voluntatem. Dicen-

dum eſt ergo, quòd voluntas habet aliquem actum circa obiectum beatificum in patria, qui nec eſt actus deſiderij, nec ipſa delectatio, ſed eſt actus amicitiæ, quæ eſt frui Deo, ſiue amare Deum propter ſeipſum finaliter, iuxta præceptum de charitate, quod perfectiſſime adimpletur in patria. Quod etiam patet per Auguſtinum dicentem. Beatus eſt, qui habet quicquid vult, &c. Ex hoc enim ſequitur, quòd præſentialiter habet illud, quod vult, & ſic reſpectu actualiter habiti, voluntas habet actum volendi. Et dicit Iohannes de Baſſo, quòd talis actus non eſt eiuſdem rationis, cum actu amandi Deum in via. Tum, quia vnus eſt ſimpliciter beatificus ex ſua ratione, alius vero non. Tum, quia naturaliter vnus præſupponit viſionem in intellectu, alius vero non. Tum, quia vnus cauſatur a voluntate noſtra, ſcilicet actus viæ, qui eſt meritorius, alius vero cauſatur a ſolo Deo per creationem, ſicut charitas. Tum, quia ſunt improportionales, & ſimpliciter inadequabiles. Non.n. poteſt actus viæ eſſe tantus, ſiue tam perfectus, ſicut actus patriç, licet habitus ſint eiuſdem rationis, & commenſurabiles. Nec obſtat, quia ambo ſunt in eadem potentia ſecundum eundem habitum, & reſpectu eiuſdem obiecti, quia cauſæ effectiuè ſunt diuerſæ, & effectus diuerſimode cauſabiles. Ex dictis itaque patet, quòd voluntas in patria habet actum amandi, ſiue fruendi. Et ad argumentum prędictæ opinionis dicẽdum, quòd ſicut alij appetitus non mouentur ad terminos iam habitos. Graue enim non mouetur ad cẽtrum, in quo iam quieſcit, nec animal deſiderat cibum, in quo iam delectatur. Ita nec voluntas, vt communiter deſiderat obiectum iam habitum eo modo, quo habitum eſt, ſed in hoc excedit alios appetitus, quòd non ſolum quietatur, vel delectatur de appetibili iam habito nõ habens aliũ actum poſitiuum circa ipſum, ſed habet actum, & operationem poſitiuam aliam a delectatione, quàm ipſa delectatio conſequitur, vel concomitatur. Secundo notandum, quòd opinio Richar. *4.d.49* fuit quòd beatitudo conſiſtit tã in actu intellectus, quàm in actu voluntatis, & hoc præcipue propter quartam, & quintam rationes adductas in pede quæſtionis. Alia autem eſt opinio Thomæ, quòd beatitudo conſiſtit in vnica operatione, quòd probat, quia ſecundum Philoſophum. Fœlicitas eſt optima operatio ſecũdum optimam *Ethic. lib. 1.* virtutem, & in vita perfecta. Impoſſibile eſt autem eſſe plures operationes eiuſdem ſimpliciter optimas, quia nec eiuſdem ſpeciei, quia vna talis perfecta ſufficit in vno, nec alterius ſpeciei, quia ſpecies ſe habent, ſicut numeri 8. Meth. Item beatitudo conſiſtit in coniunctione vltimata, *8.Me.* & perfectiſſima creaturæ ad optimum obiectum, ſed planum eſt, quòd talis coniunctio in vnica operatione conſiſtit, igitur. Tertio notandum ſecun cundum Scotum, quòd beatitudo poteſt accipi dupliciter. Vno *4.d.49* modo pro illo, quo immediate attingit vltimate naturæ beatificabilis obiectum beatificum, & illud

& illud eſt operatio complectiue beatifica, & ſimpliciter immediate attingens obiectum excludendo tam medium eiuſdem ordinis, quàm medium alterius ordinis. Alio modo ſumitur beatitudo pro beatitudine totali totalitate extenſiua, prout videlicet dicit aggregationem omniũ illorum, quibus immediate in aliquo ordine, & vltimate attingitur obiectum beatificum.

His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Beatitudo naturæ intellectualis primo modo ſumpta conſiſtit tantum in vnica operatione, ſed ſecũdo modo accepta conſiſtit in operatione tam intellectus, quàm voluntatis. Prima pars ſic probatur, quia vnica operatione tantum eſt naturæ intellectuali ſimpliciter perfectè bene ita quòd nihil ſibi deſit: non tamen quòd hoc includat omnia pertinentia ad bene eſſe naturę, ſed dicit complementũ omnium in bene eſſendo. Et probatur hoc, quia ſicut obiectum beatificum eſt vnicum re, & ratione, in quo tanquàm in extrinſeco perfectiuo eſt huic naturæ perfectè bene, & non niſi inquãtum attingitur ab iſta natura ſimpliciter immediate per operationem. Ita talis operatio ſimpliciter erit vnica. Secunda pars patet, quia immediatus terminus operationis vtriuſque potentiæ, videlicet tam intellectus, quàm voluntatis eſt ipſum obiectum, ita quòd neutra mediat reſpectu alterius in ratione obiecti, nec in ratione attingendi obiectum, vt attingitur per iſtum actum, ergo beatitudo totalis extenſiua poſſibilis naturę intellectuali, in qua ſunt duę potentiæ ſuo modo beatificabiles conſiſtit in pluribus operationibus. Et ſi poſſent eſſe in natura intellectuali quatuor potentiæ, quarum quælibet per operationem ſuam attingeret immediate Deum beatitudo totalis extenſiuæ conſiſteret in quatuor operationibus. Ex dictis patet, quòd licet natura non beatificetur, niſi per potentias, tamen in natura eſt aliqua potentia beatificabilis, cuius beatitudo non eſt ſimpliciter beatitudo naturæ intellectualis, quia ex illa beatitudine non eſt ſimpliciter perfectè bene ipſi naturæ, ſed ex aliqua nobiliore, quæ ſimpliciter immediatiſſime, ita ꝙ nihil immediatius quocunque modo, & vltimate ſimpliciter, & perfectiſſime attingit obiectum beatificum, quæ quidem operatio non poteſt eſſe niſi vnica, & vnius potentiæ in natura, licet illa prædicta beatitudo, quæ non eſt ſimpliciter beatitudo intellectualis naturæ dici poſſit beatitudo ſimpliciter huius potentiæ, quia ex illa ſimpliciter bene eſt huic potentiæ.

Ad primum argumentum dicendum, quòd ibi ly quicquid non accipitur pro quolibet appetibili diuiſiue, ſed pro vno, in quo continentur omnia vnitiue, & eminenter, propter quod ſolum eſt recte volendum quicquid aliud eſt recte volendum. Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut patebit ex quæſtione ſequenti habere ſumitur ibi pro actu volendi non quocunque, ſed perfecto ſequente viſionem nudam, & qui tali actu habet quicquid vult, hoc eſt vnum, quod eminenter eſt omne volibile, ille

eſt beatus, ſed non ſequitur, ergo quicunque vult quicquid vult eſt beatus, ſed eſt fallacia conſequentis ab inferiori ad ſuperius cum diſtributione. Ad tertium neganda eſt maior, quia multa poſſunt eſſe diſtinguentia in aliquo ab alio, nec tamen quodlibet eorum eſt de eſſentia eius, ſed ſolum id, quod primo & eſſentialiter diſtinguit. Si autē hic intelligas per hoc, quod dicitur per ſe in maiore, ſcilicet eſſentialiter, & per ſe primo modo, concedenda eſt maior, ſed tunc minor eſt falſa, quia per ſolum actum voluntatis hoc modo per ſe diſtinguitur beatus, non a beato. Ad quartum neganda eſt minor, niſi intelligatur de immediatione vna ſine alia, & per hoc non ſequitur, quòd beatitudo non conſiſtat niſi in altera, tamen prout beatitudo includit vtranque immediationem: ſic beatitudo naturæ non conſiſtit niſi in alia operatione, qua natura immediate ſimpliciter attingit obiectum: illa autem eſt vnica, licet aliqua eius potentia per aliam operationē attingat immediate immediatione poſſibili illi potentiæ. Ad quintum dici poteſt, quòd tendere in finem propriè non competit, niſi appetitui, prout tendere comparatur quaſi motui. Intellectus enim nunquàm tendit in aliquid quaſi in terminum motus acquirendum, ſcilicet per motum. Aliter dici poteſt conceſſo, quòd per vtranque potentiam tendit in obiectum, quadam ſcilicet operatione imperfecta, quæ poteſt haberi circa abſens, quòd vna eſt tendentia, qua natura principaliter tendit in ipſum: & ita illā ſequitur vnica quietatio principalis. Comparando etiam iſtas inter ſe, iſtæ tendentiæ non ſunt in ipſum obiectum immediate duplici immediatione, ſed altera tantum, & ita erit vnica immediata quietatio ſequens. Ad ſextum dicendum, quòd totalis quietatio naturæ, loquendo de totalitate extenſiua requirit, ꝙ quicquid in natura eſt quietabile quietetur, ſed inter iſtas quietationes vna eſt quietatio ſimpliciter ipſius naturæ. Dicendum ergo, quòd ſicut ſunt aliqua multa pertinentia ad actum primum alicuius, ita poſſunt eſſe multæ quietationes illorum multorum, & vnica totius, & totalis totalitate extenſiua includens illas multas, ſed illarum omnium eſt vnica, quæ eſt vltimata quietatio in obiecto, & ſola eſt ſimpliciter totalis quietatio naturæ loquendo de totalitate intenſiua. Ad primū argumentum in oppoſitum dicendum, quòd vni ſimpliciter primo in vno ordine poſſunt eſſe duo immediata, & per conſequens vtrumque eſſe æque primum, licet non ſimpliciter primum, ſed ſecundo primum. In propoſito autem vlterius dicendnm, quòd inter illa operationes vna ſimpliciter loquendo perfectius, & immediatius attingit obiectum, ſiue finem extrinſecum. Ad ſecundum dicendū, quòd bene concludit de beatitudine ſimpliciter ipſins naturæ, videlicet de operatione attingente immediare obiectum vtroque modo immediationis. Ad primum argumentum ſecundę opinionis poteſt ſimiliter reſpon-

ſpon-

ſponderi. Et præterea dicendum, quòd beatitudo ſecundum mentem Ariſtotelis eſt operatio ſecundum ſupremam virtutem, ſcilicet ſecundum virtutem ſapientiæ quam poſuit ſupremam, & ita eſt actus intellectus: ſed per hoc non excluditur volūtas quin in actu ipſius poſſit poni felicitas ſaltem minus principaliter ſi uoluntas apud Ariſtotelem ſit ignobilior intellectu. Vnde in. xii. methaphiſice ponit intelligentiam beatificari in actu amoris, amando videlicet primam intelligentiam. Vnde tunc beatitudo eſt operatio ſecundum ſupremam uirtutem quantum ad illud quod eſt principale in ipſa ſed non quantum ad ſuum totale eſſe. Nos autem econuerſo dicimus, quòd voluntas eſt potentia ſuprema ſicut, & charitas quam ignorant Ariſtoteles eſt ſupremus habitus. Ad ſecundū dicendum, quòd beatitudo conſiſtit in duplici coniunctione vltimata ad obiectum beatificum licet nō quelibet ſit vltimata ſimpliciter: ſed quantum ad potentias quæ coniunguntur ita quòd viſio eſt vltimata quantum ad intellectum, & fruitio quātum ad uoluntatem: ſed tamn prima ordinatur ad ſecundam ſicut ad principaliorem. Et ſecundū hoc non dicitur ſimpliciter vltimata. ſed ſecunda potius in genere operationis.

*Vtrum beatitudo per ſe conſiſtat in actu intellectus uel uoluntatis.*

*Scot. in.4. d.49. q.4. &.s.Tho.4. diſt. 49. q.3.*

## QVAESTIO III.

Tertio quæritur. Vtrum beatitudo per ſe conſiſtat in actu intellectus uel uoluntatis? Arguitur, quòd in actu intellectus. quia dicit Saluator Io.xvii. Hæc eſt uita eterna vt cognoſcant te. &c. Secundo. Dicit Auguſtinus, Viſio eſt tota merces. Tertio. Primo Ethycorum dicitur. ꝙ beatitudo eſt bonū per ſe ſufficiens: ſed huiuſmodi eſt uiſio ſecundum illud Philip. Io.xiiii. Domine oſtende nobis patrem, & ſufficit nobis. Quarto. Intellectus immediatius vnitur obiecto beatifico quam voluntas: non enim vnitur voluntas niſi mediante intellectu. igitur. Contra. Dicit Auguſtinus. xiii. de trinita. Beatus eſt qui habet quiequid vult. &c. ergo maxime conſiſtit beatitudo in actu uoluntatis, Et primo de trini. Summa merces eſt ut ipſo perfruamur. Frui autem eſt actus voluntatis. Notandum, ꝙ aliqui ponunt beatitudinem in actu intellectus, & iſta eſt opinio Tho. in 4. diſt. xlix. vbi dicit, ꝙ beatitudo principaliter, & eſſentialiter conſiſtit in actu intellectus. In actu vero voluntatis ſicut in quadam perfectione extrinſeca ſuperuenien te viſionis, Et ratio huius opinionis eſt, quia per actum intellectus primo attingitur obiectū beatificum. Sed contra hanc opinionem arguit Scot. quia finis extra eſt aliquid ſimpliciter optimum, & ſumme volendum, ergo inter ea quæ ſunt ad ipſum id quòd eſt ſibi immediatius eſt magis volendum, ſed

*De tri. lib. 1. c. penultima*
*Io. 1. 4*

velle eſt ſibi immediatius, quia immediate tendit in ipſum, cum finis vltimus ſit proprium obiectum ipſius velle, ergo ipſum velle eſt magis uolendum quam intelligere: & ſic in eo magis conſiſtit beatitudo. Item voluntas poteſt velle ſuum actum. Aut ergo vult ſuum velle propter intelligere, aut econuerſo, aut neutrum propter alterum, & hoc loquendo de velle ordinato. Nō *Lib. Cur Deus homo. c.1.* primum, quia ſecundum Anſel. ordo peruerſus eſſet aliquem velle amare vt intelligeret. Nec tertium, quia in ordinatis per ſe ad eundem finem eſt etiam aliquis ordo inter ſe tanquam ad finem ſub fine, ergo oportet dare ſecundum, & hoc vult Anſel. vbi prius. Ad rationem autem opinionis dicendum, quòd licet per actum intellectus ſit aliqualis aſſecutio obiecti prior prioritate generationis, nō tamē prior prioritate perfectionis. Nam *t.c.59.* ſecūdum philo. ix. methaphiſice poſteriora generatione ſunt priora perfectione, quod maxime verum eſt de poſteriori quod eſt ſimpliciter immediatius vltimo, quod vltimū eſt ſimpliciter perfectiſſimum quemadmodum eſt hic. Alia eſt opinio Varronis dicentis, quòd felicitas præciſe conſiſtit in actu voluntatis. Et ſecundum hanc opinionem poterit alicui communicari viſio diuinæ eſſentiæ, & tamen non erit beatus cum actus intellectus ſtare poſſit ſine actu voluntatis. Alia eſt opinio Egidii de Roma dicentis: beatitudinem eſſe genus cuius ſpecies ſunt actus intellectus, & actus voluntatis. Alia autem eſt opinio Doctoris ſubtilis videlicet, quòd beatitudo naturæ intellectualis totalis totalitate extenſiua cōſiſtit tam in actu intellectus quam in actu voluntatis, ſed tamen principalius in actu voluntatis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quattuor concluſiones. Prima eſt. Beatitudo totalis totalitate intenſiua conſiſtit in actu voluntatis. beatitudo autem totalis totalitate extenſiua conſiſtit tā in actu intellectus quam voluntatis, ſed principalius in actu voluntatis patet ſatis concluſio ex dictis tā in hac quæſtione quam in præcedenti. Poſſet autem iterum ſic probari concluſio quantū ad illam partem quæ dicit beatitudinem intenſiuam eſſe in actu voluntatis ac etiam quantum ad illam partem quę dicit in illo actu voluntatis principaliter conſiſtere beatitudinem extenſiuā, quia voluntas eſt nobiliſſima potentiarum animæ, ut alias ſatis determinatum eſt in ſecundo tractatu, ergo actus eius eſt nobiliſſimus ſimpliciter, & per conſequens in eo maxime conſiſtit vltima perfectio quæ eſt beatitudo. Secunda concluſio. In ſolo actu voluntatis qui eſt fruitio conſiſtit ſimpliciter beatitudo naturæ intellectualis. probat Scot. quia beatitudo non poteſt conſiſtere in aliquo nolle. Tum quia nolle habet per ſe obiectum malum quod non poteſt eſſe obiectum beatificum. Tum quia actus beatificus eſt primus, & immediatus reſpectu ultimi finis. Nolle autem non eſt ſimpliciter primus inter actus voluntatis, quia nolle non habetur niſi virtute alicuius velle ſecundū Anſ. iii. c. de caſu diaboli. Nec conſiſtit beatitudo in velle concupiſcen-

piſcentiæ. Tum quia velle concupiſcentiæ non poteſt eſſe primus actus voluntatis, quia omne concupiſcere eſt in virtute alicuius actus amicitiæ. Tum quia actus amicitiæ ineſt voluntati, ſecundum quòd habet affectionem iuſtitiæ. Actus autem concupiſcentiæ ſibi ineſt, ſecundum quòd habet affectionem commodi. Nobilior eſt autem affectio iuſtitiæ affectione commodi, quia regulatrix eius eſt, & moderatrix, ſecundum Anſelmum, & eſt propria voluntati, ſecundum quòd eſt libera. Tum quia actus amicitiæ tendit in obiectum, vt eſt in ſe bonum. Actus autem concupiſcentiæ tendit in illud, vt eſt bonum mihi nobilius autem eſt in ſe, quàm in aliqua alia habitudine. Concludendum eſt ergo, quòd beatitudo conſiſtit in actu amoris amicitiæ. Talis autem actus eſt fruitio, videlicet amor alicuius propter ſe, ſcilicet propter amatum finaliter. Et ſi inſtetur, quòd tentio ſuccedit ſpei, ergo eſt actus voluntatis, voluntas autem eſt potẽtia ſecundum quam beatificatur natura intellectualis, ergo in actu tentionis eſt beatitudo, tentio autem non eſt fruitio, igitur. Ad illud dicendum, ꝙ non omne quod ſuccedit virtutibus theologicis in via, vel actibus earum eſt de eſſentia beatitudinis, ſed tantum vnicus actus perfectiſſimus. Ideo dato, quòd tentio ſit actus voluntatis ſuccedens actui ſpei, non ſequitur, quòd in ipſa conſiſtat beatitudo, ſed ſufficit, quòd ipſa comitetur beatitudinem. Tertia concluſio. Non in omni fruitione conſiſtit beatitudo, patet, quia non conſiſtit in fruitione viæ, quæ eſt imperfecta nec etiam in fruitione, qua quis videns Deum frueretur Deo ſine charitate. talis enim non haberet aliquem primum actum ſupernaturalem, eſſe autem præcedit agere, ſiue operari, ergo nec per conſequens haberet frui beatitudine. Quarta concluſio. Fruitio beatifica, & fruitio non beatifica, differunt ſpecie ſeipſis quidem formaliter, ſed a cauſis ſuis, vel habitudine cauſarum cauſaliter. Iſta concluſio ſatis patet ex aliquibus dictis in quæſtione præcedenti. Ad primum argumentum concedendum eſt, ꝙ actus intellectus eſt vita, & vita æterna ſi eſt actus æternus. Si autem addas, ꝙ eſt vita æterna beata, hoc non eſt in euangelio, ſed additum eſt. Ad ſecundum dicendum eſt, quòd viſio eſt tota merces, ideſt ſumma potentiæ intellectiuæ, ſed non ſumma merces totius hominis, & ſic poſſunt gloſari multæ auctoritates ſimiles. Ad tertium dicendum, ꝙ dilectio eſt bonum magis ſufficiens, quàm intellectio, quia eo habito, habens minus eget. Ad probationem autem minoris dicendum, ꝙ dictum Philippi intelligendum eſt quantum ad inſtructionẽ fidei de trinitate. hanc enim tunc non plene intellexerat: non autem loquebatur de viſione beata, quaſi illa per ſe ſufficeret ſine dilectione, ſicut apparet per reſponſionem Chriſti. Tanto tempore vobiſcũ ſum. &c. Philippe qui videt me videt & patrem. &c. quaſi diceret. Si me ſecundum deitatem vidiſti perfecta viſione fidei, & patrem meũ ſimili viſione fidei vidiſti. Ad quartum patet ſolutio ex notab.

*Vtrum ſecuritas tentionis ſit de eſſentia beatitudinis.*

*Scot. 4. d. 40. q. 6.*

## QVAESTIO IIII.

QVarto quæritur. Vtrum perpetuitas, vel ſecuritas tentionis pertineat ad eſſentiam beatitudinis. Arguitur, quòd ſic, quia dicit Auguſtinus libro decimotertio de trinitate, capitu.octauo. Poſt alia pertinentia ad beatitudinem enumerata ſubdens, & quod eſt omnino beatiſſimum, ita ſemper fore certiſſimum erit. Secundo de eſſentia beatitudinis eſt, quòd ſit ſit vltimata perfectio, ergo ex ratione ſui excludit a ſubiecto omnem priuationem oppoſitam, ergo ex ratione ſui conſtituit ſubiectum incorruptibile, & intranſmutabile ſecundum eam, igitur. Tertio, primo Ethycorum. Fœlicitas eſt operatio optima ſecundum vitam perfectam, hoc autem ſecundum ipſum includit perpetuitatem quandam, alioquin fœlix fieri poſſit miſer, quod habet pro inconuenienti. Quarto. Ad perfectionem primam viatoris concurrunt eſſentialiter fides, ſpes, & charitas: & ad ſecundam actus iſtorum, ergo ad perfectionem comprehenſionis concurrunt eſſentialiter actus perfecti correſpondentes iſtis, nunc autem actui ſpei ſuccedit tentio, quæ non videtur aliud eſſe, quàm ſecuritas. Contra. Primo Ethycorum. Nihil eſt perfectius ex eo, quòd diuturnius, & exemplificat ibi de albo vnius diei, & vnius anni, ſed nihil debet poni de ratione beatitudinis quod ad maiorem ſui perfectionem non pertineat, ergo non debet poni perpetuitas, vel ſecuritas de ratione beatitudinis, quæ eſt perfectio ſimul tota. Primo notandum, quòd in hac materia certum eſt, quòd beatitudo electorum, & miſeria reproborũ erit perpetua, patet per multas auctoritates ſcripturæ, & ſanctorum. Sed vnde aut per quem modum inſit beatitudini iſta perpetuitas multæ ſunt opiniones. Prima opinio dicit, quòd beatitudo ex ſeipſa formaliter eſt perpetua, & neceſſe eſſe: effectiue tamen a Deo conſeruante. Ad hoc adducuntur aliquæ rationes. Prima eſt. Aliqua forma corporalis, non ſolum ſubſtantialis, ſed etiam accidentalis eſt incorruptibilis, & ex ſe formaliter perpetua. patet de luminoſitate ſtellarum, & de forma cœli. Sed beatitudo cum ſit vltimata perfectio creaturæ intellectualis non eſt forma minus perfecta, vel minus nobilis. Alia ratio. Finis extrinſecus vltimus tollit omnem priuationem reſpectu alterius finis extrinſeci, ita ꝙ ipſo habito non deſideratur alius finis extrinſecus, nec ipſo indiget: ergo ſimiliter finis intrinſecus, & per conſequens ex ſe eſt perpetuus. Sed contra hoc ſic arguit Scotus. Beatitudo creata eſt accidens, igitur non minus dependet, quam ſuum ſubiectũ, ſed ſubiectum dependet ex conſeruatione Dei contingenter ipſum

ſum

ſum conſeruantis. & ſic non habet neceſſe eſſe formaliter, ergo nec ipſa beatitudo creata. Si dicas, quòd licet beatitudo abſolute habeat omne contingens, tamen ex quo ſemel ineſt naturæ, neceſſario ineſt manente natura. Contra. Deus poteſt conſeruare prius eſſentialiter ſine poſteriori, ſed illa natura eſt prior beatitudine nedum natura, ſed & tempore, igitur. Dicendum ergo cum Scoto, quòd nihil a Deo habet eſſe formaliter neceſſarium, ſed ſimpliciter contingens, tamen aliquod creatum dicitur habere eſſe incorruptibile pro quanto non habet contrarium, vel non poteſt deſtrui ab aliquo creato, ſed tantum poteſt annihilari a Deo non conſeruante, & hoc modo poteſt concedi beatitudinem eſſe incorruptibilem. Ad primam autem rationem opinionis dicendum, quòd nec intelligentia, nec cœlum, nec aliqua forma creata eſt formaliter neceſſe eſſe, ſed omnia creata ſunt ſimpliciter contingentia ex ſe poſſibilia eſſe, & non eſſe, licet aliqua ſint incorruptibilia, ſicut intelligentia, & cœlum, quæ tamen contingenter a Deo producuntur, & etiam conſeruantur, non minus contingenter, quàm corruptibilia. beatitudo itaque non tollit a ſubiecto poſſibilitatem priuationis ſibi oppoſitæ. Et cum dicis, quod eſt perfectio vltimata, verum eſt ſecundum perfectionem inter perfectiones quæ ſunt de facto, ſed non ſic ſecundum durationem, quin poſt eam poſſit ſuccedere in ſubiecto alia, vel priuatio eiuſdem licet de facto nunquam ſuccedat.

Ad aliam rationem dicendum, ꝙ non oportet ſic ſe habere per omnia finem vltimum intrinſecum, ſicut extrinſecum, Finis enim vltimus extrinſecus, qui eſt ipſe Deus infinitæ bonitatis eſt, & omnium aliorum finium bonitates eminenter, ſeu perfectionaliter continens, ideo ſufficienter tollit indigentiam omnium aliorum finium in ratione obiectorum: ſic autem non eſt finis intrinſecus formaliter infinitus, cõtinens eminenter omnem actum poſſibilem in eſſe potentiæ, cui ineſt, ideo non tollit potentialitatem ad alios actus, nec priuationem eorum. Secundo notandum, ꝙ alia eſt opinio, quæ dicitur eſſe Henrici, ꝙ beatitudo eſt perpetua ex natura potentię beatæ, quæ neceſſario fruitur obiecto clare viſo, nec poteſt nõ frui ipſo, quia nulla inuenitur ratio mali in ipſo. Sed contra hoc arguitur ſecundum Scotum, tum quia ſi voluntas ſit cauſa effectiua fruitionis, ꝙ libere etiam libertate contradictionis fruatur, & per conſequens poteſt non frui. Tum, quia ſi Deus ſit cauſa totalis, & immediata fruitionis poteſt ipſam non cauſare, vel conſeruare, abſolute loquenda. Et dato etiam, quòd non ſit cauſa totalis, nec immediata: ſed cum ipſo concurrat voluntas, poteſt ipſe Deus non cooperari voluntati, & ſic voluntas non frueretur. Tum, quia ſimiliter ex parte viſionis, ſi talis viſio ſit a vidente, voluntas poteſt non copulare potentiam cum obiecto ſi tamen habeat ibi actum, & ita poterit non eſſe viſio.

ſio. Licet in intellectu ſit aliquo modo neceſſitas videndi non ſimpliciter, ed tantummodo ſi obiectum præſens moueat, hoc autem eſt mere contingens, quia obiectum illud voluntarię, & mere contingenter mouet quemcunque int. llectum creatum.

Ad motiuum autem opinionis dicendum, quòd non concludit quin voluntas poſſit non frui, licet forte concludat, quòd non actu poſſit obiectum illud nolle, vel odire, ſeu deteſtari, quia iſti actus poſitiui ſunt reſpectu mali, non velle autem frui non dicit aliquem actum circa malum, ſed negationem actus. Tertio notandum, quòd alia eſt opinio, quæ dicitur eſſe Tho. quòd perpetuitas beatitudinis non eſt ex natura nuda potentiæ, ſed ex neceſſitate determinationis potentiæ per habitum, ſcilicet luminis gloriæ ex parte intellectus, & charitatis perfectæ ex parte voluntatis. Iſti enim habitus ex perfectione ſua ſic inclinant, & determinant potentias, vt neceſſario habeant actus ſuos circa obiectum beatificum. Sed contra hoc arguit Sco. quia non poteſt habitus eſſe cauſa prior operationis, quàm potentia, ſed ſemper ſecunda. Illud enim eſt potẽtia quo ſimpliciter poſſumus.

Vnde habitus non vtitur potentia, ſed econtra: ſed cauſa prior non determinatur ad agendum, nec per conſequens neceſſitatur per cauſam ſecundam, ſed econuerſo: ergo. Item ſi habitus charitatis perfectæ neceſſario determinat ad fruendum, cum beata virgo habuerit in via maiorem charitatem, quàm multi ſancti in patria, videtur, quòd neceſſario fruebatur, & quòd non poterat non frui, quod eſt falſum: igitur. Concedendum tamen eſt, quòd ex habitu luminis gloriæ eſt neceſſitas ſecundum quid in intellectu ad videndum, quia habitus eſt naturaliter inclinatiuus, & intellectus naturaliter operatiuus, ſed ex charitate non eſt talis neceſſitas in voluntate, quia poteſt voluntas libere vti charitate, vel non vti. Ad motiuum autem opinionis dicendum, quòd perfectio habitus hoc non habet, vt neceſſitet potentiam. Dato etiam, quòd habitus ſit cauſa actus, vtitur enim potentia habitu, vt cauſa ſibi ſubordinata. Quarto notandum, quòd ſecuritas videtur eſſe paſſio oppoſita timori pertinens ad appetitum, ſicut timor: timor autem eſt de malo infligendo, vel de iam inflicto continuando, vel de amiſſione boni futura, quæ habet rationem mali. Talem autem timorem præcedit apprehenſio talis mali, & hoc ſiue in parte ſenſitiua, ſi ſit timor pertinens ad appetitum ſenſitiuum, ſiue in intellectu, ſi ſit timor pertinens ad voluntatem. Ideo etiam dicendum, ꝙ ſecuritas eſt paſſio pertinens ad appetitum, præſupponẽs apprehenſionem alicuius boni conſerendi, vel continuandi, vel mali auferendi, ſeu non infligendi. Ex quibus patet, ꝙ non idem ſunt dubitatio, & timor: nec certitudo, quæ opponitur dubitationi eſt eadem cum ſecuritate. Nam dubitatio ad apprehenſiuã pertinet: & præcipue ad intellectum, timor vero ad appetitum: ſimiliter certitudo pertinet ad appre-

apprehenſiuam, ſed ſecuritas ad appetitum. Securitas itaque, quæ eſt in beatis, dicit paſſionem in voluntate beati oppoſitum timori, præſuppoſita in intellectu certitudine notitiæ de bono beatitudinis continuando a Deo: certitudine dico habita non per rationem naturalem, nec in verbo: ſed per reuelationem ſpecialem factam ipſi beato a Deo. Cum enim talis certitudo ſit de futuro contingente, quod ex mera diuinæ volūtatis libertate dependet: ideo non poteſt haberi per rationem naturalem, nec etiam videtur repræſentari in verbo. Quinto notandum ſecundum Scot. in iiii. diſt. xlix. quòd tentio quadrupliciter accipi poteſt. Vno modo proprie, vt memoria tenet obiectum, & hoc vel per formam impreſſam ſi eſt obiectum in ſpecie, vel per habitum impreſſum, aut per illapſum, aut inexiſtentiam, ſiue inſiſtentiam. Alio modo poteſt dici tentio eo modo quo dicitur intelligentia tenere obiectum in actuali conſideratione, & ad hoc poteſt pertinere, quòd voluntas dicitur tenere aciem intelligentiæ conuerſam ad memoriam. Tertio modo tentio pertinet ad voluntatem, vt eſt concupiſcibilis, & dicitur ſuccedere ſpei virtuti, quia ſicut per ſpem voluntas deſiderat ſibi bonum habendum: ita per tentionem amat illud bonum adeptum, & iſta tentio eſt amor con cupiſcētiæ boni præſentis. Quarto modo dicitur tentio quidam actus aſſecuratiuus, vel paſſio in voluntate ſuccedens ſpei paſſioni, & iſto modo pertinet ad voluntatem ſecundum vim iraſcibilē, ſicut paſſio, quæ dicitur ſpes.

His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Licet beatitudo de facto ſit perpetua, hoc tamen non eſt ex aliquo intrinſeco beatitudini, nec ex aliquo ſibi formaliter inexſiſtente, ſiue ex habitu, ſiue ex quocunque alio. Prima pars videlicet, quòd beatitudo ſit perpetua, certa eſt ex fide. Et de hoc dicit Auguſt. xiii. de tri. Beata vita eſſe non poteſt, niſi ſit immortalis quod probat, quia ſi amitti poteſt, aut beatus amittit eā nolens, & tunc non eſt beatus, quia non habet quicquid vult, aut volens, aut neque volens, neque nolens. Et ad vtrunque iſtorū duorum membrorum, ſequitur, ꝙ non eſt beatus, quia non amat beatitudinem, immo ſi volens amittit eam odit: ſi neuter non appreciat eam. Ad hoc etiam conſonat auctoritas Philoſophi ii. de generatione, in fine. In omnibus dicimus naturam deſiderare, quod melius eſt: melius autē eſt ſemper eſſe, quàm non eſſe. ſaltem eo modo, quo ſemper eſſe eſt poſſibile. Eſt autem poſſibile naturæ perpetuæ, quòd ſit perpetuo perfecta vltimate, ergo naturaliter hoc deſiderat, & per conſequens beatitudo, quæ naturale deſiderium complet eſt perpetua. Secunda pars concluſionis ſic probatur, quia quicquid formaliter ineſt beato ſibi contingenter ineſt, ergo poteſt beatus in ſenſu diuiſionis non eſſe beatus, ita quòd in beato nulla eſt per ſe cauſa poſitiua huius perpetuitatis, vel confirmationis.

Secunda concluſio. Beatitudo perpetuatur a ſola Dei voluntate eam perpetuo conſeruante: ſic enim ordinauit, vt eam perpetuo

tuo conſeruaret, & per conſequens, ꝙ beatus nunquam peccaret. Vbi eſt aduertendum ſecundum Iohan. de Baſſo. ꝙ ſit actus fruitionis beatificæ ſit effectiue a voluntate libera difficile: immo forte impoſſibile eſt ſaluare quin voluntas poſſit immediate peccare, & habeat potentiam immediatam, & propinquam peccandi ſaltem peccato omiſſionis, quia immediate poteſt ſuſpendere talem actum, vel ſaltem non cooperari quantum eſt ex ſe ipſi Deo ad talem actū debitum, & hoc ratione libertatis ſuæ, per quam ſic vult, ꝙ poteſt non velle: vel ſaltem ad volitionem nō coagere. Ex quo patet, ꝙ non valet illa præuentio, quam ponunt aliqui fieri a Deo ne voluntas poſſit peccare, quia videlicet ſemper Deus conſeruabit actum beatificum in voluntate, etiam ſi voluntas quantū eſt ex parte ſua ſuſpenderet, vel ad talem actum non coageret. Si enim non coageret cum teneatur coageret, peccaret ſaltem peccato omiſſionis. De peccato vero commiſſionis, bene patet, ꝙ non eſt peccabilis potentia proxima, quia Deus ſic ordinauit, ꝙ non ſibi influet ad aliquem actum poſitiuum ſubſtractum peccato. Eſt tamen bene in potentia remota ad ſic peccandum. Dicxndim ergo, ꝙ ſi voluntas ſit actiua, reſpectu actus fruitionis, oportet dicere, ꝙ pro tanto eſt impeccabilis peccato omiſſionis ſuſpendendo talem actum; vel quia ad talem actum non habet libertatē contradictionis, ſed obiecto præſentato per claram viſionem habet libertatem determinationis ad ipſum, ſtante viſione ad quam neceſſitatur intellectus in patria; vel quia ſi poſſit talem actum ſuſpendere, vel ſalem ad ipſum nō cooperari ipſi Deo totaliter cauſanti talem actum ſi deſiſtat voluntas a coagendo, non tamen poteſt peccare. quia ad talem actum non tenetur. Si autem voluntas non ſit actiua, nec poſſit Deo coagere ad talē actum fruitionis beatificum, quod videtur probabilius facilius ſaluari poteſt impeccabilitas voluntatis loquendo de peccato omiſſionis. Nam nec talem actum poteſt ſuſpendere, nec actionem ſuam ad talem actum, quia nullam poteſt habere, & tūc talis beatificus actus non cadit ſub præcepto in ſe. Tertia concluſio. De ratione quidditatiua beatitudinis nō eſt perpetuitas, ſeu infinita duratio a parte poſt. Patet, quia talis perpetuitas non poteſt dici, niſi æuum talis actus. Non enim talis actus menſuratur tempore per ſe cum ſit permanens, nec æternitate, quia non eſt Deus, ſed menſuratur æuo, ſicut quodlibet creatum permanens, ſed de ratione æui nō eſt, ꝙ ſemper duret a parte poſt, licet durare poſſit: ideo talis perpetuitas, prout diſtinguitur ab eo cui conuenit aliquo modo extra intellectum non dicit niſi negationem deſitionis eſſe ſiue in deficientiam in eſſendo, quæ quidem negatio ineſt a Deo conſeruante: negatio autē non eſt de conceptu quidditatiuo alicuius poſitiui: igitur &c. Verum eſt tamen, quòd ſumendo beatitudinē pro ſumma perfectione intenſiua, & extenſiua, ſic perpetuitas eſt de ratione beatitudinis, & ſic de ea communiter loquuntur ſancti doctores,

ſed

ſed beatitudo hoc modo accepta non dicit aliquid per ſe vnum, ſed ſi accipiatur beatitudo pro vltima,& optima perfectione beati intenſiue tantum, ſic non eſt perpetuitas de ratione eius. Vtrum autem merita hoc exigant, videlicet, ꝙ premium ſit perpetuum dubium eſt, & videtur, ꝙ non, licet Deus hoc ordinauerit ex liberalitate ſua qua ſemper remunerat vltra condignum, licet demeritum malorum exigat perpetuitatem in pœna eorum ſecundum rigorem iuſticiæ. Vnde Deus perpetuo puniendo non punit vltra condignum: ſed citra potius quātum ad intentionem pœnæ, licet non quantum ad extenſionem. Quarta concluſio. Securitas non eſt de intrinſeca ratione beatitudinis, patet primo, quia non reſpicit Deum pro obiecto de ſe per ſe immediate; ſed magis reſpicit continuationem beatitudinis creatæ: apprehenſio autem certa talis continuationis eſt actus reflexus ſuper actum beatificum ſequens ordine naturæ totam beatitudinem, ergo poteſt tota beatitudo eſſentialiter eſſe, ſine certitudine, & ſecuritate. Secundo, quia perpetuitas de qua eſt iſta certitudo ad quam ſequitur ſecuritas non eſt de eſſentia beatitudinis. Tertio, quia ſecuritas pertinet ad appetitum iraſcibilem, ſicut timor: beatitudo autem eſt in concupiſcibili cum ſit amor amicitiæ. Quinta concluſio. Tertio, nullo prædictorum quattuor modorum ſumpta eſt de eſſentia beatitudinis: probat Sco. quia primo modo præcedit beatitudinem immo omne actum ſecundum. secundo modo eſt actus ſecundus pertinens ad intellectum, & præuius beatitudini, quæ ineſt in voluntate, vel eſt actu voluntatis reſpectu illius actus intellectus præuii. Tertio modo eſt amor commodi boni præſentis, qui non pertinet ad beatitudinem, ſed amor boni honeſti, vel boni in ſe. Quarto modo eſt in iraſcibili, & iſto modo magis appropinquat ad ſecuritatem, quę ſuccedit ſpei paſſioni non ſpei virtuti. Ad primum arg: dicendm. ꝙ Aug. non intelligit, ꝙ de ratione beatitudinis eſſentialiter ſit eſſe certiſſimum de ſemper ſic ſtando, ſed hoc eſt de perfectione accidentali, & ita beatificum eſt non eſſentialiter; ſed accidentaliter præſuppoſita beatitudine eſſentiali. Ad ſecundum, patet ex primo notabili. Ad tertium dicendum, ꝙ Ariſtoteles nunquam nouit veram felicitatem naturæ humanæ, & ita loquendo de felicitate, quam poſuit pro ſtatu vitæ præſentis, licet poſuerit eam in vita perfecta, oportet tamen quòd poneret eam amiſſibilem, & non perpetuam, & ſuſtinendo libertatem voluntatis, quòd felix illa felicitate poſſit fieri miſer. Ad quartum dicendum, quòd tribus virtutibus theologicis in via ſuccedunt tres perfectiones in beato, ſiue virtutes, ſiue actus, ſed non oportet omnia iſta ſuccedentia eſſe de eſſentia beatitudinis, ſumendo beatitudinem pro ſumma perfectione intenſiua naturæ beatificabilis.

*

*Vtrum natura humana ſit natura infima capax beatitudinis.*

*Sco. 4. diſtin. 49. q. 8. 11. & 12. Dur. 4. d. 49. q. 4.*

## QVAESTIO V.

QVinto quæritur. Vtrum creatura intellectualis ſit natura capax beatitudinis, ſic ꝙ ad eam ex puris naturalibus poſſit attingere. Primo ar. quòd non ſit capax beatitudinis. Sola enim anima eſt ipſius beatitudinis capax, ſed anima non eſt natura humana, ſed pars eius, igitur. Secundo arguitur, quòd ex puris naturalibus poſſit attingere beatitudinem, quia ex ſuis naturalibus eſt ad imaginē Dei: ſed ſecundum Auguſtin. eo ipſo, quo eſt ad imaginem Dei capax Dei eſt. Tertio: omnipotentiæ naturali correſpondet aliqua actiua naturalis, ſed in natura intellectuali creata eſt potētia paſſiua naturalis ad receptionem beatitudinis, igitur etiam eſt ibi potentia actiua naturalis ad attingendum beatitudinem. Quarto. Senſus non ordinatur in aliquam perfectionem, ad quam non poſſit attingere ex naturalibus. Et ſimile dicit Philoſophus ſecundo de cœlo, quòd ſi natura ſtellis dediſſet motum, dediſſet eis organa ad motum, ergo cum natura intellectualis non ſit minus nobilis, quàm ſenſus. & ipſa ſit ordinata ad beatitudinem videtur, ꝙ ad ipſam poſſit naturaliter attingere. Quinto. Si natura intellectualis non poteſt attingere beatitudinem ex puris naturalibus, oporte ergo, quòd attingat per aliquid ſuperadditum: puta per habitum aliquem ſupernaturalem, ſed hoc non, quia habitus non eſt principium operandi: tunc enim eſſet potentia actiua, vel paſſiua. Similiter etiam tunc maneret eadem quæſtio de illo habitu.

Contra. Dicit Auguſtin. xiiii. de trinitate. Eoipſo quo anima imago Dei eſt: ipſius Dei capax eſt. Et quantum ad ſecundum dicitur ad Romanos. vi. Gratia Dei vita æterna. Et patet, quòd maior error eſt dicere, quòd homo ad gloriam poſſit ex naturalibus attingere, quàm ſit error Pelagij: qui hoc ponebat de gratia.

Primo notandum, quòd aliqui dicunt intellectum, & voluntatē concurrente generali influentia Dei actiue elicere actus beatificos circa obiectum beatificum præſentatum, ita quòd intellectus, & voluntas ex ſuis naturalibus, ſiue pure, & immediate, ſiue cum aliquibus habitibus ſupernaturalibus tales actus eliciunt. Ad hoc adducuntur aliquæ rationes. Prima eſt, quia non minus libere diligit voluntas Deum in patria, quàm in via: immo magis vt videtur, quia ſtatus patriæ, eſt ſtatus ſummæ libertatis, ſed hoc non poteſt eſſe ſi ſit pure paſſiua, & nullo modo actiua in actu fruitionis, igitur, Item actus beatificæ fruitionis eſt verbum perfectum ſecundum Auguſtinum. xv. de trinitate, ſed verbum perfectum gignitur effectiue ex cognoſcente, & cognito, ſiue a memoria, ſecundum eundem Auguſtinum nono de trinitate, igitur. Et confirmatur, quia ad gignitionem verbi creati requiritur neceſſario voluntas copulans

pulans potentiam cum obiecto per imperium ſuum, ſicut dicit Auguſtinus libro nono de trinitate. Dicunt tamen aliqui, quòd ad hoc oportet concurrere ſpecialem influentiam, quia potentiæ creatæ nō habent obiectum beatificum in ſeipſis, nec formaliter, vt patet, quia nō ſunt Deus, nec eminenter, quia non ſunt aliquid perfectius Deo, & ideo non ſufficiunt ad cauſalitatem effectiuam talium actuum. Videtur autem probabilius dicendum ſecundum Ioānem de Baſſo, quòd creatura intellectualis nullo modo attingit effectiue ad beatitudinem ſuam, nec ſecundum aliquid receptum in ea, nec ſecundum ſe, ſed tantum eſt in potentia paſſiua ad ipſam, quod ſic probat. Illud quod nullo modo eſt principium actiuum, nec eſſe poteſt formæ ignobilioris accidentalis perficientis ipſum, nec etiam formæ nobilioris per locum a maiori, præcipue loquendo de formis ſubordinatis, & eidem ſuppoſito conuenientibus, ſed nec intellectus, nec voluntas poteſt eſſe principium alicuius formæ habitualis infuſæ, ſicut fidei, vel charitati, quæ tamē ſunt formæ ſimpliciter ignobiliores, quàm actus beatifici, igitur. Secundo. Non minus mirabiliter Deus creaturam beatificat, quàm gratificet, ſed immediate per ſeipſum gratificat, & impoſſibile eſt cum eo aliquam creaturam concurrere, ergo ſimiliter ſic beatificat. Tertio, ſi voluntas eſt actiua ad actum fruitionis, & ad ipſum obligetur pro ſtatu patriæ obiecto præſentato per viſionem intellectus, ſicut alii dicunt, cum ipſa ſit libera libertate contradictionis, ſequitur quòd voluntas beata ſit in potentia immediata, & proxima peccabilis, quia immediate quantum eſt ex ſe poteſt ſuſpendere actionem ſuam, nec poteſt prohiberi, ſiue per influentiam Dei ſpecialem, ſiue generalem, quia ad ceſſandum ab actione nulla influentia requiritur. Et præterea ſi cogeretur, & non coageret libere, ſic adhuc peccaret, nec per ſubſtractionem influentiæ cuiuſcunque, quia ad ceſſandum ab actione, nulla eſt neceſſaria influentia, quia nullus eſt ibi actus poſitiuus, ſed conſequens eſt falſum, & impoſſibile, ſcilicet, quòd voluntas beata ſit peccabilis immediate, & ſecundum potentiam proximam, quia tunc non eſſet confirmata. Dicendum igitur, quòd nec intellectus, nec voluntas ſunt cauſæ effectiuæ, nec totales, nec partiales ſuorum actuum beatificorum, ſed ſunt in potentia paſſiua tantum, & receptiua perfectibiles naturaliter per tales actus, & in potentia naturali reſpectu ipſorum, licet in potentia obedientiali tantum reſpectu Dei, qui poteſt de creatura, & in creatura facere quicquid nō implicat contradictionem ſecundū imperium voluntatis ſuæ. Ad rationes autem alterius opinionis. Ad primam dicendum, quòd libere velle poteſt accipi dupliciter. Vno modo, vt opponitur ei quod eſt violenter velle: & ſic planum eſt, ꝙ non minus ſpontaneè, ſiue libere voluntas diligit Deum in patria, quàm in via. Non enim ibi violentatur; licet ſit pure paſſiua, quia non patitur contra inclinationem propriam naturalem, immo ſecundū ipſam

quia recipit ſuam perfectionem, ad quam naturaliter inclinatur. Alio modo poteſt accipi velle libere, prout principium liberum habet actum ſuum in ſua poteſtate, & opponitur ei velle, quod non eſt in poteſtate volentis, & hoc modo voluntas in via pro ſtatu meriti diligit Deum liberè, & ſpontaneæ. In patria vero non, quia in tali actu non meretur: & ideo non eſt neceſſarium ipſum eſſe in eius poteſtate, ſed ſolum in poteſtate Dei beatificantis. Ad ſecundum dicendum, quòd illud non cogit, nam poteſt dici, quòd verbum gignitur ex cognoſcente, & cognito, ſicut ex paſſiuo, & actiuo ſaltem loquendo de verbo iſto in propoſito, ſcilicet de verbo, vel actu ſupernaturali. Et ad confirmationem poteſt dici, ꝙ difficile eſt capere illam copulationem, tamen & ſi in intellectionibus naturalibus habet locum, in hac tamen non habet locum, nec oportet, quòd voluntas creata intromittat ſe de copulando obiectum beatificũ ipſi potentiæ intellectiuè, quia Deus ipſe ſufficiẽter copulat ſeipſum, & præſentat intellectui cauſando actum viſionis in ipſo. His præmiſſis, ponendæ ſunt octo concluſiones. Prima eſt. Creatura intellectuale eſt naturaliter capax beatitudinis, probatur. Illius eſt capax naturaliter creatura intellectualis, in quod naturaliter tendit, ſicut in ſuam vltimatam perfectionem, ſed hoc modo tendit in beatitudinem, vt patet ex ſupradictis, igitur. Secundo ſic probat Scotus, quia omnis potentia habens obiectum primũ, & per ſe adæquatum ſibi poteſt in quodlibet per ſe contentum ſub illo, ſed intellectus habet ens pro per ſe primo obiecto, & adæquato ſecundum Auicennam, ergo poteſt in quodlibet contentum ſub ente, ſed Deus per ſe continetur ſub ente, ergo poteſt intellectus creatus ipſum apprehendere: & tunc vltra perfectibile, quod eſt in potentia ad omne ens, nunquam quietatur, niſi in optimo ſibi poſſibili. Conceptus autem Dei vniuerſali, & in communi non eſt optimus, nec conceptus abſtractiuus, ſed conceptus Dei in particulari, & intuitiuus, ſiue viſiuus, ipſe eſt optimus. ergo intellectus creatus poteſt in talem conceptum, & in tali ſolo quietari poteſt.

Dicit tamen Ioannes de Baſſo, quòd licet hoc ſit probabiliter perſuaſum, tamen demonſtrari non poteſt per rationem naturalem, quòd probat, quia per rationem naturalem probari nõ poteſt, quòd homini conueniat aliquid intelligere, niſi in fantaſmate. Talis autem notitia non eſt viſio beatifica, igitur. Item illud non poteſt concludi ab homine per rationem naturalem certam, ad quod ſenſibilia non poſſunt manuducere, ſed omnia ſenſibilia, quæ poteſt homo naturaliter experiri non poſſunt ad notitiam talis beatitudinis deducere, quia illa negata ſaluari poſſunt omnia ſenſibilia, & deducibilia ex ipſis. Rationes igitur prius adductę non ſunt demonſtrationes, ſed facile ſolubiles. Ad primum ergo diceretur, quòd licet beatitudo ſit vltimata perfectio creaturæ beatificab ilis, non tamen pro-

probatum eſt, quòd talis beatitudo ſit conſiſtens in viſione, & fruitione Dei, ſed alicuius creaturæ poſſibilis qualiſcunque ſit illa, puta qualis ponitur a Philoſophis. Vnde licet ſit verum de tali beatitudine, non eſt tamen probatum, ſed creditum tantum. Ad ſecundam diceretur, quòd poſito, quòd ens ſit primum obiectum per ſe intellectus creati, nõ tamen eſt probatum, quòd poſſit intelligere Deum iſto modo, ſcilicet viſiuè, & nudæ, ſed abſtractiuæ, & imperfectæ. Et quando dicis, quòd potentia non quietatur, niſi in optimo ſibi poſſibili. Verum eſt ſed non eſt certum, quòd talis conceptus viſiuus de Deo ſit intellectui humano poſſibilis. Aliter diceretur, quod non eſt demonſtratum ens eſſe obiectum ſic adæquatum intellectui, quod poſſit immediate ferri in quodlibet ens, ſed tantum mediante quidditate rei ſenſibilis, quæ eſt primum obiectum intellectus humani, loquendo de primitate originis. Secunda concluſio. Humana natura eſt ſufficiens principium paſſiuum ad recipiendum in ſe beatitudinẽ, non autem aliquis habitus eſt cauſa, vel ratio receptiua ipſius beatitudinis, ſed proximum, & immediatum receptiuum eſt ipſa natura humana abſq; aliquo ſuperaddito: patet, quia nulla potentia addetur naturæ beatificabili in ſtatu beatitudinis. Si autem habitus addatur ille non eſt capax actus. Item quodcunque ſuſceptiuũ alicuius perfectionis, quod ordinatur ad multas perfectiones, ordinatur maxime ad maximam perfectionem, ſed intellectus ordinatur ad viſionem, ſiue cognitionem intuitiuam, & non tantum abſtractiuam, ergo maxime ex natura ſua, quæ eſt receptiua, ordinatur ad maximam, & perfectiſsimam viſionem, ſcilicet diuinæ eſſentiæ. Item ſi non eſſet capax beatitudinis, niſi mediante habitu, ſequeretur quòd eſſet capax beatitudinis per accidens, & habitus per ſe, ſicut ſuperficies per ſe eſt ſuſceptiua albedinis: patet ergo, quod ſi aliquis habitus ponitur, quemadmodum credendũ eſt de charitate propter verbum Pauli, primæ ad Corinthiorum 13. tamen non eſt ipſi voluntati ratio, vel cauſa ſuſcipiendi actum. *1.Co.13* Tertia concluſio. Beatitudo talis, qualem expectamus circa obiectum diuinum in patria poteſt ab homine haberi ſecundum animam in hac mortali vita probatur ſecundum Scotum, quia homo ſecundum animam ex puris etiam naturalibus eſt in potentia immediata ad recipiendum beatitudinẽ, ſed Deus poteſt eam conferre animæ, non obſtante mortalitate corporis. Non enim hoc implicat contradictionem aliquam, immo hoc fuit aliquando factum, puta in Chriſto, qui fuit beatus ſecundum animam, & tamen mortalis ſecundum corpus. Similiter in Moyſe ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſim ad literam, & de videndo Deum. *Augu. ſuper Gẽ. ad literã.* Similiter etiam Paulus in raptu vidit Deum, ſicut ſancti vident in patria, ſicut dicit Auguſtinus 12. ſuper Geneſim.

Quarta concluſio. De potentia Dei ordinata, ſaltem ſecundum legem communem non eſt poſſibile hominem eſſe beatum ſecundum animam in vita corruptibili, licet ſit poſſibile de potentia abſoluta. Secunda pars patet ex pręcedenti concluſione. Et prima ſic probatur, quia Deus ſic ordinauit, quòd non beatificetur aliquis in anima corpori vnita ſine immortalitate corporis. Quinta concluſio. Ex parte ipſius receptiui non eſt abſolutè loquendo, impoſſibile hominem beatificari ſecũdum animam pro ſtatu corruptibili: patet, quia nihil eſt in homine, ſecundum quòd, huiuſmodi repugnet ſimpliciter, tanquàm incompoſſibile abſolutè ipſi beatitudini animæ, ſicut dicimus quòd lapidi repugnat ſimpliciter ſapientia. Et ratio eſt, quia natura animæ, ſecundum quam homo eſt receptiuus beatitudinis eſt eadem pro ſtatu mortalitatis, & immortalitatis hominis, ſicut patet. Si autem eſt aliqua impoſſibilitas, ſecundum quid illa quærenda eſt ex parte receptiui ratione alicuius formæ, quam habet, quæ licet non repugnet ſimpliciter, nec opponatur formaliter beatitudini, nec econuerſo, tamen beatitudo ſibi repugnat aliquo modo, ſecundum quid, & virtualiter ratione, ſcilicet effectus beatitudinis, ſicut virtualiter calidum repugnat formaliter frigido. Effectus enim beatitudinis animæ in corpore eſt immortalitas corporis, quæ quaſi quidam effectus redundat ex beatitudine animæ, & planum eſt, quòd immortalitas repugnat mortalitati. Ex hoc autem concludit Scotus, quòd nullus viuens in carne mortali, poteſt eſſe beatus ſecundum animam ſine miraculo, quo ſuſpenditur immortalitas corporis, & ideo dicit, quòd in Chriſto fuit miraculum continuum ab inſtanti ſuæ conceptionis, vſque ad inſtans mortis. Sexta concluſio. Nulla pura creatura poteſt eſſe ſufficiens actiuũ principium reſpectu beatitudinis: patet, quia non habet in ſe Deum formaliter ſecundũ propriam rationem, nec etiam habet ipſum eminenter: & ſic non habet in ſe cauſam actiuam beatitudinis. Septima concluſio. Valde probabile eſt dicere, quòd creatura intellectualis nullo modo effectiuè attingere poteſt ad beatitudinem ſuam, patet ex dictis. Octaua concluſio. Nulla natura inferior humana eſt beatificabilis ſimpliciter, licet aliqua ſit beatificabilis ſecundum quid. Prima pars patet, quia inferius, quòd poteſt attingere obiectum diuinum, eſt anima humana, igitur. Secunda pars patet, quia omnis natura per operationem ſuam immanẽtem cõiungitur fini ſuo optimo, ſed hoc conuenit potentijs ſenſitiuis. Quælibet enim potentia habens obiectũ, ſibi proportionatum, poteſt habere operationem qua attingit ipſum ſuo modo. igitur. Ad primum argumentũ dicendum, quòd ipſa anima eſt creatura intellectualis, & licet nõ ſit natura humana, nec homo, eſt tamen aliquid hominis, & aliquid naturæ humanæ, cuius autem pars eſt capax ali-

cuius finis, totum etiam capax mediante parte illa. Ad ſecundum dicendum, quòd bene concludit, quòd creatura intellectualis ex ſuis naturalibus eſt immediate beatificabilis paſſiuè, & paſſiuè poteſt attingere ad beatitudinem. Ad tertium dicendum, quòd non omnipotentiæ paſſiuè naturali correſpondet potentia actiua naturalis creata, ſecundum quòd potentia naturalis in paſſiuo ſumitur per comparationem ad agens naturale: prout autem potentia naturalis in paſſiuo accipitur in habitudine ad formam naturaliter perficientem, non oportet quòd ſibi correſpondeat ſemper potentia actiua naturalis, vel creata. Nec propter hoc eſt fruſtra, quia eſt dare potentiam actiuam Dei, per quàm reducitur ad actum, ſicut patet de anima rationali in corpore; & ſic dicendum eſt de potentia naturali, & de beatitudine in mente. Ad quartum dicendum, quòd ſenſus ex imperfectione ſua limitatus eſt ad certam operationem in quam poteſt agens naturale, nec poteſt amplius eleuari, quia reſpicit certum genus entis. non ſic autem eſt de intellectu, qui verſatur circa totum ens, & ex perfectione ſua eleuari poteſt ad aliquem actum, in quem tota natura creata non poteſt. Et ad confirmationem de ſtellis dicendum, quòd natura dediſſet eis organum ad motum ſi poſſent organicè moueri. Et ſimiliter dicendum, quòd naturæ beatificabili dedit auctor naturæ potentias, ſecundum quas eſt beatificabilis paſſiuè. Ad quintum dicendum breuiter, quòd natura non eſt beatificabilis paſſiuè per aliquid ſuperadditum, ſed ex puris naturalibus poteſt paſſiuè attingere ad beatitudinem, non autem actiuè, nec per ſe, nec per habitum, ſed Deus tantum efficit beatitudinem.

*Vtrum omnes homines appetant beatitudinem.*

*Scot. 4. d. 49. q. 9. & 10. Duran. 4. d. 49. q. 8.*

## QVAESTIO SEXTA.

SExto quæritur. Vtrum omnes homines de neceſſitate, & ſumme velint, ſeu appetant beatitudinem? Arguitur quòd non, quia ignotum non poteſt appeti, vt dicit Auguſtinus: ſed vltimus finis non eſt omnibus notus. De hoc enim ſunt contrariæ opiniones, vt patet per Philoſophum, igitur. Secundo. Damnati non appetunt beatitudinem; nihil enim appetitur, niſi ſub ratione poſſibilis, igitur. Tertio. Nullus meretur in hoc, quod vitare non poteſt: ergo ſi non poteſt homo non appetere beatitudinem, ſequitur, quòd non meretur eam appetendo. hoc autem eſt falſum, quia omne propter quod eſt tale aliquid, illud eſt magis tale, ſed volendo ea, quæ ſunt ad finem meremur, & hoc ratione finis, ergo magis meremur volendo finem. Quarto.

*Aug. de Ciuita. Dei lib. 11. Ethic. lib. 1. & 10.*

to. Summus actus potentiæ circa aliquod obiectum non compatitur aliquod aliud obiectum eiuſdem potentiæ, ſed actus voluntatis non ſolum eſt reſpectu finis, ſed etiam reſpectu eorum, quæ ſunt ad finem, igitur.

Contra. Dicit Auguſtinus. Beati omnes eſſe volunt. Et omnes ardentiſſime hoc appetunt. Notandum, quòd ſicut dicit ſcotus. Duplex eſt appetitus in nobis, ſcilicet naturalis, & liber. Licet autem eadem ſit potentia voluntas naturalis & libera, tamẽ aliquid intelligitur addi potentię per hoc, quod eſt libera, quia tam intellectus, quàm voluntas, ac etiam omnis natura naturalem habet appetitum ad actum ſuum, ſed præter hoc volũtas habet velle liberum aliud a velle naturali. Ipſum autem velle naturale non eſt aliquis actus elicitus a voluntate, ſed tantum inclinatio naturalis ad actum. Si enim eſſet actus elicitus, ille eſſet perpetuus, & continuus, nec lateret nos, nunc autem non experimur in nobis talem actum. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſex concluſiones. Prima eſt. Loquendo de velle naturali quilibet vult de neceſſitate, & perpetuo beatitudinẽ, quia impoſſibile eſt naturam manere ſine illa inclinatione, & ſumme etiam vult beatitudinem, quia habet ſummam inclinationem ad ſummam perfectionem, qua natura eſt perfectibilis, ſicut maxima ſcientia maxime appetitur ſecundum Ariſtotelem. Item in cuius poteſtate non eſt actus in eius poteſtate non eſt remiſſæ agere, ſed in poteſtate voluntatis naturalis, non eſt elicere appetitum illum naturalem, ergo nec remiſſe, ergo ſumme vult quicquid enim determinatur ad aliud inclinatione naturali inclinatur in ſummo. Secunda concluſio. Appetitus ille naturalis eſt reſpectu beatitudinis in particulari: patet, quia inclinatio voluntatis eſt ad perfectionem realem, & intrinſecam, quæ eſt beatitudo. Beatitudo autem in vniuerſali non eſt talis perfectio, ſed beatitudo in particulari. Tertia concluſio. Voluntas non magis neceſſario appetit beatitudinem in vniuerſali, quàm in particulari, immo repugnantia videtur eſſe voluntatem appetere neceſſario beatitudinem in vniuerſali, & non in particulari, loquendo tam de velle naturali, quàm de velle elicito, quemadmodum poſuit Henricus in quolibetis. Patet, quia vniuerſale non includit aliquam bonitatem, quæ non includatur in particularibus, immo impoſſibile eſt, quòd vniuerſale includat aliquam perfectionem, quæ non includatur in aliquo particulari. Quarta concluſio. Tam in vniuerſali, quàm in particulari voluntas volitione elicita contingenter vult beatitudinem: ita quòd poteſt non velle. Patet, quia neceſſitas in cauſa ſuperiori non poteſt eſſe a cauſa inferiori, nec cauſa inferior neceſſitat aliquem effectum cauſę ſuperioris, ergo ſi voluntas neceſſario aliquid vult, erit a cauſa ſuperiori, ſi ergo cauſa ſuperior indigeat cauſa inferiori

De ciui. Dei lib. 13. c. 8. Ibidem cap. 5. 4.d.49

1. Me.

ri eadem neceſſitate determinat inferiorem, ſed actio intellectus eſt neceſſaria ad volitionem, ergo ſi voluntas neceſſario velit finem neceſſitabit intellectum ad intelligendum finem, quod eſt falſum. Dicendum ergo, quòd qnicunque ſcit ſuam beatitudinem eſſe in Deo cauſa appetit, vt in pluribus, quia vt in pluribus voluntas ſequitur naturalem inclinationem, & vix aut nunquàm vult contra eam. Nec videtur aliquis eſſe tam miſer quin velit plus ſuam beatitudinem in Deo, quàm in aliquo alio. Tale autem velle elicitum dici poteſt naturale, quia eſt conforme velle naturali, ſed tamen illud velle ſimpliciter eſt liberum, licet non propriè deliberatum, quia velle deliberatum non eſt, niſi de concluſione, quæ concluditur per ſillogiſmum practicum. Et ſi obijciatur, quia dicit Auguſtinus, quòd de neceſſitate uolumus miſeriam, nec poſſumus eam velle, ergo pari ratione de neceſſitate volumus beatitudinem. Dicendum, quòd vtrumque verum eſt loquendo de actu libero conformiter ſe habente ad inclinationem naturalem, nec vllo modo abſolutè poteſt haberi velle reſpectu miſeriæ, nec nolle reſpectu beatitudinis, quia velle non eſt per ſe, niſi reſpectu boni, & nole niſi reſpectu mali, ſed non intelligit Auguſtinus quin voluntas poſſit abſolutè, loquendo ex libertate ſua non nolle miſeriã, & non velle beatitudinem ceſſando ab omni actu elicito circa iſta. Quinta concluſio. Loquendo de appetitu naturali eo

*De libero arbitrio lib. 3.*

modo, quo natura creata naturaliter appetit beatitudinem, eo modo appetit omnia per ſe ordinabilia in talem finem propter ipſum finem, ſiue ſit finis, quo ſiue finis cuius. Patet, quia eo modo, quo in re ſunt appetibilia, eo modo, & ordine ab appetitu naturali appetuntur. Sexta concluſio. Loquendo de velle libero non oportet, quòd voluntas omnia velit propter beatitudinem, licet oporteat ſic eſſe loquendo de velle libero recto. Prima pars patet, quia voluntas poteſt velle aliquid non ordinãdo ad beatitudinem tam negatiuè, quàm contrariæ. Quod negatiuè patet, quia poſſibile eſt cognoſcere aliquod bonum aliud a beatitudine non cognoſcendo beatitudinem ipſam actu elicito, ergo poteſt voluntas velle illud bonum non appetendo beatitudinem actu elicito. Si enim illud bonum apprehenditur non in ordine ad beatitudinem voluntas, poteſt illud velle non in ordine ad beatitudinem. Ordo enim in appetibilibus eſt ſecundum ordinem cognoſcibilium. Quod autem contrariæ: patet, quia habens fidem, & credens, quòd fornicatio eſt contraria fini poteſt per voluntatem velle fornicationem. Secunda pars concluſionis patet, quia velle elicitum rectum eſt conforme naturali inclinationi, & hoc modo eſt intelligendum dictum Auguſtini 13. de Trinit. dicentis, quòd quicquid aliud a beatitudine appetitur, vel latenter vult aliquis nõ recedit ab appetitu beatitudinis. Hoc.n. verum eſt lo-

*De Tr. lib. 13.*

quendo de appetitu naturali, vel de appetitu libero recto, qui conformis eſt appetitui naturali. Et ſi arguatur, quia ſi quid appetitur non propter vltimum finem appetitur propter ſe. Quod autē appetitur propter ſe, appetitur vt vltimus finis: vltimus autem finis eſt beatitudo. igitur. Dicendum, quòd ſi quid non appetitur propter beatitudinem appetitur propter ſe negatiuè, id eſt non propter aliud, ſcilicet non actualiter vtendo, vel referendo ad finē. Multi enim actus noſtri ſunt indifferentes, non oportet aūt ꝙ appetatur propter ſe contrariè, quod pertinet ad frui. Ad primum argumentum dicendum, quòd argumentum verum concludit de actu elicito non autem de appetitu naturali, qui non præſupponit cognitionem appetentis. Ad ſecundum dicendum, quòd ille appetitus beatitudinis, licet ſit in damnatis fruſtra, vt damnati ſunt, non tamen eſt fruſtra in ſpecie humana, nec eſt inconueniens, quòd homines orbati non attingant perfectionem ſuæ ſpeciei. Nullus itaque appetitus eſt fruſtra in ſpecie, licet ſit fruſtra reſpectu aliquorum indiuiduorum. Et cum dicitur, quòd volitio non eſt reſpectu impoſſibilis. Dicendum, quòd licet hoc ſit verum de volitione efficaci, quæ proſequitur volitum per media debita neceſſaria ad habendum illud, non tamen de volitione ſimplicis complacentiæ, quæ dicitur velleitas ſecundum aliquos. Hoc enim modo poteſt a iquis velle, & eligere impoſſibile. Vnde etiam dicit Sco. quòd tali volitione damnati magis appetunt beatitudinē, quàm forte iuſtus viator, non tamen affectione iuſti, & honeſti, ſed affectione commodi. Ad tertium dicendum, quòd appetendo bonum honeſtum ſiue bonum iuſti appetitu elicito eſt meritum: appetitus autem malorum eſt ſolum propter bonum commodi. Præterea dicendum, quòd appetitu libero voluntas non neceſſario appetit beatitudinem, immo tale appetere eſt in poteſtate noſtra, ideo poteſt eſſe meritorium. Ad quartum dicendum, quòd procedit de appetitu elicito, & non de appetitu naturali. Ad ar. autem in oppoſitum dicendum, quòd Auguſtinus loquitur de volitione naturali, & poteſt etiam intelligi de elicita, quæ vt in pluribus ſequitur inclinationem naturalem.

*Vtrum aureola conuenienter attribuatur virginibus, martyribus, & doctoribus.*

*Thom. 4. d. 49. q. 5.*

## QVAESTIO VII.

SEptimo quæritur de beatitudine, quæ dicitur aureola. Vtrum aureola conuenienter attribuatur virginibus, martyribus, & doctoribus. Argu. quòd non. Primo de virginibus, quia maiorem difficultatem patiuntur in abſtinendo a delectationibus carnis viduę, quàm virgines, ergo magis eis debetur aureola quàm virginibus. Secundo arguitur de martyribus, quia ſecūdum Grego. ſeruitia quanto ſunt magis libera, tanto ſunt magis grata,

grata, ſed martyrium mininum habet de libertate cum ſit pœna ab alio violenter inflicta, ergo martyrio non debetur aureola, quæ reſpondet merito excellenti. Tertio arguitur de doctoribus, quia exaltatio in futuro, reſpondet humilitati in præſenti iuxta illud Lucę.xviii. Qui ſe humiliat exaltabitur, ſed in docendo, & prædicando non eſt humiliatio, immo magis ſuperbiæ occaſio. Vnde gloſa dicit Mat.iiii. quòd Diabolus multos decipit honore magiſterii inflatos, ergo videtur, quòd prædicationi, & doctrinę non debeatur aureola. Contra ſuper illud Exodi:xxv. Facies, & alterã coronam aureolam. Dicit gloſa. Ad hanc coronam pertinet canticum nouum, quod virgines coram agno concinunt. Et de martyribus ſic arguitur. Corona debetur certanti, ſed in martyrio eſt ſpiritualis difficultas pugnæ, ergo ſibi debetur ſpiritualis aureola. Et de doctoribus ſic arguitur, quia ſuper illud Canti.iiii. Vinea mea corã me eſt. Dicit gloſa. Oſtendit quid ſingularis præmii doctoribus eius diſponitur: ſingulare autem præmium vocamus aureolam. Primo notandum, quòd præmium eſſentiale hominis, quod conſiſtit in viſione, & fruitione methaphorice dicitur corona, vel aureola, quia per hoc homo efficitur particeps regiæ poteſtatis: iuxta illud Apocalipſis. v. Feciſti nos Deo noſtro regnum. Corona autem eſt proprium ſignũ regiæ poteſtatis. Et eadem ratione, premium accidentale, quod ſuperadditur eſſentiali habet rationem coronæ; ſed quia illud minus eſt, quàm premium eſſentiale, ideo nominatur aureola. Dupliciter autem additur præmio eſſentiali præmium accidentale. Vno modo ex conditione naturæ eius, qui premiatur, ſicut beatitudini animæ gloria corporis adiungitur, quæ interdum nominatur aureola: ſed ſic nunc non loquimur de aureola. Alio modo ex ratione operis meritorii, quod habet rationem meriti ex duobus, ſcilicet ex radice charitatis ratione cuius ſibi debetur premium eſſentiale, & ex ipſo genere actus, quod habet laudabilitatem quandam ex certis circunſtantiis, & ſic debetur ei quoddam accidentale premium, quod dicitur aureola. Et non eſt aliud niſi gaudium quoddam de operibus bonis a ſe factis, quæ in ſe habent rationem victorię excellentis, quod eſt aliud a gaudio quo beatus gaudet de coniunctione ad Deum. Differt autem aureola a fructu, quia aureola cõſiſtit in gaudio, quod habetur de operum perfectione: fructus vero in gaudio, quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis ſecundum gradum ſpiritualitatis, in quem proficit ex ſemine verbi Dei. Vnde fructus præcipue reſpondet illi virtuti, quæ præcipue liberat hominem a ſubiectione carnis, & facit ipſum tranſire in vitam ſpiritualem, ſcilicet virtuti continentiæ. Quandoque tamen accipitur fructus large, prout quælibet remuneratio dicitur fructus. Secundo notandũ, quòd ſicut dicit beatus Thomas in quarto, ſecundum tres priuilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ ſcilicet cuilibet homi-

ni imminent, tres aureolæ ſumuntur. In pugna enim, quæ eſt contra carnem ille potiſſimam victoriam obtinet, qui a delectationibus venereis omnino abſtinet,& ideo virginitati debetur aureola: proprie tamen tantum debetur illis virginibus, quæ propoſitum habuerunt virginitatem perpetuo conſeruandi ſiue hoc propoſitum voto firmauerint, ſiue non, quamuis etiam hoc propoſitum aliquando fuerit interruptum in mente integritate, tamen carnis ſeruata, dummodo ĩin fine vitæ inueniatur tale propoſitum. Virginitas enim mentis reparari poteſt quamuis non virginitas carnis. Si autem accipiatur large aureola pro quocunque gaudio, ſuperaddito gaudio eſſentiali,& ſic etiam omnibus interruptis carne redundabit aureola, licet non habuerint propoſitum virginitatem perpetuo ſeruandi. Abſque dubio enim de incorruptione carnis gaudebunt ſicut & innocentes de immunitate a peccato. In pugna vero contra mundum præcipue eſt pugna in qua perſecutionem vſque ad mortem ſuſtinemus præcipue quando pro Chriſto pugnatur, & ideo martyribus etiam debetur aureola. In pugna vero qua pugnatur contra diabolum illa eſt præcipua victoria cum quis hoſtem non ſolum a ſe, ſed etiam a cordibus aliorum remouet, quod ſit per doctrinam,& prædicationem,& ideo doctoribus, & prædicatoribus debetur tertia aureola. Nec eſt dicendum, ſicut quidam dicunt, quòd debetur tantummodo prælatis quibus cõpetit ex officio prædicare, ſed etiam quibuſcunque, qui licite hunc actum exercent. Prælatis autem non debetur quamuis habeant officium docendi, niſi actu doceant, quia corona non debetur habitui, aut officio, ſed pugnæ actuali ſecundum illud. ii. ad Thymo. ii. Non coronabitur, niſi qui legitime certauerit. Quidam vero diſtinguunt tres aureolas ſecundum tres vires animæ. Potiſſimus enim actus rationalis eſt veritatem fidei diffundere, & huic debetur doctorum aureola. Iraſcibilis vero potiſſimus actus eſt mortem propter Chriſtum ſuperare, & huic debetur aureola martyrum. Concupiſcibilis vero actus potiſſimus eſt a venereis delectationibus penitus abſtinere,& huic debetur aureola virginum. Inter autem iſtas aureolas attendendo præeminentiam ex parte pugnæ excellentior eſt aureola martyrum, & virginum. Pugna enim martyrum eſt fortior ſecundum ſeipſam,& vehementius affligens. Pugna vero carnis periculoſior: in quantum eſt diuturnior, & nobis magis imminet, vt vicinior. Attendendo vero præeminentiam ex parte eorum de quibus eſt pugna, ſic aureola doctorum inter omnes eſt potior, quia verſatur circa intelligibilia. Aliæ vero pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Illa tamen eminentia, quæ attenditur ex parte pugnæ eſt eſſentialior, quia aureola ſecundum propriam rationem reſpicit victoriam,& pugnam. Difficultas autem pugnę, quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ maior eſt, quàm illa, quæ atten

ditur-

ditur ex parte noſtri, inquantum, videlicet eſt vicinior, & ideo ſimpliciter aureola martyrum inter omnes eſt potior licet qnantum ad aliquid nihil prohibeat alias aureolas excellentiores eſſe. His præmiſſis,ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter aſſignantur tres aureole beatis, videlicet aureola martyrum,virginum,& doctorum,patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum,quòd quicquid ſit de maioritate difficultatis, & pugnę hoc certum eſt, quód perfectior eſt victoria virginum,quàm viduarum. Perfectiſſimum enim genus victorię, & pulcherrimum eſt hoſti nunquam ceſſiſſe.Corona autem nō debetur pugnæ, ſed victoriæ de pugna. Ad ſecundum dicendum quòd martyrio non debetur præmium,niſi ſecundum, quòd voluntariæ ſuſtinetur. Non enim męremur,niſi per ea,quę ſunt in nobis, quanto autem id quod quis ſuſtinet voluntariæ eſt difficilius,& magis natum repugnare voluntati tanto voluntas, quæ propter Deum illud ſuſtinet oſtēditur firmius fixa in Chriſto, & ideo excellentius præmium ſibi debetur. Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ preminm, niſi ei,qui in tali exaltatione propriam gloriam quærit, qui autem talem exaltationem in vtilitatem aliorum conuertit ex ea ſibi mercedem acquirit.

*Vtrum ſint dotes in beatis etiam in Chriſto, & in angelis.*

*Thom.4.d.49. q.7*

## QVAESTIO VIII.

OCtauo quæritur. Vtrum ſint dotes in beatis etiam in Chriſto, & in angelis. Arguitur, quòd non,quia dos ſecundum iuriſtas dicitur illud datur ſponſo a ſponſa, vel ab altero vice eius ad ſuſtinenda onera matrimonii. Donatio vero propter nuptias dicitur illud,quod datur ſponſo a ſponſa, ſed dona gloriæ non dantur ſponſo a ſponſa, ſed econuerſo, ergo non debent dici dotes. In matrimonio illo cœleſti nulla ſunt onera,ergo nulla eſt ibi dos cum dos detur propter onera matrimonii facilius ſuſtinenda. Tertio. Matrimonium ſpirituale contrahitur cum Chriſto per fidem ſecundum ſtatum eccleſię militantis, ergo ſi beatis aliquæ dotes conueniunt eadem ratione conueniunt ſanctis exequentibus in via, quod non videtur verum. Quarto. Dos conſiſtit in nobis exterioribus fortunæ, ſed præmia beatorum ſunt de interioribus bonis,ergo non debent dici dotes. Quinto ar. quòd in Chriſto ſint dotes, quia in eo eſt quoddam ſpirituale matrimonium naturæ humanæ cum perſona diuina.igitur. Sexto ar. quòd in angelis ſint dotes.quia ſuper illud Cant. vi. Vna eſt columba mea. Dicit gloſa. Vna eſt eccleſia in hominibus, & angelis, ergo angeli ſunt mēbra ſpōſę Chriſti,ſcilicet eccleſiæ

eccleſiæ,ſicut homines, ergo eis competunt dotes, ſicut hominibus. Sexto ſuper illud Luc.xii. Et vos ſimiles hominibus. &c. Dicit gloſa. Ad nuptias dominus iuit,quando poſt reſurrectionem nouus homo angelorũ ſibi multitudinem copulauit. ergo angelorum multitudo eſt ſponſa Chriſti, ergo habet dotes. Contra, quantum ad primum perfectius eſt matrimonium ſpirituale carnali, ſed in matrimonio carnali ſponſa dotatur,ergo & in ſpirituali. Et quãtum ad ſecundũ ar. Non eſt eiuſdem dare dotes, & recipere, ſed Chriſtus dat dotes, ergo non recipit. Et quantum ad tertium. Origenes ſuper Can. diſtinguit genera perſonarum, ſcilicet ſponſum,& ſponſam adoleſcentulas,& ſodales. Et dicit, ꝙ angeli ſunt ſodales ſponſi, ergo cum dotes non debeantur, niſi ſponſæ, videtur, quòd angelis nõ conueniant dotes. Primo notandum, quòd ſicut dicit Thomas in. iiii. dos ſicut hic loquimur de dote, dicitur perpetuus ornatus animæ,aut corporis vitæ ſufficiens, & in æterna beatitudine iugiter perſeuerans. Et dicitur ad ſimilitudinem dotis corporalis, per quam ſponſa ornatur, & prouidetur viro, vt poſſit conuenientius,& ſufficientius ſponſam, & liberos nutrire, & ſic aſſignatur ſponſo, quantum ad vſum,ſed ſponſæ quantum ad proprietatem, vnde ſoluto matrimonio, dos remanet ſponſæ ſecundum iura. Et ſic etiam in matrimonio ſpirituali ipſi ornatus gloriæ dant ſponſæ ſpirituali, ſcilicet eccleſiæ in membris ſuis,vnde ſunt ipſius ſponſæ, inquantum per eas ornatur, ſed ſunt ipſius ſponſi inquantum ad eius gloriam cedunt. Secundo notandum, quòd dos proprie appellatur,non quodcunque donũ datum ſponſæ in ſua traductione, ſed donum præcipuum quaſi patrimonium eius,de quo viuere debeat,& ſuſtentari. Alia vero dona dicuntur parafernalia, id eſt iuxta dotem. Ad huius ſimilitudinem non quæcunq; dona animæ,quæ in traductione ſui ad gloriam dantur dotes appellantur, ſed dona præcipua, per quæ in ſtatu vitæ glorioſæ ornatur. Horum autem quædam ſunt a parte animæ, quibus Deo tanquam principio vitæ ſuæ coniungitur,quædam vero ex parte corporis,quibus ipſum corpus animæ tanquam principio vitæ ſuæ perfectæ ſubiicitur, ne gloria animæ per ipſum retardetur. A parte autem animæ tria requiruntur. ſcilicet Dei viſio, quæ ſuccedit fidei,& perfecta dilectio, quæ ſuccedit charitati,& ſempiterna inhæſio,ſiue tentio, quæ ſuccedit ſpei, & a quibuſdam appellatur comprehenſio. Primum appropriatur intelligentiæ, ſecundum voluntati: tertium memoriæ. A quibuſdam etiam appropriatur primum rationali potentiæ, ſecundum concupiſcibili,& tertium iraſcibili, quod de vi concupiſcibili,& iraſcibili ſenſitiua non poteſt intelligi, quia Deus non eſt obiectum potentiæ ſenſitiuæ, ſed intellectiuæ. Poſſunt autem iſtæ tres dotes nominari operationes, & ſic ſunt realiter ipſa beatitudo,qua anima beata Deo perfecte coniungitur, vel poſſunt dici habitus, vel diſpoſitiones pertinentes ad beatitudinem ad modum ornatus decentis.

tis. Tertio notandum, quòd de dotibus eſt loqui dupliciter. Aut ſecundum ſubſtantiam, & ſic in Chriſto ſunt dotes. Aut ſecundum rationem dotis, & ſic proprie in Chriſto non ſunt dotes. Dos enim aſſignatur ſponſæ, vt patrimonium eius: Chriſtus autem ſponſus eſt, & non ſponſa. Communiter tamen loquendo poſſunt dici eſſe in eo, ſed non proprie, quamuis enim in eo ſit copulatio diuinę, & humanæ naturæ. Natura tamen humana nunquam habuit per ſe eſſe ſeparatum a perſona ſponſi: ideo non habet completam rationem ſponſæ, ſponſa enim a ſponſo perſonaliter diſiungitur. Quarto notandum, quòd aliter coniungitur Chriſto eccleſia hominum, & eccleſia angelorum, quia eccleſia angelorum ſolum participatione gratiæ, ſed eccleſia hominum etiam participatione naturæ. Cum ergo inter ſponſum, & ſponſam requiratur conformitas naturæ magis proprie dicitur eſſe matrimonium inter Chriſtum, & eccleſiam hominum, quàm inter Chriſtum & eccleſiam angelorum, quia tamen metaphora non omnimodam ſimilitudinem requirit: ideo aliquo modo licet non ita proprie dicitur eſſe matrimonium inter Chriſtum, & eccleſiam angelorum, ideo etiam large loquendo non eſt inconueniens ſibi aſſignare dotes, licet non ita proprie ſecundum rationem dotis. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres concluſiones. Prima eſt. Beatis conuenienter aſſignantur dotes, patet ex dictis. Dos enim dicitur, quod ſponſæ a patre ſuo datur quaſi loco patrimonii, ſed animæ beatæ, tanquam ſponſæ Chriſti a patre cęleſti dantur dona glorię in hæreditatem perpętuam, ſicut in patrimonium, ergo merito vocantur dotes. Secunda conclo. Conuenienter aſſignantur tres dotes animæ: patet quia ſunt tres partes imaginis in anima, ſcilicet intelligentia, voluntas, & memoria, quarũ quælibet donatur in cœleſti gloria. Tertia conclu. Neque in Chriſto, neque in angelis ſunt dotes proprie loquendo ſecundum rationem dotis: patet ex tertio, & quarto notabilibus. Ad pri. ar. di. ꝙ non requiritur omnimoda ſimilitudo dotis ſpiritualis ad carnalem, ſed ſufficit talis ſimilitudo, qualis dicta eſt in .j. notab. Ad ſecundum di. ꝙ dos non tantum datur ad ſupportanda onera, immo etiam ad præbenda ſolatia. Vel dicendum, ꝙ per dotes onera, quæ prius erãt tolluntur. Ad tertium dicendum, ꝙ dotes conſueuerunt promitti ſponſæ, quando deſponſatur: dari vero quando in domum ſponſi traducitur. Vnde & dotes ſpirituales in præſenti promittuntur, in futuro vero traduntur. Ad quartũ dicendum, ꝙ in ſpirituali matrimonio interior decor requiritur. In matrimonio autem corporali requiritur decor exterior: matrimonium enim ſpirituale conſiſtit in interioribus. Ad quintũ patet ex tertio notabili. Ad ſextum dicendum, quòd illa vna eccleſia proprie non dicitur ſponſa, niſi in parte ſui, in qua habet conformitatem non tantum gratiæ, ſed etiam naturæ. Ad ſeptimum patet ex quarto notabili.

*De beatitudine corporis.*

*Vtrum conuenienter aſsignentur quattuor dotes corporis glorioſi.*

*Dur.4.d.44.q.6.&.7.*

## QVAESTIO I.

SVPRADICTVM eſt de his, quæ pertinent ad beatitunem animæ. Conſequenter dicendũ eſt de his, quæ pertinent ad beatitudinem corporis, quæ non eſt proprie, & ſimpliciter dicenda beatitudo, ſed tantum ſecũdum quid, & improprie. Vbi primo quæritur. Vtrum conuenienter aſſignentur quattuor dotes corporis glorioſi, ſcilicet claritas, impaſſibilitas, ſubtilitas, & agilitas? Arguitur, quòd non. Primo ſic. Dotes ſunt in corpore ſecundum quòd comparatur ad animam, ſed tantum dupliciter comparatur anima ad corpus, ſcilicet vt motor, & vt perfectio: ergo ſunt tantum duæ dotes. Contra. Arguitur, quòd ſint plures, quia ſicut claritas facit ad pulchritudinem, ita & partium congruentia. Vnde Auguſtinus de ciui. Dei. Pulchritudo eſt quędam partium congruentia cum quadam coloris ſuauitate, ergo ſicut claritas eſt dos corporis, ſic & congruentia partium. igitur. Notandum ſecundum Bonauenturam in.iiij. quòd numerus iſtarum dotium pertinentiũ ad corpus accipitur ex Sapient iii. *Cap. 3.* vbi dicitur. Fulgebunt iuſti, & tanquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent. In fulgore claritas, in ſcintilla impaſſibilitas, in arundineto ſubtilitas, in diſcurſu agilitas. Poteſt etiam ſumi ex illo verbo Saluatoris. Fulgebunt iuſti ſicut Sol. &c. Sol enim eſt clariſſimus impaſſibilis, ſubtiliſſimus & agiliſſimus. Ratio autem iſtius numeri ſecundum eundem Bonauenturam conuenienter ſumitur ex numero quattuor elementorum, ex quibus corpus humanum componitur, quia enim elementa ſunt imperfecta, ideo ab eis corpus noſtrum quadruplicem habet defectibilitatem. Ab aqua enim, quæ eſt elementum humidum, & paſſibile habet paſſibilitatem. A terra vero quæ eſt elementum opacum habet obſcuritatem. Ab igne habet animalitatẽ, quia calor continue aliquid conſumit, & ideo indiget continua ciborum alimonia. Ab aere vero habet infirmitatem. Aer enim facillime immutatur, & cedit cuilibet impellenti. Contra corruptionem, & paſſibilitatem datur corpori glorioſo impaſſibilitas. Contra obſcuritatem claritas. Contra animalitatem ſpiritualitas. Contra infirmitatem virtus, ſiue agilitas. Hæc autem aſſignatio correſpondet auctoritati Apoſtoli primæ ad Corinthios. xv. dicentis *1.Cor.15* ſeminatur in corruptione, reſurget in incorruptione. ecce impaſſibilitas. Seminatur in ignobilitate, ſurget in gloria: ecce claritas. Seminatur in infirmitate, ſurgit in virtute, ecce penetrabilitas, ſiue agilitas. Seminatur animale, ſurget ſpirituale, ecce ſubtilitas. Conſonat etiam *De Ciui. Dei* auctoritati Auguſtini de ciuitate Dei, libro duodecimo c. xxii. *lib. 12.*

Aberit

Aberit a corporibus noſtris omnis deformitas, omnis tarditas, omnis infirmitas, omnis corruptio, omnis deformitas per claritatem, omnis tarditas per agilitatem, omnis infirmitas per ſpiritualitatem, omnis corruptio per impaſſibilitatem. Concordat etiam hæc poſitio rationi. Dotes enim corporis dicunt non omnes perfectiones, ſed perfectiones nobiles, & principales ſuperadditas naturæ, quæ debent accipi ſecundum naturales defectus quos auferunt. Hi autem defectus attenduntur ſecundum cauſas principales, quæ ſunt quattuor elementa. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Conuenienter aſſignantur quattuor dotes corporis glorioſi, patet ex dictis. Ad argumentum dicendum, quòd ſecundum illas duas comparationes ad corpus requirit in corpore quattuor diſpoſitiones. Anima enim, vt perfectio corporis influit viuificando vita immortali & vt motor mouendo motu infatigabili alioquin non eſſet glorioſa, niſi excluderet mortem, & pœnam, quia ergo viuificat: ideo neceſſe eſt in corpore eſſe diſpoſitionem ad vitam, & hæc eſt lucis abundantia, & claritas, quia vero vita immortali neceſſe eſt corpus habere diſpoſitionem ad immortalitatem, & hæc eſt impaſſibilitas, quia vero monet motu infatigabili, ideo oportet, quòd nihil reſiſtat, ideo ſibi datur ſubtilitas. Oportet etiam, quòd nihil retardet, & ideo ſibi datur agilitas. Ad argumentum in oppoſitum dicendum, quòd illa erit congruentia partium, & quantitatis, quæ nunc eſt ideo, non erit aliqua dos de nouo pœnes ipſam.

*Vtrum corpora beatorum erunt impaſſibilia.*

*Scot. 4. diſtinct. 49. q. 13. Duran. 4. d. 44. q. 4.*

## QVAESTIO SECVNDA

Secundo quæritur. Vtrum corpora beatorum erunt impaſſibilia. Arguitur, quòd non, quia dicit Gregorius in omelia. Corrumpi neceſſe eſt, quod palpatur, corpus autem glorioſum erit palpabile, igitur. Secundo ſi ſic: ſequeretur, quòd beatus non poſſet ſentire: ſentire enim eſt quoddam pati, & omnis ſenſus corrumpitur ab excellenti ſenſibili, ſed conſequens eſt falſum, igitur. Tertio. Nullum violentum poteſt eſſe perpetuũ, ſed in corpore glorioſo detinentur ibi elementa violenter ne ferantur ad loca ſua naturalia. igitur. Quarto. Primo de cęlo, & mundo arguit philoſophus contra Platonem, quòd cœlum non poteſt de ſe eſſe corruptibile, & tamen perpetuari. A ſimili poteſt argui de illo corpore. Item etiam vult Commentator. xii. Meth. vbi dicit, quòd ſolus motus paſſibilis eſt non eſſe, & tamen ab alio perpetuari. Quinto. Corruptibile, & incorruptibile, paſſibile, & impaſſibile differunt priuſquam genere per Philoſo. ſed corpus beatum, & non beatum, non differunt, nec genere, nec numero, igitur. Contra. j. ad Cor. xvi. Oportet mortale hoc induere immortalitatem, & cor- *10. Metaph. t. c. 26. 1. Cor. 16.*

& corruptibile incorruptionem. Primo notandum, quòd impaſſibile, ſicut & immortale, dicitur duobus modis. Vno modo potẽs non pati, ſicut immortale potẽs non mori, & ſic dicimus primum hominẽ in ſtatu innocentię fuiſſe immortalem. Alio modo dicitur impaſſibile, id eſt non potẽs pati, quod iterum poteſt intelligi dupliciter ſecundum quòd duplex eſt paſſio. Quædam eſt corruptiua, vel abiectiua, & hæc eſt paſſio proprie dicta. Alia eſt paſſio ſaluatiua, & perfectiua, vt dicitur .ii. de anima, & hæc minus proprie dicitur paſſio. Secundo notandum, quòd de cauſa, & modo impaſſibilitatis corporũ beatorum multæ ſunt opiniones.

Aliqui enim aſſignãt cauſam negatiuam tantum, alii poſitiuam, alii vtranque. Eſt igitur vna opinio, quòd corpora beatorũ erunt impaſſibilia propter ceſſationẽ motus cœli, quia videlicet motus cœli eſt eſſentialiter primus motus, ſed hoc fuit improbatum ſuperius in quadam quęſtione de corporibus damnatorum. Vnde licet motus cęli habeat aliquam primitatem ad alios; vtpote vniformitatis, & velocitatis, non tamen primitatem cauſalitatis, niſi per accidens, inquantum adducit generans, vt etiam dicit Ariſtot. les. ii. de generatione.

Secunda opinio eſt, quòd hoc erit, quia amouebuntur qualitates contrariæ, vel ſaltem nó manebunt, vt contrariæ: ſed hoc non eſt verum, vt dicit Scotus, quia ſic non eſſent corpora phiſica, & per conſequens non eſſent naturaliter informabilia ab anima. Item quia dato per illam viam, quòd non paterentur ab intrinſeco, poſſent tamen pati aliquo modo ab extrinſeco. Si autem dicatur ad primum, quòd manebunt qualitates, ſed non contrarietates. Non enim ſunt contrariæ qualitates, niſi quia in eodem ſuſceptiuo ſibi inuicem ſuccedunt: illæ autem qualitates non erunt in eadem parte ſuſceptiui. Vel aliter manebunt qualitates, ſed ſic reducentur ad medium, quod non agent mutuo, nec patientur. Primum non valet, quia huiuſmodi qualitates ex naturis ſuis ſpecificis contrarietatem habent ſiue ſint in diuerſis ſubiectis, ſiue non: ideo non poſſunt manere ſine ſua contrarietate. Similiter etiam per illud non excluditur paſſibilitas corporis ab extrinſeco. Secundum dictum etiam nihil valet: non enim poſſunt qualitates ſic redigi ad medium in corpore humano, ſicut in auro, vel argento vt non plus agant, vel patiantur quantum eſt ex ſe mutuo, quàm in auro, vel argento. Tunc enim totum eſſet ibi confuſum, nec eſſet tale corpus animæ conuenienter proportionatum. Et prætcrea hoc non excludit paſſibilitatem ab extrinſeco, vt patet. Tertia opinio dicit, quòd virtute diuina amouebitur a corpore beato priuatio, reſpectu cuiuſcunque alterius formæ ſenſibilis ſuſceptibilis in Chriſto. Sed hoc improbat Scotus, quia priuatio tolli non poteſt ſuſceptiuo manente, niſi inducatur forma oppoſita illi priuationi. Nec poteſt dici, quòd tollatur priuatio illa per formam ſuperiorem, quia ſuſceptiuum non ſolum eſt capax illius formæ ſuperioris, ſed etiam aliarum formarum in ſe: ideo

ideo non tollitur priuatio niſi per illam formam quæ eſt oppoſita priuationi ſecundũ ſe. Quarta opinio dicit, quòd cauſa talis impoſſibilitatis erit perfectum dominium animæ ſupra corpus ſicut, & ipſa erit perfectè ſubiecta Deo: ideo non poterit corpus pati ab aliquo inducente formam incompoſſibilem animæ: & hæc eſt opinio Thom. in iiii. Sed hanc opinionem reprobat Scot. quia anima non repugnat qualitatibus actiuis, & paſſiuis: eas enim præſupponit in corpore, & eas coexigit. Et pari ratione non eſt incompoſſibilis effectibus vniuocis iſtarum qualitatum ſaltem in aliquo gradu: ergo per animam non tollitur actio vel paſſio talium qualitatum. Si autem dicas, quòd prohibet actionem qualitatum non propter repugnantiam: ſed per imperium, quia imperat qualitatibus ne agant in corpus hoc nihil valet. Cauſæ enim corporales non obediunt ſpiritibus ad nutum quantum ad alterationem, & actionem earum. Item, quia actus imperandi eſt immanens non factiuus vel impeditiuus alicuius extrinſeci niſi aliquid plus addatur. Præterea nulla virtute creata, nec aliquo dominio uel imperio voluntatis creatæ aut creaturæ eſt poſſibile quòd actiuo naturali ſufficienti, & paſſiuo diſpoſito debitè approximatis, & non impeditis non ſequatur actio. Hoc enim eſt ſolius diuinæ poteſtatis ſicut patuit de igne fornacis babilonis reſpectu trium puerorum.

Ad motiuum autem huius opinionis dicendum, quòd Deus non faciet voluntatem animæ omnipotentem. i. potentem facere quicquid vellet facere, ſed ſufficiet ſibi, quòd quicquid volet fieri fiet: & ſic corpus ſuum perfectè ſubdetur voluntati ſuæ: hoc eſt: erit ſicut ipſa volet ſicut, & ipſa ſubditur Deo: ſed iſta ſubiectio corporis ſui erit effectiuè a diuina voluntate.

Quinta opiniò dicit, quod anima pro ſtatu reſurrectionis complet totam capacitatem materię ſuæ: ita ꝙ materia non eſt vlterius in potentia ad aliam formam. Et videtur hoc multo conuenientius dicere quam de cœlo: de quo tamen hoc ponitur, quòd complet totum appetitum materiæ: & ratio eſt, quia cœlum eſt incorruptibile, anima enim eſt multo nobilior quàm forma cœli. Sed contra hoc arguitur, quia impoſſibile eſt ꝙ aliqua forma ſatiet totum appetitum materiæ quæ ſecundum ſe eſt in potentia ad plures formas, quia non poteſt tollere priuationem alterius formæ ab illa materia, ſicut oſtenſum eſt ſupra. Materia autem corporis humani eſt in potentia ad plures formas cum ſit vniuoca cum materia aliorum corruptibilium, igitur. Sexta opinio dicit, ꝙ ad conſtitutionem corporis humani, concurrit natura cęleſtis ad conſiliandum elementa in quadam armonia per quam ũr conueniens materię corporis humani. Pro ſtatu autem beatitudinis in corpore humano dominabitur natura cœleſtis quæ eſt incorruptibilis. ſed hæc opinio eſt manifeſtè fal a, quia natura cœleſtis non concurrit materialiter ad conſtitutionem alicu.us mixti. ſeptima

 eſt

eſt opinio Henrici in quolibe-
tis, quæ videtur multum con-
formis dictis ſanctorum, videli-
cet, quòd corpus glorioſum eſt
impaſſibile per aliquam quali-
tatem ſupernaturalem creabi-
lem a Deo tantum, qua creata
corpus ipſum non eſt amplius in
potentia naturali, tranſmutetur
a naturali agente in aliquam
aliam formam, quia talem qua-
litatem ſupernaturalem, nec at-
tingere, nec excellere poteſt.
Ita quòd licet maneant in cor-
pore priuationes aliarum for-
marum: non tamen poteſt ab
agente naturali illas tranſmuta-
ri impediente tali forma ſuper-
naturali: & ita corpus glorio-
ſum eſt ſimpliciter incorrupti-
bile ſupernaturaliter, tamen ſi-
cut cœlum naturaliter ſuo mo-
do: dato quòd habeat materiã,
quæ a nullo agente naturali pa-
ti poſſit, & poteſt dici talis qua-
litas pertinere ad primam ſpe-
ciem qualitatis. Eſt enim quæ-
dam qualitas mixti habitualis,
& diſpoſitiua ad incorruptio-
nem: & eſt in corpore quaſi du-
ricies, vel infrangibilitas in la-
pide. Videtur autem conue-
niens ponere talem qualitatem
in corpore correſpondenter ad
dotem ſecuritatis in anima. Ta-
lis ergo qualitas eſt cauſa diſpo-
ſitiua impaſſibilitatis, licet di
uina manutenentia ſit cauſa ef-
fectiua principalis cauſando, &
conſeruando talem qualitatem,
& ſimiliter ſubſtrahendo influen
tiam ſuam a ſecundis agentibus
ne poſſint agere in tali corpore.
Hæc autem videtur fuiſſe mens
Auguſtini ad Dioſcorum, vbi
dicit. Talem plene fœlicem fa-
cit Deus animam, vt ex plenã
fœlicitate eius redundet in cor-
pus: non beatitudo, ſed ſanitas
perpetua, & incorruptionis vi-
gor. Sed contra hanc opinio-
nem arguit Scotus, quia vel iſta
qualitas ſupernaturalis eſt cœle-
ſtis, aut elementaris, aut mi-
xtionis. Non primum, quia
nec eſt perſpicuitas, nec lux, aut
lumen. Et præterea corpus cœ-
leſte non venit ad conſtitutio-
nem corporis humani materia-
liter. Nec poteſt dici, quòd ſit
qualitas elementaris, vel pro-
pria mixti: quia ſiue ſic, ſiue
ſic nõ impediret omnem actio-
nem, vel paſsionem, vt patet
etiam in exemplo opinantis,
quia duricies licet impediat in-
ciſionem: non tamen combu-
ſtionem, vel aliam actionem de-
ſtructiuam. Et præterea elemen
tum ipſum eſt ſimpliciter corru-
ptibile, ac etiam mixtum ex ip-
ſo. Oportet autem qualitatem
magis ſequi naturam ſubiecti,
quàm econtra. Nec poſſet di-
ci qualitas illa ſpirituali, cum ſit
perfectio corporis, & ſibi coex-
tenſa. Ad auctoritatem autem
Auguſtini dicendum, quòd Au-
guſtinus intelligitur, quòd in
corpore beato, inquantum eſt
animatum tali anima, quæ ſic
meruit eſt ius quoddam ad præ-
ſeruationem paſsiuam ab omni
corruptiuo. Tertio notandum,
quòd ſecundum Scotum cauſa
impaſsibilitatis eſt voluntas di-
uina non coagens cauſę ſecun-
dæ corruptiuę, & per hoc eſt
illud corpus impaſsibile non po
tentia remota, ſed propinqua:
non a cauſa intrinſeca, ſed ex-
trinſeca impediente. Exemplũ
huius

huius de igne in camino Babilonis, a quo ſubſtraxit Deus ſuam influentiam, non coagendo ipſi igni. Hoc autem ordinauit Deus perpetuo facere in corporibus beatorum, nec eſt miraculum perpetuum. Sicut enim non eſt miraculum, quòd Deus influat ſecundis agentibus coagendo eis pro ſtatu corruptionis: ita non eſt miraculum, quòd non influat prędictis agentibus ad corruptionem, vel paſſionem corporum beatorum pro ſtatu beatitudinis. Sicut enim nunc eſt tempus mutationis, ita tunc erit ſtatus quietis, & immutationis: & pro tunc erit conſuetum ſecundum communem curſum, quod Deus agat ad quietem, ſicut agit ad motum. Et ſi inſtetur, quia dos videtur eſſe aliquid intrinſecum ei, cuius eſt. Illud autem velle Dei prohibens cauſas ſecundas non eſt intrinſecum corpori glorioſo, ergo impaſſibilitas non eſt dos beati, quod ęſt contra auctoritatem Auguſtini ad Dyoſcorum ſuperius adductam. Item ſecundum hanc poſitionem æque erit dos impaſſibilitatis in elementis, ſicut in corpore Petri, & æque etiam in ςorporibus damnatorum quantum ad incorruptibilitatem. Præterea ſecundum Auguſtinum, & alios ſanctos alio modo erit beatus immortalis, quàm fuerit Adam in ſtatu innocentiæ. Beatus enim non ſolum poterit non mori, ſed etiam non poterit mori ad quod non videtur ſufficere ſubſtractio diuinæ influentiæ a cauſis ſecundis corruptiuis, quia illa communis eſt vtrique ſtatui. Ad primam dicit Scotus, quod poteſt dos non ineſſe realiter ipſi dotato, ſicut ſponſæ non ineſt illud, quod eſt ſibi datum a ſponſo, quod conſueuit aliquando dici dos: ſicut habetur Geneſim trigeſimoquarto, vbi ait. Sichen, Iacob, & filiis eius augere dotem, & munera poſtulate, &c. Dos etiam ſecundum iuriſtas dicitur illud, quod datur a patre ſponſæ ſponſo quidem quantum ad vſum, ſed remanet proprietas apud ſponſam, vt ſupra dictum fuit. Patet, quòd non realiter ineſt, nec ſponſo, nec ſponſæ, ſed tantum eſt aliquid aliquo modo habitum: ratione igitur nuptiarum ſpiritualium conſumandarum in reſurrectione dabitur cuilibet beato pro dote iſta aſſiſtentia diuina præſeruans ipſum ab omni corruptione: licet illa cuſtodia non inſit ei realiter. Præterea, ſicut dotatus habet ius in illo, quod ſibi aſſignatur pro dote, ita beatus pro meritis habet ius in hac diuina cuſtodia ſibi impendenda. Dicendum ergo ad auctoritatem Auguſtini, quod ſanitas, & vigor deriuatur ab anima in corpus, quia videlicet eſt quædam ordinabilitas in corpore, vt ſibi conſeruetur vigor, & ſanitas a Deo ex hoc, quod eſt animatu tali anima, quę ſibi fuit principiũ hoc merendi. Ita quòd hoc eſt premium corporis mediante anima, quæ ſicut fuit principalior in merendo: ita principalius premiatur. Ad ſecundum dicendum, quòd homo in ſtatu beatitudinis eſt im-

mortalis pro tanto, quia nunquàm moriturus de facto. His præmiſſis, ponendæ ſunt tres conclusiones. Prima eſt. Corpora beatorum erunt impaſſibilia nõ ſolum primo modo, ſicut in ſtatu innocentiæ, ſed etiam ſecundo modo: ita quòd non poterunt pati, loquendo de paſſione abiectiua contrarij, vel diſpoſitionis ſibi conuenientis. Patet per multas auctoritates Scripturæ. Quarum vna eſt auctoritas Apoſtoli ſuperius adducta. Item dicit Apoſtolus. Seminatur in corruptione, & reſurget in incorruptione. Et eſt auctoritas Auguſtini, qui ſicut ſuperius dictum fuerat: probat 3. de Trini. quòd beata vita eſt immortalis. Ad hoc autem adducuntur aliquæ congruitates, quia pro ſtatu perfectiſſimo hominis congruit, vt corpus ſic conformetur animæ, quòd ſicut anima contriſtari non poteſt: ſic nec corpus ledi poſſit. Item pro tali ſtatu congruit, vt anima habeat corpus tantæ durationis, quantæ eſt ipſa. Item congruit, vt ſicut corpus per modum organi fuit aliquo modo particeps meriti, ita ſit aliquo modo particeps premij: puta beatæ vitæ, & immortalitatis. Secunda concluſio. Corpora beatorum non erunt impaſſibilia, loquendo de paſſione ſecundo modo dicta, quæ eſt ſalus & perfectio cuiuſmodi eſt ſenſatio, & viſio, & auditio. Patet, quia cum ſtatus beatorum ſit ſtatus perfectionis, non debet corpus eſſe impaſſibile paſſione perfectiua. Item decens eſt vt corpus, ſecundum quid beatificetur in aliquibus operationibus ſenſitiuis. Item tunc, nec anima ipſa erit impaſſibilis, hoc modo volet, & intelliget. Dicit autem Philoſophus, quòd intelligere eſt pati. Tertia concluſio. Probabilius eſt tenere impaſſibilitatem beatorum habere tantum cauſam negatiuam, videlicet ſubſtractionem diuinæ influentiæ reſpectu cauſarum ſecundarũ corruptiuarum, quàm aſſignare cauſam poſitiuam: patet ex tertio notabili. Et huic conſonat nomen impaſſibilitatis, quod non videtur dicere aliquid poſitiuũ, ſed priuatiuum paſſionis. Ad primum argumentum dicendũ, quòd Gregorius loquitur non de quacunque palpatione, in qua corpus ſenſibiliter reſiſteret actui, ſed tantum de palpatione, in qua immutatur tactus ſecundum aliquam qualitatem ſenſibilem. Non enim videtur quin cœlum tangi poſſit a digito ibi exiſtente: licet non afficeretur ſecundum aliquam qualitatem ſenſibilem nec duritie, nec mollitie, nec caliditate, nec frigiditate. Et tunc cum corpus glorioſum habeat qualitates ſenſibiles dicendum, quòd illud ſibi derelictum eſt corruptibile, videlicet ſi non præſeruaretur a Deo. Ad ſecundum patet ex ſecunda concluſione. Et præterea cum dicitur, quòd excellens ſenſibile corrumpit ſenſum: verum eſt quando concurrunt ſimul immutatio intentionalis, & immutatio realis corruptiua, ſed tunc præſeruabitur corpus beati a ſecunda. Ad tertium ſatis patet reſponſio ex his, quæ dicta ſunt in ſecundo tractatu. Ibi

1.Co.15

DeTr. lib.3.

De anima libro 3. t.c.38.

Ibi enim dictum eſt, quòd elementa non manent realiter in mixto. Si autem teneatur, quòd elementa maneant in mixto ſecundum proprias naturas, & qualitates ſuas: tunc diceretur, quòd non erit violentum ſimpliciter elementum ſtare in loco totius corporis glorioſi, ſed hoc magis appetunt naturaliter, ſicut aqua, quæ inquantum eſt pars vniuerſi quandoque naturaliter mouetur ſurſum ad vitandum vacuum in vniuerſo cõtra ſuam propriam inclinationem, licet ſecundum quid, & minus naturaliter appetunt eſſe in proprijs locis, ſed iſtud non reſpondet ad argumentum de toto corpore, quod erit graue. Non enim corpus beatum erit leue, ſicut palea: & tamen perpetuo erit ſurſum: & ſic violentum erit perpetuum. Dicendum ergo, quòd non repugnat quin violentum virtute diuina, poſſit eſſe perpetuum, licet non virtute naturali. Ad quartum dicendum, quòd illud, quod ſecundum ſe ex natura propria eſt corruptibile, non poteſt naturaliter fieri incorruptibile, ſed poteſt ab alio perpetuari, & fieri impaſſibile non potens pati, loquendo de potentia proxima ex ordinatione ſubſtractionis alicuius neceſſarij ad potentiam proximam paſſibilitatis. Ad Philoſophum autẽ, & commentatorem dicendum, quòd motus non magis poteſt perpetuari, quàm aliquid permanens: immo magis in identitate naturæ poteſt cõſeruari aliquid permanens perpetuò, quàm motus, qui tantum conſeruatur ſecundum ſucceſſionem partium, nec oportet, quòd natura poſſibilis mutetur in neceſſariam, ſicut imaginatur commentator, quia ſicut natura eſt poſſibilis pro tanto, vel tanto, ſic & pro toto tempore, dato quòd perpetuo conſeruetur. Ad quintum dicendum, quòd corruptibile, & incorruptibile naturaliter differũt ſpecie ſaltem, & numero ſimpliciter, & genere phiſico, ſed naturaliter corruptibile eſt in potentia remota tantum, & incorruptibile ſupernaturaliter, & non potens corrumpi, loquendo de potentia proxima, non oportet, quòd differant ſpecie, neque numero, ſed poſſunt eſſe idem numero, ſicut in propoſito.

*Vtrum corpora beatorum erunt agilia.*

*Scot. 4. d. 49. q. 14. Durand. 4. d. 44. q. 7.*

## QVAESTIO TERTIA.

Tertio quæritur. Vtrum corpora beatorũ erunt agilia.

Arguitur quòd non, quia nihil erit ibi fruſtra, ſed agilitas ad motum eſſet ibi infruſtra, quia beatis non conueniet motus localis. Tum, quia non indigebunt alio loco. Tum, quia motus eſt actus imperfecti: beati autem ſunt perfecti. Tum,

quia non diuidetur cœlum empireum: eſt enim indiuiſibile, quod tamen oporteret fieri ad motum ipſorum . Secundo arguitur . Corpora beatorum erũt indeterminata diſtantia, vel approximatione ad Chriſtum , ergo nullus volet moueri, quia per motum fieret remotior a Chriſto, aut propinquior, ſed nullus ibi volet fieri remotior a Chriſto, vt patet, nec propinquior, quia non meruit. Tertio. Si corpora beatorum ſint agilia ſupernaturaliter, videtur quòd poterunt citius moueri, quàm quodcunque corpus naturaliter, ſed hoc eſt falſum, quia tunc poſſet moueri in inſtanti præcipue, quia non erit ibi reſiſtentia , ſicut nec in vacuo. Quarto. Si corpora beatorum ſint agilia, non oportebit ea deferri ab angelis, quod videtur eſſe contra Apoſtolum dicẽtem. Rapiemur in nubibus obuiam Chriſto in aera. Hoc enim dicitur fiendum miniſterio ange-

Sap. 3.

lorum. Contra. Sapien.3. dicitur de beatis. Tanquàm ſcintillæ in arundineto diſcurrent.

1.Co.15

Et primæ ad Corinthiorum 15. Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute. Gloſa.id eſt mobile, & viuum, & ibidem dicitur, ꝙ ſurget ſpirituale. Tarditas autẽ repugnare videtur ſpiritualitati. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus. In quolibet

4.d.49 14.

compoſito ſenſitiuo eſt duplex. Vnus eſt per naturam elementi prædominantis ſecundum quantitatem, & ſic omne tale corpus animale mouetur ad centrum, ad quod tendit terra, quæ prædominatur in corpore animalis, ſecundum quantitatem molis. Alius eſt motus ſecundum naturam animati anima ſenſitiua, & vocatur ille motus progreſſiuus. Differunt autem iſti motus, quia primus non competit corpori animato inquantũ animatum, ſed inquantum terreſtre. Secundus autem eſt ab anima tanquàm a ſuo principio naturali. Secundo notandum ſecundum eundem Scotum ibidem, quòd in anima non ſolum eſt potentia motiua, quæ poteſt mouere corpus organicæ mouendo, videlicet partem poſt partem, ſed etiam eſt potentia motiua non organica, qua videlicet mouere poteſt corpus totum ſimul, quod patet, quia poteſt anima ſeparata mouere ſeipſum, ſicut & angelus: & pari ratione corpus ſuum, ſicut & angelus eadem potentia, qua mouet ſe poteſt mouere aliquod corpus. Sed planum eſt, quòd potentia illa, qua anima ſeparata mouet ſe non eſt organica, quia anima de ſe non habet organa, igitur. Item anima ſeparata poteſt mouere aliquod corpus non ſuum, ergo pari ratione ſuum. Eſt enim mobile ſibi proportionatum, ſed hoc non niſi per talem potentiam motiuam non organicam. Vnde dicit Scotus, quòd in beatis erit aliquis motus, non organicus, quia mouebitur totum corpus, ſicut modo angelus poteſt mouere totum lapidem ſimul. Et ſi arguatur, quia inconueniens eſt ponere in anima aliquam potentiam, quę pro toto tempore præſentis vitæ fruſtretur actu ſuo, ſed ſic eſt de illa potentia.

Non

Non enim eſt expertum ab aliquo, quòd animal localiter moueatur motu animali non organicæ. Item aut illa potentia eſt eiuſdem rationis cum potentia organica aut alterius. Si eiuſdem oportet, quòd ſit organica Si alterius videtur, quòd ſit præfectioris rationis. Et ſic poteſt totum quicquid poteſt organica: & adhuc plus. Et ſic fruſtra poneretur organica. Et con firmatur, quia ſicut anima per talem potentiam poteſt mouere corpus totum ſimul ita, & partem poſt partem, & ita organicæ. Ad primum dicendum, quòd non eſt inconueniens ponere in anima aliquan potentiam quæ careat actu ſuo pro ſtatu præſentis coniunctionis, ſicut etiam, nec fruſtra poneretur in beatis potentia generatiua quæ tamen perpetuo carebit actu ſuo vel forte diceretur, quòd aliquando iſta potentia habere po teſt actum ſuum etiam in uia: ſed minime. Ad ſecundum dicendum, quòd ſimpliciter loquendo illa non eſt eiuſdem rationis pęnitus cum organica, nec tamen eſt pœnitus diuerſa, Pro quo eſt aduertendum quòd in toto coniuncto ex anima, & corpore eſt potentia motiua organica, potentia inquam proxima, Mouere enim organicæ eſt actus totius coniuncti, & ſit ille motus per hunc modum in homine, quia primo anima per intellectum apprehendit motum, & per voluntatem imperat concomitante imaginatione de motu quæ eſt actus rationis particularis, & etiam actus appetitus ſenſitiui exiſtentis in corde, & tunc pars animalis quæ non mouetur localiter, ſed alteratur tantum videlicet cor mouet aliam ſibi proximam, & illa aliam vel mediante illa aliam & ſic originatur motus progreſſiuus vel organicus animalis. patet. iii. de anima. Potentia autem remota mouendi organicæ poteſt dici ſimpliciter eadem in homine cum potentia proxima mouendi non organicæ quæ ineſt animæ ſecundum ſe etiam extra corpus, non autem potentia proxima mouendi organicæ quæ ut dictum eſt conuenit toti cõiuncto. Dicit autem Iohannes de Baſſo. quod illa potentia non organica non eſt niſi voluntas, ſed potentia proxima mouendi organicæ plus dicit, quia dicit totum compoſitum vel aliquod accidens compoſiti cum ipſa potentia remota mouendi organicæ quæ dicta eſt eadem cum potentia non organica. Licet autem vt dicit ſcotus eadem potentia operatiua. puta potentia viſiua non poſſit eſſe ſimul organica, & non organica bene tamen potentia non operatiua, ſed factiua, & actiua cuiuſmodi eſt potentia motiua, Et ſecundum hoc non uidetur conuenienter poſſe dici quod ipſa potentia motiua in anima ſit idem quod voluntas quæ eſt potentia operatiua. Et tunc oportet dicere, quod in anima non ſunt tantum duæ potentiæ ſeparabiles, ſcilicet intellectus, & volũtas,

*3. de anima.*

ſed etiam potentia motiua. Patet itaque, quòd aliquo modo poteſt dici eadem potentia motiua organica, & non organica, licet non pœnitus eadem. Et ita non ſequitur, quòd aliqua ſuperfluat, aut quòd vtraque ſit ſuperflua. Et quando dicitur, quòd ſi eſt alterius rationis nobilioris poteſt quicquid poteſt organica. Dicendum, quòd non ſequitur, ſed bene ſequitur, ꝙ poteſt perfectius mouere, & nobilius, quàm organica. Ad confirmationem autem dicendum, ꝙ non oportet ſi poteſt totum mouere non organice, ꝙ poſſit mouere partem poſt partem organice, quia ad primum mouendi modum tantum eſt determinata, bene tamen poſſet mouere partem poſt partem nõ organice ſi eſſent diuiſæ, ſicut angelus partes ligni, vel lapidis. Tertio notandum, ꝙ ſicut dicit Sco. Agilitas dicitur habilitas quædam animalis ad prompte, & facile mouendum ſe motu locali non eo motu, qui eſt naturalis, cuius principium eſt natura ad ſimilitudinem alicuius elementi, ſed motu animali cuius principium eſt anima.

Dicunt autem quidam, ſicut Richar. in. iiii. ꝙ corpora beatorum per hoc erunt agilia, quia ab eis auferetur grauitas eorum, ita ꝙ agilitas dicitur qualitas quædam creata in corpore qua facile mouetur corpus ſecundum locum, quia videlicet facit proportionem mouentis ad mobile. Hoc autem videtur confirmari per Auguſtinum dicentem, ꝙ grauitas, quæ modo eſt conditio corporis auferetur. Et probatur per rationem, quia niſi auferetur iſta grauitas, corpora beatorum violenter eſſent in cœlo empireo ſurſum, & contra inclinationem propriæ grauitatis, & ſic non quietarentur ibi, ſed potius fatigarentur, nec eſſent ibi perpetuo. Sed contra hoc arguit Scotus. Primo, quia grauitas ineſt corpori ex complexione naturali propriȩ mixtionis, ergo non auferetur a corpore glorioſo. ſecundo, quia ſi auferetur grauitas, aut induceretur leuitas, aut remaneret corpus nec graue, nec leue, ſicut cȩlum. Non poteſt dici primum, quia leuitas tali mixtioni repugnat ſicut etiam repugnat labi. Nec ſecundum, quia tunc corpus glorioſum naturaliter non inclinaretur ad aliquem locum determinatum ſurſum, vel deorſum, & ita non haberet aliquem motum naturalem, nec habere poſſet niſi in circulo. Ad auctoritatem autem Auguſtini dicendum, quòd non intendit, quòd grauitas, quæ eſt qualitas conſequens talem mixtionem auferatur a corpore glorioſo, ſed grauitas ponderoſa, quæ reddit corpus ineptum ad motum: talis enim ponderoſitas non eſt homini naturalis. Vnde dicit Auguſtinus, quòd graue pondus auferetur a corpore. Ad rationem autem dicendum, quòd non eſt inconueniens dicere violentum perpetuari per diuinam potentiam. Nec oportet, quòd corpus hominis, licet ſit violenter ſurſum fatigetur, quia ibidem quieſcit. Præterea dicit Sco. quòd naturalius erit ibi corpus, quàm eſſet in terra. Naturalius enim eſt, & perfectius, quod alicui conuenit a cauſa

ſa ſuperiori. Alia autem eſt opinio Sco. dicentis, quòd corpora beatorum erunt agilia per hoc, quòd vigorabitur in beatis virtus animę motiua, quæ tunc erit perfectiſſima, & intenſiſſima, & erit perfecta proportio mobilis ad virtutem motiuam, quia amouebitur omnis diſpoſitio contraria tam in iuncturis, quàm in neruis, ac etiam in toto corpore, & fiet multiplicatio ſpiritu corporalium conuenientium ad facile mouendum, poterunt autem beati vti tali agilitate ſi ſint in loco conuenienti. Sed dicit Ioan. de Baſſo. quòd cœlum non eſt locus conueniens in quo poſſint ſe mouere, quia videlicet cœlum non eſt diuiſibile a virtute creata, nec per conſequens ceſſibile alicui corpori, & ita ſi virtute propria poſſet beatus ſe mouere in cœlo empireo poſſet facere corpus ſuum eſſe cum cœlo empireo, & ita duo corpora ſimul, quod non videtur poſſibile. Sed ſi Deus diuideret cœlum, & faceret ipſum cedere tunc beatus per cœli imperium poſſet ſeipſum mouere. Similiter, nec videtur, quòd poſſit ſeipſum inducere in cœlum, neque quòd angelus poſſit ipſum intromittere, ſed ſolus Deus. De ſitu autem dicitur communiter, quòd ſtabunt, & non ſedebunt, aut iacebunt. Stare enim dicit ſitum magis conuenientem corpori inquantum eſt inſtrumentum animæ. Iacere vero dicit ſitum magis aptum ad quietem naturalem etiam pluſquam ſedere, quia partes magis æqualiter ſe habent ad centrum. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Corpora beatorum erunt agilia, patet ex dictis. Ad primum argumentum dicendum, quòd beatis poterit conuenire motus localis, & licet non indigeant alio loco, tamen carebunt alio loco ad quem erunt in potentia. Et cum dicitur, quòd motus eſt actus imperfectus. Dicendum, quòd verum eſt, quia actus exiſtentis in potentia ad aliquid ſecundum ꝙ huiuſmodi, & ſic imperfecti aliquo modo, licet non ſimpliciter. Cum autem dicitur, ꝙ cœlum empireum non diuidetur. Dicendum, ꝙ virtute propria non poterunt moueri beati intra cœlum, ſed bene aliqui in loco eis cedente. Ad ſecundum dicendum, ꝙ ſupponit falſum, ſcilicet ꝙ Chriſtus ſemper ſtabit in vno loco, vt ligatus cathena, ſed poteſt ſe mouere regaliter, ſicut rex in cœlo empireo, ſicut & alii beati poterunt moueri, vt dicit Scotus. Ad tertium dicendum, ꝙ forte corpora agilia poterunt moueri velocius ab anima, quàm quodcunque corpus naturaliter moueatur etiam cœlum, cuius tamen motus ſecundum Ariſtotelem eſt velociſſimus, & menſura aliorum: nec ſequitur ex hoc, quòd poſſit moueri in inſtanti. Et cum dicitur, quòd nulla erit ibi reſiſtentia, ſicut nec ſi motus fieret in inſtanti. iiii. Phyſicorum. Dicendum, quòd Ariſtoteles verum dicit quantum eſſet ex carentia reſiſtentiæ medii: ſi videlicet motus ſolum haberet ſucceſſionem ex reſiſtentia medii ad mobile, vel etiam ad motorem. Sed dicendum, quòd aliunde habet ſucceſſionem, ſicut patet in

motu

motu cœli: habet enim motus ex ratione ſua ſucceſsionem, & impoſsibile eſt, ꝙ fiat in inſtanti ſecundum, ꝙ motus a ſimplici mutatione diſtinguitur. Ad quartum dicendum, ꝙ corpora beatorum non deferentur, vel rapientur ab angelis ex indigentia quaſi beati non poſſent velociter mouere ſemetipſos, ſed magis hoc fiet ex reuerentia, & diuina beniuolentia.

*Vtrum corpora beatorum erunt clara.*

*Scot.4. diſtinct.49. q.15. Duran.4. d. 44. q. 8.*

## QVAESTIO QVARTA.

QVarto quæritur. Vtrum corpora beatorum erunt clara. Arguitur, quòd non, quia erunt colorata, color enim decens pertinet ad pulchritudinem corporis ſecundum Auguſtinum libro vigeſimoſecundo de ciuitate Dei. capit. decimonono, ſed lux, vel charitas, & color non compatiuntur ſe inuicem in eodem ſubiecto, quia vnum eſt corporis termina ti, & aliud perſpicui. igitur. Secundo. Corpus lucidum occultat naturaliter aliud corpus, quod eſt poſt ſe, patet de flamma, ſed corpus beati, non occultabit aliud corpus poſt ſe, quia ſecundum Greg. xviii. morali. ſecundum illud Ioh. Non adequabitur ei aurum vitrum. &c. Corpora beatorum erunt præuia. Vnde di. ibidem. In cœleſti patria vniuſcuiuſque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abſcondi patebitq; corporalibus oculis ipſa corporis armonia. igitur. Tertio. Si eſſent clara neceſſario, & naturaliter immutarent viſum, ſed hoc eſt falſum: tum quia corpus Chriſti poſt reſurrectionem non immutauit oculos diſcipulorum ſecundum aliquem talem claritatem. Tum, quia talis claritas eſſet ſimpliciter improportionata cuilibet oculo multomagis, quàm claritas ſolis in rota, *Mat.13* quæ ponitur futura multo maior. Contra. Mat. xiii. Fulgebunt iuſti, ſicut Sol in regno *1. Cor. 15.* patris eorum. Et. i. ad Corint. xv. Seminatur in ignobilitate *6. Phil.* ſurget in gloria. i. in claritate. Et phi. iii. Reformabit corpus humilitatis naturæ configuratum corpori claritatis ſuæ. Primo notandum, quòd ab omnibus conceditur, quòd corpora beatorum erunt clara. Et hoc plane, patet ex auctoritatibus ſcripturæ, & ſanctorum. Et planum eſt, quód erunt colorata ſecundum complexiones ipſorum corporum coloribus decentibus, & ad pulchritudinem eorum petinentibus. Sed de modo claritatis eſt vna opinio, quæ videtur eſſe Tho. quòd illa claritas cauſabitur ex redundantia ipſius animę in corporibus, quod enim recipitur in aliquo non recipitur per modum influentis, ſed recipientis, & ita claritas, quæ eſt in anima ſpiritualis recipitur in corpore, vt corpo-

*De ci. Dei, li. 22.c.19*

corporalis. Et ſecundum quòd anima eſt maioris meriti, & ſpiritualiter magis clara ſecundum hoc erit corpus maioris claritatis. Sed dicit Iohannes de Baſſo. quòd iſta non ſunt dicta, niſi parabolica, non enim videtur quomodo tanta claritas in corpore poſſit cauſaliter redundare ex gloria animæ.

Nec enim anima, nec aliquid, quod ſit formaliter in ea habet, vel continet virtualiter tantam claritatem. Nec valet illud, quod adducitur, quòd receptum recipitur ſecundum modum recipientis, & non influentis. Ex hoc enim ſequeretur, quòd anima eſſet corporalis, & non ſpiritualis, quia recipitur in corpore. Secundo notandum ſecundum Scotum, quòd claritas iſta nihil aliud eſt, quàm quædam reſulgentia manifeſtatiua coloris in corpore beato. Vnde color erit clarus ſecundum gradum complexionis ſubiecti ſuo modo, ſicut veritas dicitur clara, & cauſabitur talis claritas a Deo in corporibus beatis maior, vel minor ſecundum exigentiam meritorum, & ſimul erit in corpore beato color, & claritas tanquam diuerſæ qualitates, ſicut etiam ſimul inueniuntur in noctilucis, quæ de die videntur ſecundum colorem, & de nocte ſecundum lucem. Et ex hoc patet, quòd ſint diſtinctæ qualitates, ſicut etiam dicit Auicenna quinto naturalium, quòd iſta diſtinguuntur color, lux, & lumen. Color enim terminat viſum, & nunquam eſt niſi in corpore terminato ſecundum Auicennam, & Ariſtotelem. Lux autem, vel claritas eſt in corpore lucido: puta in Sole. Lumen vero proprie dicitur eſſe in medio, vt in perſpicuo, vel peruio, non terminante viſum. Addit autem Iohannes de Baſſo, declarando prædictam opinionem, quòd corpora beatorum erunt clara claritate intenſa, quæ non poteſt cauſari, niſi tantum a Deo. Nec videtur corpus humanum eſſe in potentia naturali ad tantam claritatem, ſed tantum in potentia obedientiali, reſpectu Dei agentis. Nec videtur eſſe educibilis de potentia corporis, vel ſi dicatur educibilis, non tamen ab agente naturali.

Dicit præterea, quòd non videtur neceſſario dicendum, quòd lux, vel claritas informet colorem, nec econuerſo: ſed ambo informant corpus ordine quodam, quia color prius, ſicut qualitas magis generalis, & conueniens naturaliter corpori ex ſua complexione.

Forte tamen non eſſet magnum inconueniens ponere, quòd lux informet colorem ſuo modo, ſicut color ſuperficiem, ſed hoc non eſt multum curandum. Dicit vlterius, quòd in corpore beato lux non occultabit, ſed magis manifeſtabit colorem, nec eſt ſimile de noctiluca, cuius color, & lux non ſimul percipiuntur. Lux enim ipſius modica eſt, & imperfecta: ideo non eſt manifeſtatiua coloris, ſed requiritur alia lux intenſior, qua etiam præſente ipſa lux noctilucæ, non eſt manifeſtatiua ſui, ideo de die nõ

videtur

videtur, ſed tantum color noctì luce. Vlterius dicit, quòd ad manifeſtationem coloris beatorum, non eſt neceſſaria abſolutè loquendo claritas illa, vel lux inhærens, ſed congruentius eſt, & decentius, vt corpus habeat in ſe vnde color ſuus manifeſtetur.

Sed in prædictis videtur eſſe vnum dubium, quia dictum illud ſecundum Auicennam, quòd color non eſt niſi in corpore terminato, & non in corpore peruio, vel diaphano, videtur eſſe contra dictum Gregorii, videlicet, quòd corpora beatorum erunt peruia, & patebit corporalibus oculis armonia corporis, & complexio interior, & tamen planum eſt, quòd erunt colorata. Dicit Scotus, quòd difficilius videtur corpora beatorum ſimul eſſe peruia, & colorata, quàm ſimul eſſe colorata, & lucida. Colorata enim non ſunt perſpicua, aut peruia, ſed terminata & viſum terminantia. Et multomagis oportet hoc, quàm de corporibus, in quibus tantum inuenitur claritas, ſiue lux, non autem color, & tamen ſunt terminata, & nõ peruia, vel perſpicua, ſicut patet de Sole, & Luna, & ſtellis. Dicit ergo Scotus ad auctoritatem Gregorii, quòd corpora beatorum non erunt peruia quaſi diaphana, vt vitrum, vel aqua, vel aer, ſed erunt poroſa, ita quòd per poros ſubtiles poterunt multiplicari ſpecies harmoniæ interioris vſque ad oculum. Vel dicendum, quòd viſione mentali, & intuitiua videbitur harmonia corporis beati, ac ſi ſenſibiliter videretur. Dicit tamen Iohannes de Baſſo, quòd prædicta ſolutio non videtur ſaluare intentionem Gregorii, immo nec verba, ꝙ corpora beatorum ſimul erunt peruia, & denſa, quemadmodum, & vitrum ſuo modo. Nihilominus tamen erunt colorata, & lucida. Nec eſt hoc impoſſibile virtute diuina, licet virtute naturæ, & de lege communi non ſit color, niſi in corpore terminato non peruio, vel dyaphano. Ita ꝙ Deus dabit corpori dyapheneitatem non obſtante colore, & ratione coloris terminabit viſum. Ratione tamen dyaphaneitatis, vel peruietatis, & lucis poterit eſſe medium videndi. Tertio notandum, quòd ſicut dicit Scot. Anima quæ clarius videbit Deũ habebit corpus clarius. Dicit autem Iohannes de Baſſo, quòd partes eiuſdem corporis non erunt omnes æqualiter clarę, ſed illæ magis, quæ ex ſua naturali complexione ſunt ad claritatem magis diſpoſitæ, ſicut oculus magis quàm pes, niſi forſan diceretur, ꝙ ad illam claritatem, quæ ſupernaturaliter dabitur omnes partes æqualiter ſunt diſpoſitæ, & dabitur eis claritas ſecundum ꝙ magis, vel minus fuerunt organa animæ in mœrendo.

Quarto notandum, ꝙ ſicut multi dicunt claritas illi erit ſufficiẽter proportionata oculo beato, nec offendet ipſum, ſed potius delectabit. Non enim concomitabitur aliqua realis immutatio diſſoluens oculum, & lædens ipſum, ſicut concomitatur quando reſpicimus Solem in rota, ſed tantum erit intentionalis immutatio. De oculo autem non glorificato videtur probabile, quòd

aliquo

aliquo modo imperfectè, & raptim, vel tranſitorie ſaltem poterit percipere corporum beatorum claritatem. Vnde & in iudicio ipſam percipient reprobi ad maiorem eorum confuſionem, ſed diu, & permanenter non poſſent eam percipere, & videre, quia ſimul naturaliter in ipſis cum immutatione intentionali concomitatur realis læſiua oculi immutatio, propter quod, & oculi diſcipulorum non glorificati, raptim, & ad horam aliquo modo perceperunt claritatem corporis Chriſti in transfiguratione, licet diu & permanenter, & perfecte eum non potuiſſent aſpexiſſe, niſi miraculoſe. His præmiſſis, ponenda eſt talis concluſio. Corpora beatorum erunt clara, ſiue lucida: patet ex dictis. Ad primum argumentum patet reſponſio ex dictis. Et ſimiliter ad ſecundum. Ad tertium dicit Thomas, quòd claritas corporis glorioſi eſt in poteſtate voluntatis ipſius beati, ita quòd anima eſt domina claritatis ad hoc, vt immutet, vel non immutet oculum ſaltem nõ glorificatum, ſed iſtud non videtur verum, vt dicit Scot. quia actiuo & paſſiuo naturaliter totalibus ſufficienter diſpoſitis, & approximatis non eſt in poteſtate voluntatis creatæ quin ſequatur actio, & paſſio. Vnde non eſt dicendum, quòd anima habeat in ſua poteſtate talem claritatem, neque quantum ad eſſe, vel non eſſe, neque quantum ad operari, vel non operari. Videtur ergo dicendum, quòd quantum eſt ex naturis rerum ſibi relictis claritas illa præſentata, quibuſcunque oculis diſpoſitis videretur, ſiue glorificatis, ſiue non ſaltem aliqualiter. Si aut non videtur quantumcunque præſentata ſecundum libitũ voluntatis hoc non eſt cauſaliter a voluntate creata, ſed ab ordinatione diuinæ voluntatis, quæ ſic ordinauit non influere ad actum viſionis talis claritatis ab oculo non glorificato, niſi placeat, vel ſaltem ſi diſpliceat voluntati beati. Ad illud vero, quod dicitur illa claritas eſſe improportionata oculo corporali. Dicendum, ꝙ ſufficienter eſt proportionata, vt poſſit videri etiam permanenter ſine immutatione reali, ſicut ab oculis beatorum, vel tranſeunter ſaltem ab oculis non glorificatis, ſicut etiam & claritas Solis in rota ad horam videri poteſt, licet non permanenter, & diu intelligendo naturaliter propter immutationẽ realem, & corruptiuam concomitantem.

*Vtrum per dotem ſubtilitatis duo corpora poßint eſſe ſimul in eodem loco.*

*Scot.4. diſtinct.49. quæſt.19. Dur. 4. d. 44. q. 6.*

## QVAESTIO QVINTA.

QVinto quæritur. Vtrum per dotē ſubtilitatis duo corpora poſſint eſſe ſimul in eodem loco. Arguitur quòd non, quia dicit Boetius in libro de trinitate, quod eundem locum duobus corporibus fingere nullo modo poſſumus. Secundo. Subtilitas quemadmodum, & charitas inuenitur in corpore propter paucitatem materię ſub dimenſionibus magnis: ſed in corporibus beatis non erit paucitas materiæ, nec erunt rara: ſed in eis erit tantum de materia, quantum neceſſarium erit ad bonam conſiſtentiam naturæ: igitur. Tertio. Si hoc eſſet poſſibile hoc videretur maxime de corpore glorioſo, & glorioſo, quòd poſſent eſſe ſimul, quia magis proportionantur ad inuicem, ſed hoc non conceditur: igitur. Contra. Subtile dicitur a vi penetrandi, & ſubintrandi aliud, ſed corpora beatorum erunt ſubtilia. Vnde j. ad Cor.xv. Seminatur animale, & ſurget ſpirituale, id eſt ſubtile. Primo notandum, quòd plures dixerunt impoſſibile eſſe ſimpliciter quacunque virtute duo corpora eſſe in eodem loco. Tum quia dimenſio loci, & locati eſt eadem.iiii phyſicorum. Si ergo ponantur plura corpora ſimul ſequitur, ꝙ dimenſiones eorum ſunt eædem cum dimenſione vnica loci, & per conſequens ſunt eadem dimenſio inter ſe, & ſic non ſunt corpora diſtincta. Tum quia manente dimenſione vtriuſque corporis, manet repugnantia corporum circa eundem locum. Nam dimenſiones ſunt rationes talis repugnantiæ. iiii. phyſicorum. cap. De vacuo. Vbi dicit Ariſtoteles, ꝙ ſi eſſet vacuum dimenſiones ſeparatæ non poſſet ibi poni cubus, id eſt corpus cubicum. Tum quia punctus ſimul poſitus cum puncto non diſtinguitur ab eo. vi. phyſicorum: ergo nec ſimiliter linea a linea, nec ſuperficies a ſuperficie, nec corpus a corpore. Tum quia impoſſibile eſt protrahi ab vno puncto ad vnum punctum, niſi vnam lineam rectam, ſed oppoſitum ſequeretur: poſſent enim tot lineæ protrahi a puncto loci ad aliud punctum, quot corpora eſſent ſimul locabilia in loco. Tum quia duo ſpiritus non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco diffinitiue per ſe, ergo nec duo corpora dimēſiue. Si autem theologi hoc dicant, quomodo ſaluabuntur ea, quæ ponuntur circa corpora glorioſa. Hic ponitur vna fictio, quæ dicitur eſſe durandi, quod anima habebit quantitatem ſuam ad voluntatem, ita ꝙ poterit facere corpus ad tantam, vel talem figuram, vt poſſit penetrare corpus quodcunq; per poros ſubtiliſſimos. Sed hoc nihil valet. Si hoc diceretur a catholico,

tholico, tunc deberet dicere corpus glorioſum eſſe ſubtile, quia penetrat facile etiam virtute propria,& cedit ei corpus. Non autem,ꝙ virtute diuina duo corpora eſſent in eodem loco,niſi quia vnum cedit alteri. ſicut cum aer cedit ſagittę, & ſecundum hoc oporteret dicere, ꝙ cœlum eſſet diuiſibile quandocunque eſſet motus localis alicuius corporis a cœlo vſque ad terram,vel econuerſo. Et hoc quidem eſt poſſibile Deo,ſed non voluntati creatæ. Præterea, ſic arguit Sco. contra prædicta, ꝙ ſi corpus Chriſti intraret per poros tales ſubtiliſſimos, tunc reducendo ſe ad tam paruam quantitatem pateretur. Et pręterea non haberet quantitatem debitam corpori organico,& animato. Sed omnino tenendum eſt,ꝙ per potentiam diuinam poſſibile eſt duo corpora eſſe ſimul in eodem loco. Ad quod probandum adduci poſſunt multæ rationes. Prima eſt, quia ſi hoc repugnaret, aut hoc eſſet ex parte corporum, aut ex parte loci eiuſdem. Non primum, quia aut hoc eſſet ex parte dimenſionum, vel ex parte ſubſtantiarum,vel ex parte qualitatum, vel ex parte ipſorum vbi,vel ex parte ſituum. Non ex parte ſubſtantiarum, aut dimenſionum,quia ſubſtantia ſubſtantiæ non repugnat, nec dimenſio dimenſioni. ſubſtantię enim, & quantitati nihil eſt contrarium, nec ex parte qualitatum, quia dato etiam, quod eſſent contrariæ tamen in propoſito non repugnarent, quia ponuntur in diuerſis ſubiectis, puta in diuerſis corporibus locatis. Nec ex parte ipſorum, vbi vel ſituum, ſeu reſpectuum ad vnum locum, quia nihil repugnat diuerſos reſpectus in diuerſis fundamentis fundari ad eundem terminum. Nec hoc repugnat ex parte vnius loci propter rationem iam dictam immediate. Si autem dicas, quòd licet dimenſio non repugnet formaliter dimenſioni, tamen virtualiter repugnat, & quo ad effectus. Nam vna dimenſio neceſſario aliam expellit a loco in quem ſuperuenit. Dico, quòd iſtud non valet, quia dimenſio non eſt forma actiua. quarto phyſicorum. c. de vacuo. & ita nullum habet effectum. Vnde expellere aliam dimenſionem, vel ſibi reſiſtere non eſt effectus dimenſionis, ſed magis mouentis, vel locantis effectiue ipſam dimenſionem. Et præterea dato, quòd aſſumptum eſſet verum adhuc diuina virtute poſſet ſuſpendi talis effectus dimenſionis, ſcilicet expellendi aliud corpus ab illo loco in quo poneretur. Secunda ratio.

Non implicat contradictionem vnam actionem, vel paſſionem eſſentialiter ab alia diſtinctam, & priorem ea naturaliter poni in re ab aliquo agente ſine illa alia, ſed poſitio alicuius corporis in aliquo loco, & expulſio alterius ab eodem, ſic ſe habent, quòd eſſentialiter diſtinguuntur cum ſint in diuerſis ſubiectis, & vna eſt prior naturaliter alia,licet ſimul tēpore fiant. Vel dato,ꝙ nullum ordinem habeāt adhuc vna poteſt poni ſine alia,quia vna in nullo dependet eſſentialiter ab alia, nec eſt reſpectus

ſpectus ad ipſam, ſed ſolum dependet ab agente, & ſubiecto diſpoſito, ergo poteſt poni vnum corpus in aliquo loco, & aliud non expelli, & ſic erunt duo corpora in eodem loco.

Reſpondendum eſt igitur ad rationes prædictæ opinionis. Ad primam reſpondetur vno modo, quòd Ariſtoteles ibi intendit probare, quòd ſpacium non eſt locus, ſicut aliqui poſuerunt. Nã cum ſpacium ſit illud, quod continetur intra latera continentis donec ſuperueniat aliud corpus, & ſic habeat rationem locati, ſequitur ſi ſpacium eſt locus, quòd ſit eadem dimenſio loci, & locati, quod eſt impoſſibile ſecundum philoſophum. Aliter reſpondetur, quòd dimenſiones loci, & locati dicuntur eædem non, quia ſint vna dimenſio, ſed quia ſunt æquales, & ſimul quando locatum dimenſiue locatur in loco, & vna infra aliam continetur, nec diſtant ſitualiter, ſicut duo locata in diuerſis locis, ſed hoc poſito, nihilominus poteſt dimenſio loci eſſe vna, & dimenſiones locati eſſe plures quando ſunt plura locata. Ad ſecundam dicendum, quòd dimenſiones non ſunt formales rationes repugnandi, quã tum ad hoc, quod eſt duo corpora eſſe in eodem loco. Nec etiam rationes virtuales, vt dicit Ioannes de Baſſo. Et dato, quòd eſſent rationes repugnandi virtualiter quo ad effectus, ſicut videtur concedere Scot. tamen poſſunt tales effectus ſuſpendi manentibus dimenſionibus ipſis, vt dictum eſt. Ad tertiam dicendum ſecundum Scotum, quòd mathematicus non conſiderat lineas, niſi in habitudine ad figuras: & ita ſi centum, vel mille eſſent ſimul, non facerent ad conſtitutionem figuræ, niſi vnam baſim trianguli, vel alterius figuræ, nec haberent rationem, niſi vnius lateris in conſtituendo triãgulum, quamuis eſſent duæ lineę realiter diſtinctæ. Hoc modo intelligit Commentator in .iiii. Phyſicorum, quando dicit. Quæ habent vnum ſitum quantum ad conſiderationem mathematicæ ſunt vnum, ſcilicet in conſtituendo figuram, & ita dicendum de punctis, quia licet ſint inter ſe diſtincta, tamen non conſtituunt maius, & neutrum eſt extra aliud: & ſic ſunt vnum quantum ad intentionem mathematici. Et ſic poteſt dici, quòd duo corpora, vt ſunt ſimul non faciunt maius. Aliter etiam dicit Iohannes de Baſſo, reſpondendo ad philoſoph. quod punctus additus puncto, non facit maius, quia non plus habetur continuum, quam prius, licet remaneat punctus a puncto diſtinctus: & ſic eodem modo ſe habent iſta duo puncta ad conſtitutionem continui, ſicut & vnum. Et ſimiliter diceretur de lineis in eodem ſitu, vel loco, quia videlicet, ſicut dictum eſt, non aliter ſe habent ad conſtitutionem alicuius figuræ, quàm vna tantum. Ad quartam dicendum, quòd inter duo puncta in eodem corpore non poſſunt protrahi plures lineæ rectæ in diuerſis corporibus locatis infra illum locum, ſed bene inter duo puncta loci oppoſita, poſſunt protrahi plures lineæ rectæ in diuerſis

diuerſis corporibus locatis intra illum locum, & ille eſſent ſimul, ſicut & illa corpora, & puncta loci, non terminarent tales lineas, ſed puncta illis corporibus formaliter intrinſeca. Ad aliam dicendum, quòd duo ſpiritus poſſunt eſſe in eodem loco diffinitiue, & per ſe. Nec in hoc inuenitur aliqua repugnantia, licet non ſit poſſibile, quòd vnus ſit in pluribus locis diffinitiue, quia eſſe hic diffinitiue eſt ſic eſſe hic, quòd non alibi. Poteſt tamen eſſe in pluribus locis vere realiter, & præſentialiter. Secundo notandum, quòd alia eſt opinio in extremo, quæ dicit, quòd vnum corpus ſubtile virtute ſuæ ſubtilitatis naturalis poteſt eſſe cum alio corpore virtute formæ creatæ. Et ratio eſt, quia cuilibet doti erit aſsignare effectum proprium alias fruſtra poneretur: ſed huius dotis effectus non videtur eſſe, niſi penetrare virtute ſubtilitatis, & eſſe cum alio corpore, igitur. Item ſi non eſſet poſſibilitas, vel virtus propria in corpore alia a virtute diuina, qua poſſet eſſe ſimul cum alio corpore tunc poterit hoc eſſe in quolibet corpore: ergo corpus glorioſum poterit ſimul eſſe cum alio corpore glorioſo, & quodlibet cum quolibet indifferenter. Modus autem ponendi talis eſt. Dicunt enim quòd penetrare competit alicui corpori multipliciter. Vno modo ratione paruę quantitatis vel acuciei vt actus. Alio modo ratione materiæ, quia rara vel parua. Tertio modo propter virtutem actiuam. Primis autem duobus modis corpus glorioſum non dicitur ſubtile, ſed tertio modo ſcilicet ratione virtutis actiuæ. Et hæc eſt opinio Richardi in iiii. diſt. xlix. Alius autem eſt modus ponendi ſecundum Petrum de Tharantaſia, quod groſſicies & corpulentia ſicut eſt in puero ſunt impeditiua, quòd duo corpora non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco non autem quantitates duorum corporum. Per dotem autem ſubtilitatis quæ ſecundum hanc opinionem eſt qualitas abſoluta in corpore beato auferetur groſſicies, & corpulentia quæ impedit duo corpora eſſe ſimul. Sed contra hoc ſic arguitur: fatuum eſt dicere, quòd locus in quo eſt corpus glorioſum ſit vacuus: ergo locus ille eſt plenus, & ſic corpus glorioſum eſt occupatiuum illius loci, & per conſequens expulſiuum alterius. Item ad rationem quantitatis dimenſiuæ pertinet habere partes ſitum habentes. per hoc enim diſtinguitur a quantitate ſucceſsiua, & tunc ſequitur, quòd ſemper alterius quantitatis erit aliter ſitus, ergo cum hoc ſit de formali ratione quantitatis diminſiuæ. Per nullam virtutem etiam diuinam poterit ab ea ſeparari: & ſecundum hoc ille qui ſic arguit videlicet Thom. in.iiii.uidetur incidere in aliam opinionem priorem. Modus autem ponendi ipſius Thomæ eſt talis, quòd diſtinctio compoſitorum poteſt ſaluari abſque diſtinctione ſitus. Hoc autem non poteſt fieri niſi per virtutē diuinam, quia eſſe diſtinctiuū

compoſiti dependet nō tantum a cauſa, ſed principalius a cauſa prima. Vnde ſine diſtinctione eſſentiali principiorum poteſt Deus conſeruare compoſitum. Et ponit exemplum in ſacramento altaris, quia accidentia dependent a ſubiecto, vt a cauſa ſecunda, & a Deo, ſicut a cauſa prima. Et ideo in virtute cauſæ primæ poſſunt a ſubiecto ſeparari, & habere eſſe diſtinctum ſine ſubiecto. Et ſic in propoſito duo corpora poſſunt eſſe diſtincta inter ſe, & quantitatiuè, abſque diſtinctione ſitus, & loci. Sed dicit Scotus, quòd licet hæc opinio poſſit aliqualiter eſſe probabilis dicendo ſcilicet, quòd Deus poteſt conſeruare prius abſque poſteriori, quod tamen poſterius naturaliter ſequitur ad prius, & ſic conſeruare quantitatem ſine ſitu, vel poſitione in loco. Tamen ratio adducta non formaliter concludit, quia ſine cauſis intrinſecis non poteſt Deus rem conſeruare. ergo non poteſt ſine cauſis ſecundis, quæ ſunt intrinſecæ rei. Huiuſmodi autem ſunt principia eſſentialia, videlicet materia, & forma, quæ ſunt principia eſſentialia compoſiti. Si ergo Deus conſeruat diſtinctionem compoſitorum abſq; diſtinctione ſitus, aut manent principia eſſentialia diſtincta, aut non: ſi ſic ergo Deus non conſeruat hoc cauſatum ſine cauſis ſecundis: ſi non ergo Deus conſeruat, & non conſeruat, quia inquantum principia non ſunt diſtincta, tunc eſt eadem materia, & eadem forma in vtroque compoſito. Inquantum autem conſeruat ea diſtincta, non eſt eorum eadem materia, & forma. Ex quo ſequitur, quòd ſunt duo compoſita conſeruata diſtincta, & non diſtincta abſque diſtinctione ſitus, & loci, quod eſt impoſſibile. Ad rationes autem adductas ad primam opinionem poſitam in hoc notabili. Dicendum ad primam, quòd non oportet cuilibet doti aſſignare aliquem effectum, ſicut patet de impaſſibilitate. Si autem dicat, quod eſt principium reſiſtendi agenti contrario. Dicendum, quòd prohibere aliquas actiones extra non eſt actio elicita, ſicut quòd cœlum prohibeat elementa agere in ſe hoc non eſt per aliquam actionem elicitam a cœlo, & ita quòd incorruptibile reſiſtat corrumpenti, hoc non eſt per aliquam actionem elicitam. Et ita in propoſito duo corpora eſſe in eodem loco non eſt effectus alicuius qualitatis. Ad ſecundum dicendum, quòd verum concludit de potentia Dei abſoluta licet nō ita ſit ordinatum a Deo, quemadmodum ordinatum eſt, vt corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio corpore non glorioſo, etiam ad imperium voluntatis ipſius beati: non quòd ipſe beatus hoc efficiat, ſed Deus, qui ſibi in hoc ad votum aſſiſtit, & ſic quoddam modo habet hoc beatus in poteſtate ſua. His præmiſſis, ponendæ ſunt ſeptem concluſiones. Prima eſt. Poſſibile eſt ſimpliciter, & abſolutè, loquendo de virtute diuina duo corpora, vel plura ſimul eſſe in eodem loco realiter, vel præſentialiter, ſiue ſint glorioſa, ſiue

non

non glorioſa, patet ex primo notabili. Secunda concluſio. Plura corpora poſſunt etiam eſſe in eodem loco dimenſiuè, ita quòd vtrumque occupet locum: patet, quia non eſt minus poſſibile corpus exiſtere in loco ſecundum modum naturalem, quàm alio modo, ſed modus naturalis exiſtendi corpus in loco eſt, eſſe dimenſiuè in loco, ergo ſi poſſunt duo corpora eſſe realiter in eodem loco, ſequitur quòd poſſunt eſſe ibi dimenſiuè. Tertia concluſio. Poſſunt plura corpora eſſe in eodem loco non dimenſiuè: patet, quia ſicut poſſet Deus ſubſtantiam corporis ſeparatam a dimenſione vnam, vel plures ponere in loco non circumſcriptiuè, vel dimenſiuè, ita & ſubſtantiam coniunctam dimenſioni, quemadmodum corpus Chriſti eſt in altari. Non enim reſpectus præſentiæ ipſius ſubſtantiæ corporis ad locum dependet ex ipſa dimenſione, ſed ex ſubſtantia, ſicut ex fundamento, & ex loco, ſicut ex termino, & ex agente, ſed ſubſtantia corporis ſeparata a dimēſione poſſet fieri præſens vna, vel plures eidem loco non dimenſiuè, quia tunc dimenſio nō eſſet ibi ratio eſſendi in loco, nec ipſa ex ſe habet partem extra partem, igitur. Quarta concluſio. Plura corpora poſſunt ſimul eſſe in eodem loco, vnum dimenſiuè, & aliud non, patet ſatis ex dictis. Quinta concluſio. Aliquando de facto fuit, & eſt modo, quòd duo corpora fuerunt, & ſunt ſimul in eodem loco. Patet primo de corpore Chriſti cum corpore virginis in natiuitate, quia exiuit clauſo vtero. Secundo de corpore Chriſti cum corpore lapidis in reſurrectione, quia ſurrexit clauſo ſepulchro. Tertio de corpore Chriſti cum ianuis clauſis, quando intrauit ad diſcipulos. Et ſimiliter cum corpore cœli in aſcenſione, & modo etiam ſimul eſt cum cœlo empireo, & ſimiliter cum ipſo cœlo erunt corpora beatorum poſt reſurrectionem. Sexta concluſio. Per nullam virtutem creatam poſſunt eſſe duo corpora ſimul actualiter in eodem loco quocunque prædictorum modorum. Probat Iohannes de Baſſo, quia ſola virtute diuina poteſt fieri corpus præſens loco non expellendo aliud corpus. Omnis enim creatura impellendo vnum corpus neceſſario expellit aliud, ſicut mouendo vnum corpus ad aliquem locum amouet ipſum a priori loco. Item ſola virtute illa eſt poſſibile duo corpora ſimul poni in eodem loco, quæ ſola eſt illimitata in agendo non determinata ad vnum locum, vel modum, ſed ſola virtus diuina eſt talis: virtus enim creata limitata eſt, vt ponat corpus in certo, & vnico loco, nec poteſt cauſare plures reſpectus locati ad plura loca ſimul, nec plurium locatorum ſimul ad vnum locum, igitur. Et ſi arguatur, quòd in ferro ignito ſimul eſt ignis, & ferrum. Item in vaſe pleno cineribus ſi apponatur aqua ſimul eſt aqua, & cinis. non enim magis impletur vas, quàm prius. Et ſimiliter quando in vitro cum vino ponitur panis, ſimul eſt panis, &

vinum. Item in corpore ſimul ſunt quatuor humores diſtincti. Item quãdo duo corpora ſe tangunt in aere, vel in aqua cum oporteat quodlibet eorum eſſe humectum, & humiditas non ſit ſine ſubiecto ſuo: puta ſine aere, vel aqua, oportet, quòd duo corpora ſint ſimul: puta humidum, & humectum.

Item oportet alimentum, & alitum eſſe in eodem loco, prius naturaliter, quàm alimentum conuertatur in alitum. Præterea poteſt ſuperficies ſimul eſſe naturaliter cum ſuperficie, vt patet de ſuperficiebus corporum ſe tangentium, ergo & profunditas cum profunditate. Ad primum argumentum dicendũ, quòd ignis, & ferrum non ſunt ſimul: vnde nec in ferro ignito eſt forma ignis, licet in eo ſit calor quandoq; intenſior, quàm in igne, vel ſaltem plus eſt ibi de calore propter denſitatem materiæ. Poteſt tamen dici, quòd in poris ſubtilibus ipſius ferri incorporatur ignis. Ad ſecundum dicendum, quòd cineres, & panis ſunt corpora poroſa, & implentur illi pori aqua, vel vino, & ſic duo corpora non ſunt in eodem loco, nec vnquàm profundum cum profundo, licet ſuperficies poſſint eſſe ſimul.

Ad tertium dicendum, quòd humores non ſunt corpora diſtincta, ſed vnum corpus tantum æquipolens illis ſecundum formam vnam, vel per complexionem mediam, vel ſi ſint ibi corpora diſtincta non ſunt ſimul, ſed ſecũdum iuxta poſitionem. Ad quartum dicendum, quòd humidum, & humectum non ſunt ſimul, niſi quia ſe tangunt, & ita ſolum ſecundum ſuperficies, & non ſecundum profunda: Vnde & immediate non tangitur vnum corpus ab alio in aere, vel in aqua, ſed mediante aere, vel aqua, licet non ſemper præcipiatur, nec humor ille aqueus, vel aereus eſt formaliter, niſi in aere, vel in aqua. Ad quintum dicendum, quòd alimentum, & alitum exiſtentia diſtincta nunquàm ſunt ſimul, ſed quælibet pars aliti eſt poroſa, & in poris eſt ipſum alimentum, quando eſt in proxima diſpoſitione ad conuerſionem, & conuertitur in alitum circunſtans, & fiunt noui pori, & ſic fit nutritio, & augmentum ſecundum Commentatorem primo de generatione. Et nunquàm ſunt duo corpora ſimul. Ad aliud negatur conſequentia, quia non ſic oportet, quòd vna ſuperficies expellatur ſi altera inducatur, vel applicetur alicui tangendo, ſicut de corporibus. Et dicunt aliqui, quòd hoc eſt, quia ſuperficies reſpectu corporis habet rationem indiuiſibilis. Corpus autem, vel profunditas reſpectu nullius dimenſionis habet rationem indiuiſibilis. Septima concluſio. Per dotem ſubtilitatis in corporibus beatorum erit poſſibilitas eſſendi duo corpora ſimul. Probat Scotus, quia dos non eſt aliud, niſi perfectio debita, vel ordo debitus huic corpori, inquantum eſt animatum hac anima, quæ hoc meruit, ergo verè eſt dos ſubtilitatis data corpori glorioſo, vt pro libito animæ ſit ei poſſibile exiſtere cum alio corpore.

Nec

Nec oportet, quòd huiuſmodi ſubtilitas ſit aliqua qualitas in corpore, vt aliqui dixerunt, quia nulla repugnantia inuenitur ibi ex parte quantitatum per modum actionis, ad quam ordinatur qualitas. Dicit igitur Scotus ſe habere pro certo, quòd ſicut in corpore impaſſibilitas eſt cauſa extrinſeca, vt aliquod agens non poſſit agere in illud actione contraria, ſic dos ſubtilitatis non eſt niſi ordo debitus ad exiſtendum cum alio corpore, qui eſt ordo extrinſecus non intrinſecus formaliter. Ad primum argumentum dicendum, quòd auctoritas Boetij eſt intelligenda de virtute naturæ creatæ, & non de virtute diuina.

Ad ſecundum dicendum, quòd bene concludit, quod in corporibus beatis non eſt ſubtilitas ex paucitate materię, ſed ex hoc non ſequitur, quòd in eis non ſit dos ſubtilitatis modo ſuperius expoſito. Ad tertium dicendum, quòd cum dicitur duo corpora glorioſa non poſſe eſſe ſimul cum tamen magis conueniant, quàm corpus glorioſum, & non glorioſum. Hoc eſt propter voluntatem beati. Dos enim ſubtilitatis eſt vt corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio ad imperium voluntatis, ſed actui illius agilitatis repugnat, quod ſit ſimul cum alio corpore glorioſo. Aeque enim perfecta ſunt, & æque nobilia ratione huius dotis duo corpora glorioſa. Et cum dicitur, quod magis conueniunt dicendum, quod non omnis conuenientia in natura eſt ratio ſimultatis: alias cum duæ quantitates plus conueniant quàm quantitas, & qualitas magis poſſent eſſe ſimul duæ dimenſiones, quàm dimenſio cum qualitate, quod eſt falſum. Et preterea, quia corpus glorioſum habet, vt ſit cum alio ad imperium voluntatis: nõ poteſt autem anima ita habere imperium ſuper aliud corpus glorioſum, ſicut habet ſuper non glorioſum, quia videlicet vtrumque æque perfectum eſt in dote ſubtilitatis, ideo, &c.

*De æqualitate beatitudinis.*

*Vtrum omnium beatorum ſit æqualis beatitudo.*

*Scot. 4. d. 50. q. 5. Durand. 4. d. 49. quæſti. 7.*

## QVAESTIO PRIMA.

SVPERIVS dictũ eſt de beatitudine tam animarum, quàm corporum ſecundum determinationem abſolutam. Nunc dicenda ſunt aliqua de ipſa beatitudine ſecundum determinationem comparatiuam. Vbi primo quæritur. Vtrum omnium beatorum ſit æqualis beatitudo?
*Math. 10.* Arguitur, quòd ſic, quia Mat. x. dicitur, quòd ſinguli receperunt ſingulos denarios. Secundo. Auguſtinus ſuper Iohannem dicit omnium beatorum erit par gaudium, ergo & par beatitudo. Tertio. Quilibet beatus habet capacitatem æqualis gloriæ cum alio, ſed in quolibet beato tota capacitas terminatur, & quietatur appetitus: igitur. Quarto. Impaſſibilitas eſt vna beatitudo corporis, ſed ipſa non recipit magis, & minus, quia non eſt niſi carentia paſſionis: igitur.
*Io. 14.* Contra. Iohannis. xiiii. In domo patris mei manſiones multæ
*Cor. 15* ſunt. Et Paulus primæ ad Corinth. xv. Alia eſt claritas Solis, alia claritas lunæ, alia claritas ſtellarum, & ſtella differt a ſtella in claritate, ſic erit reſurrectio mortuorum. Primo notandum, quòd ſicut dicit Scotus in. iiii. non oportet, quòd ap- *4. d. 50*
petitus naturalis habeat omnem *q. 5.*
perfectionem, cuius eſt capax. Vnde ſufficit graui, quòd quietetur in ſuperficie terræ, nec oportet, ꝙ quietetur ſummè deorſum. Sic appetitus naturalis in homine eſt, quòd quietetur in ordine ad rationem, & voluntatem Dei ſicut quietatur quælibet pars vniuerſi in comparatione ad appetitum vniuerſalis naturæ. Sic ergo dicendum, quòd Deus inquantum eſt principium quietationis beatorum, non oportet, quòd æqualiter det iſti appetitui, ſicut illi: ſed ſufficit, quòd habeat, ſecundum quòd competit ei a principio extrinſeco ſecundum rectam rationem, & ſecundum libertatem, & iuſtitiam Dei retribuentis ſecundum maiora merita, vel minora: & ita poteſt eſſe inæqualis beatitudinis. Secundo notandum, quòd hic non eſt ſermo de æqualitate ſecundum durationem, quia de illa planum eſt, quòd in omnibus beatis erit æqualis beatitudo ſecundum durationem a parte poſt, ſed eſt ſermo de æqualitate ſecundum menſuram intentionis, & perfectionis: & hæc æqualitas eſt duplex, vt alias dictum eſt cum quærebatur de æqualitate pœnæ damnatorum, videlicet æqualitas quantitatis, & æqualitas proportionis. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Gloria omnium beatorum non eſt æqualis ſecundum quantitatem perfectionis. Patet, quia ad ordinem

ordinem vniuerſi in perfectionibus naturæ ſunt neceſſarii gradus perfectiores, & minus perfecti, ergo ſimiliter in perfectionibus gratiæ, & gloriæ. Item ſicut videmus in corpore naturali, quòd non eſt æqualis dignitas omnium membrorum, vt capiti,, & aliorum. Ita ſuo modo in corpore triumphantis eccleſiæ maior debet eſſe gloria capitis, quàm membrorum, & diſpar etiam gloria membrorum, ſed Chriſtus eſt caput eccleſiæ, ergo ipſius eſt maior gloria, quàm aliorum. Beata autem virgo eſt membrum Chriſti propinquius, & ideo poſt Chriſtum glorioſius, & ſic de aliis ſuo modo. Si autem quæras vnde prouenit iſta inæqualitas. Dicendum ſecundum Scotum, quòd non debet accipi ex parte obiecti beatifici, quia idem eſt obiectum beatificum, & ſecundum eandem ſimplicem rationem diuinitatis, quæ eſt actu infinita: & cuilibet ſic obiicitur, & æqualiter quantum eſt ex parte ſui. Hic enim eſt denarius diurnus, qui cuilibet bono æqualiter præſentatur, nec debet accipi ex parte potentiæ beatificabilis, ſiue in recipiendo, ſiue in agendo. In recipiendo non, quia quælibet potentia beatificabilis ſecundum ſe eſt capax æqualis gloriæ cum alia. Nec valet, quòd vna eſt magis diſpoſita per maiorem habitum gloriæ, quia non ponitur talis habitus ad diſponendum, ſed magis ad decorandum. Et præterea idem eſt iudicium de habitu, ſicut de actu. Nec etiam debet accipi ex parte potentiæ beatificabilis in agendo. Nam ſicut ſupradictum eſt potentia beatificabilis purè paſſiuè ſe habet ad actum beatificum. Nec etiam aliquid informans potentiam ſe habet actiue ad huiuſmodi actum. Non enim poteſt habitus habere rationem principii actiui, niſi potentia etiam habeat rationem principii actiui. Dicendum ergo, quòd iſta inæqualitas eſt ex cauſa effectiua per ſe, videlicet ex parte ipſius Dei, vt eſt agens, & cauſans talem actum maiorem, vel minorem ſua voluntate libera: ſed accipitur tanquam ex cauſa meritoria a parte beatorum ſecundum maiora merita, vel minora eo modo quo meritum poteſt dici cauſa premii, quod tamen non eſt proprie dictum. Secunda concluſio. Gloria beatorum eſt æqualis ſecundum proportionē, ſi delicet ſecundum correſpondentiam ad merita, probatur, quia ſicut premium correſpondet merito, ita maius premium maiori merito, & minus minori. Cum itaque merita electorum non fuerint æqualia ſecundum quantitatem, ſed inęqualia, proportionem tamen adinuicem habentia, ideo premia ipſorum non ſunt æqualia ſecundū quantitatem, ſed bene ſecundum proportionem. Item ad iuſtum iudicem pertinet in diſtribuendo ſeruare medium iuſtitiæ diſtributiuæ, ſed medium iuſticiæ diſtributiuæ eſt medium æqualitatis, non ſecundum quantitatem, ſicut in commutatiua, ſed proportionis, vt patet. v. Ethicorum: igitur. Eſt autem circa prædicta aduertendum, quòd non eſt hic ſermo de gloria bea

torum obiectiua, puta de Deo, quia planum eſt, quòd illa eſt eadem omnium ſecundum eandem rationem propriam, & ſimplicem, quæ eſt ratio diuinitatis, ſed eſt ſermo de gloria eorum formali cuiuſmodi eſt viſio, vel fruitio. Tertia concluſio. In beatis non eſt æquale bonum commodi: immo quilibet beatus plus gaudet de bono ſuo, quàm de bono cuiuſcunque alterius beati excepto ſolo Deo. Probat Scotus, quia quilibet debet plus ſe diligere, quàm alium actu elicito, ſicut per oppoſitum: patet de odio. Plus enim tenetur quilibet odire, & fugere peccatum mortale in ſe, quàm in quocunque alio: ergo quicunque plus vult ſibi Deum, & bonum commodum, quàm beatæ virgini, aut cuicunque alteri: ſolus autem Deus eſt qui magis eſt diligendus. Et ſi arguatur, quia maius bonum eſt magis diligendum, ergo debet aliquis plus velle beatitudinem ſuperioris, quàm ſuiipſius. Dicendum quòd antecedens eſt falſum, quando deficit vnitas. Dilectio quippe eſt fundata ſuper maius bonum, ſed non ſint vnitate, & ſic illud magis bonum eſt magis volendum, ſed non ſibi. Si autem ſit bonum infinitum tunc vtroque modo eſt volendum, & diligendum, ſcilicet in ſe, & ſibi. Vnde vnus vult ſibi magis Deum, & bonum, quàm mariæ, tamen mariæ vult maius bonũ. Et ſi inſtetur, quia ex maiori bono volito fit maius gaudium, ergo plus gaudebit de bono mariæ, quàm de proprio. Dicendum, quòd maius gaudium non eſt de maiori bono, ſed de bono magis ſibi volito, ita quòd gaudium non ſequitur extenſionem boni, ſed intentionem volitionis boni magis voliti. Quarta concluſio. In omnibus beatis erit æqualitas quantum ad dotes impaſſibilitatis, & ſubtilitatis. De prima patet per vltimam rationem ante oppoſitum. De ſecunda ſic probatur, quia quodlibet corpus beatum per dotem ſubtilitatis poteſt ſimul eſſe cauſa alio corpore non glorioſo, vt ſupra dictum fuit, & æqualis eſt iſta poſſibilitas in omnibus corporibus beatis. Quinta concluſio. In beatis erit inæqualitas quantum ad dotes claritatis, & agilitatis. Hæc concluſio ſatis patet ex ſupradictis de claritate, & agilitate. Eſt tamen intelligendum de agilitate, quòd licet non habeat æqualitatem quantitatis: habet tamen æqualitatem proportionis ſic intelligendo, quòd quælibet anima eſt proportionata tali corpori, & econtra in ratione motiui, & mobilis. Ad primum argumentum dicendũ, ꝙ per denarium intelligitur idẽ obiectum beatificum, vt dictum eſt, vel æqualitas beatitudinis, quantum ad durationem. Vnde circularitas denarii repræſentat æternitatem vitæ, vbi non eſt principium, neque finis. Ad ſecundum dicendum, ꝙ non erit omnium par gaudium intenſiue, ſed bene extenſiue, vt dicit scot. ꝙ quilibet gaudebit de quolibet & de omnibus, de quibus alius gaudebit, quia quilibet volet, quod alius vult, ſed non pari affectu. Ad tertium dicendum, ꝙ ad hoc, ꝙ aliquis ſit beatus non oportet,

oportet, ꝙ habeat tantam gloriam quantæ eſt capax: ſed oporteret bene ad hoc, vt eſſet beatiſſimus. Et quando dicitur, quòd appetitus non quietatur, dicendum, quòd licet appetitus naturalis non quietatur pro tanto, quia eſt capax maioris gloriæ, tamen ex hoc beatus nullo modo triſtatur, vel inquietatur: immo ſecundum appetere deliberatiue quietatur, quia appetitui deliberatiuo, qui ſubditur regulæ voluntatis diuinæ ſufficit tatum de gloria, quantum placet ſibi dare ſecundum exigentiam meritorum, nec maiorem gloriam appetit aliquo actu elicito, licet ſit capax maioris appetitu naturali, qur non eſt actus elicitus, nec per conſequẽs inquietat beatum. Ad aliud patet ex dictis, quod verum concludit.

*Vtrum beati videant pœnas damnatorum.*

*Scot. 4. diſtinct. 50. q. 3. Duran. 4. d. 50. q. 3.*

## QVAESTIO SECVNDA

SEcundo quæritur. Vtrum beati videant pœnas damnatorum. Arguitur, ꝙ non, quia damnati poſt iudicium, ſicut dicit Magiſter, non videbunt gloriam beatorum, ergo nec beati pœnas damnatorum. Secunda concluſio. si beati vident pœnas damnatorum, aut vident eas vt quoddam volitũ, aut vt quoddam nolitum, ſi vt volitũ, tunc per conſequens vellent peccata eorm; & præterea viderẽtur crudeles, ſi delectarentur in pœnis miſerorum. ſi vt nolitum tunc haberent triſticiam, quod eſt impoſſibile. Contra eſt Grego. in dialogo. Notandum, ꝙ ſicut allegat sco. in. iiii. ſecundum Augu. ix. de trinitate, quædam eſt cognitio per ſpeciem quando videlicet aliqua cognoſcuntur per ſimilitudinem. Alia vero eſt cognitio per priuationem, quę non eſt per ſimilitudinem, ſed per contrariũ & diſſimilitudinem. Præterea notandum, quòd duplex eſt pœna in damnatis, ſcilicet pœna damni, & pœna ſenſus. Pœna damni eſt carentia diuinę viſionis, & fruitionis. Pœna vero ſenſus eſt poſitiua, & eſt multiplex vt ponit Scotus. Prima eſt triſticia de pœna damni. secunda eſt triſtitia de culpa, non vt eſt offenſiua Dei: ſed vt eſt cauſa pœnæ. Tertia eſt triſticia de igne perpetuo detinente. Quarta eſt triſtitia de igne immutante, & detinente intellectum damnatorum in perpetua ſui conſideratione. Quinta eſt triſtitia de culpa, inquantum eſt peccatum, vt eſt vermis conſcientiæ. His præmiſſis, ponendæ ſunt quinque concluſiones. Prima eſt. Omnes beati poſt iudicium videbunt pęnas damnatorum intelligendo, & cognoſcendo eas mentaliter, patet per auctoritatem ſcripturæ Eſayæ vltimo. Egredientur, & videbunt cadauera virorum, qui pręuaricati ſunt in me: vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur, & erunt vſque ad ſatietatem viſionis omni carni: vbi ſic ait Hieronymus. Non eſt mirandum ſi ſancti iam immortales reprobos videant mentis intelligentia, cum prophetæ adhuc

mortales

mortales videre hæc omnia me ruerint. Egredientur ergo electi non loco, ſed intelligentia, vel viſione manifeſta ad videndum impiorum cruciatus. Et ſi quæras an econtra damnati ſunt viſuri gloriam beatorum. Dicendum, quòd poſt iudicium non videbunt, licet aliquo modo videant in iudicio quantum ſpectabit ad eorum confuſionem, coram facie iudicis, & electorum. Vnde dicit Gregorius ſuper Lucam. Infideles in imo poſiti, ante diem iudicii infideles ſuper ſe requie attendit, quorum gaudia poſt iudicium contemplari non poſſunt. Vnde dicit Bonauentu. in. iiii. d. l. quòd tunc impii maiori pœna erunt abſorpti, vt iam non liceat eis cogitare gloriæ dignitatem: ſed tamen in mente habebunt eius amiſſionem, & carentiam, vt inde triſtentur. Secunda concluſio. Beati vident intuitiuè pœnas damnatorum in verbo per rationem diuinæ eſſentiæ. Patet, quia eſſentia diuina ratione illumitationis ſuæ, & continentiæ virtualis ſeu perfectionalis, eſt ratio cognoſcendi omnia, ita diſtinctè ac ſi eſſet ratio vnius tantum, ſicut amplius dictum eſt in primo tractatu. Verum eſt tamen, quòd aliquorum eſt ratio cognoſcendi per ſpeciem, ideſt per ſeipſam, vt eminenter continentem illa, ſicut omnium poſitiuorum extra ſe, aliquorum vero per priuationem id eſt per ſeipſam, vt continet habitus oppoſitos. Vnde hoc modo eſt ratio cognoſcendi priuationes. Beati igitur per rationem diuinę eſſentiæ pœnas poſitiuas damnatorum vident per ſpeciem. Vnde huiuſmodi pœnæ habent in Deo, pœnam vero damni, & culpam, quæ eſt cauſa pœnæ vident per priuationem. Huiuſmodi enim non habent ideam in Deo, nec imitantur ideam. Non enim ſunt in ſe, nec in aliquo gradu entis, vt dicit Scotus. Et ſi inſtetur contra prædicta, quia per eſſentiam diuinam non videntur cognoſcere complexiones contingentium, vt quòd Petrus currat, aut quòd Iudas in inferno puniatur, licet ibi videantur omnium quiditates ſimplicium terminorum, & priuationes eorum: ac etiam complexionis neceſſariæ de ipſis formabiles. ſic enim neceſſario oporteret, quòd quilibet beatus cognoſceret omnes complexiones contingentium actualium, & poſſibilium ſuppoſito, quòd idem ſit actus videndi verbum, & omnia quæ videntur in verbo. Similiter etiam ſequeretur, quòd omnes tales complexiones eſſent ſimpliciter neceſſariæ. Dicendum ergo, quòd argumentum procedit de eſſentia diuina, vt præcedit actum voluntatis, & prout eſt obiectum beatificum creaturæ, ſed tamen eſſentia, vt ſequens actum volendi, quo determinantur tales complexiones, & repræſentans ipſum actum volendi poteſt eſſe ratio cognoſcendi talia. Vnde hoc modo per rationem diuinæ eſſentiæ vident beati pœnas damnatorũ intuitiue in verbo, ſed vt ſic non eſt obiectum beatificum creaturæ ſaltem primo. Tertia concluſio. Poſſibile eſt beatos cognoſcere pœnas damnatorum intuitiue

tuitiue in proprio genere, ſicut aliquis videt Sortem currere. Patet, quia poteſt Deus in mente beati cauſare huiuſmodi notitiam intuitiuam de tali obiecto complexo. Licet ipſi beati non ſint præſentes damnatis, & multiplicantur tales notitiæ ſecundum multitudinem obiectorũ. Quarta concluſio. Poſſunt beati pœnas damnatorum abſtractiue cognoſcere in proprio genere. Patet, quia poſſunt in eis cauſari ſpecies terminorum, vel obiectorum, & alia neceſſaria ad talem notitiam abſtractiuam diſtinctam. Non eſt tamen veriſimile, quòd huiuſmodi cauſentur ab obiecto cum damnati ſint ita remoti a beatis, vt non poſſint inuicem agere, aut pati, vt videtur, ſed cauſantur a Deo.

Quinta concluſio. Poſſibile eſt beatos videre damnatos intuitiue ſenſibiles corporalibus cruciari in tormentis quantumcunque longe ab eis diſtent, patet, quia poteſt Deus immediate cauſare per ſeipſum in oculis beatorum notitiam intuitiuam de obiecto etiam abſente, aut etiam non exiſtente: licet talia obiecta non poſſent eam cauſare: quid autem erit de facto, & quomodo, vel quot modis videbunt beati reprobos cruciari pro nũc eſt nobis incertum. Ad primum argumentum dicendum, quòd non eſt ſimile: plus enim poſſunt beati luci diuinæ coniuncti cognoſcere, quàm damnati in tenebras exteriores miſſi, qui ſunt omnino extra lucem diuinam, & beatæ viſionis.

Ad ſecundum dicit Scotus, quòd beati volunt pœnas damnatorum, non vt primo, & per ſe volitas, ſed quia volunt quicquid vident Deum velle, & eo modo quo volunt eas etiam de ipſis lætantur, non inquantum ſunt afflictiuæ, ſed inquantum ſunt iuſtæ. Nec tamen ſequitur, quòd ſint crudeles, quia non volunt illas ſimpliciter, & abſolute, ſed ſecundum quid tantum, vt obiectum ſecundarium, quod Deus vult eſſe, tamen ſi placeret Deo nollent, ſed hæc nolitio non eſt ſimpliciter abſoluta, ſed conditionalis, ſcilicet ſi Deus vellet. Vnde dici poſſunt compati miſeris non volendo, vel nolendo miſeriam ipſorum ſub conditione, puta ſi placeret Deo. Nec ex hoc ſequitur triſtitia in beatis, quia talis nolitio non eſt cauſa ſufficiens triſtitiæ. Et præterea ipſi beati non ſunt triſtitiæ capaces, ſed plenitudinem gaudii habent in viſione, & fruitione diuinæ maieſtatis. Cui eſt honor, & gloria in ſæcula ſæculorum. Amen.

F I N I S.

1.006.829

# REGISTRVM.

A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z.

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii Kk Ll Mm Nn Oo
Pp Qq Rr Sſ Tt Vu Xx Yy Zz.

Aaa Bbb Ccc Ddd Eee Fff Ggg Hhh Iii Kkk
Lll Mmm Nnn Ooo.

Omnes ſunt Quaterniones.

Tabula per ſe patet.

VENETIIS,

Apud hæredes Melchioris Seſſæ,

M D LXVIII.

479



५३०

26 - 16 -

4° 1

36 - 16 - A - 10

Digitized by Google

L. GOTTSCHER · 1972
Digitized by Google

Digitized by Google